

# Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

## *Cátedra Mackay: Teología Pública*

Conferencista: Dr. Rudolf von Sinner

5 JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD: Presentación

9 **CONFERENCIA 1. LA TEOLOGÍA PÚBLICA: UNA PERSPECTIVA GLOBAL**

Exploraciones globales de la teología pública

Las referencias teológicas de una teología

Los diferentes públicos de la teología

45 **CONFERENCIA 2. EL PÚBLICO EN LA TEOLOGÍA PÚBLICA: SECULARIZACIÓN,  
ESFERA PÚBLICA Y RELACIONAMIENTO ENTRE RELIGIÓN, ESTADO Y SOCIEDAD**

El concepto de secularización

La religión en la esfera pública

Rumbo a una teología de la ciudadanía

87 **CONFERENCIA 3. LO TEOLOGICO EN LA TEOLOGÍA PÚBLICA: LA TRINIDAD PÚBLICA**

Una doctrina social y cósmica de la Trinidad

La Trinidad, iglesia y sociedad civil

La Trinidad Pública

Volumen 34 Número 2 ♦ Segundo Semestre 2014 ♦ San José, Costa Rica

*Vida y pensamiento* es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con:

Ruth Mooney (ruth@ubila.net)

o José Enrique Ramírez (joseenrique\_ramirez@yahoo.com)

Comité Editorial:  
M.Sc. Ruth Mooney (directora)  
Dr. José Enrique Ramírez  
Dra. Karla Koll  
Dr. Martin Hoffmann



Comité Editorial Internacional  
DRA. OFELIA ORTEGA  
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba  
DR. PLUTARCO BONILLA  
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica  
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO  
Universidad Carlos III, España



Edición  
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD



Diagramación  
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2014



Editorial SEBILA  
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL  
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498  
Fax.: (+506) 2283-6826  
E-mail: [ubila@ice.co.cr](mailto:ubila@ice.co.cr)  
[www.ubila.net](http://www.ubila.net)



ISSN 1019-6366

Institución que da continuidad  
a las labores educativas iniciadas  
por el Seminario Bíblico  
Latinoamericano desde 1923.

# Teología Pública

Rudolf von Sinner



Vida y pensamiento  
Segundo Semestre - Vol. 34, No. 2



## PRESENTACIÓN

**S**i bien es cierto que toda teología cristiana es “teología pública”, esta expresión fue utilizada por primera vez, en un sentido particular, por el teólogo luterano norteamericano Martin E. Marty en un artículo suyo de 1974, y es un tema que se desarrolla hoy de modo importante en Sudáfrica y en muchos otros países. *Teología pública* alude ante todo, a una forma de hacer teología que busca abordar cuestiones de interés público, y orientar a las iglesias sobre su actuación más allá de un círculo interno, en diálogo constante con la sociedad civil, la economía, los medios de comunicación y otros públicos. Por ello, se la considera una teología apropiada para los tiempos democráticos del siglo XXI, que pretende reflexionar sobre la contribución que las iglesias puedan dar en la esfera pública. Para el sudafricano Dirk Smit, “ser iglesia pública y hacer teología pública pueden ser tareas exigidas no porque la iglesia sea perfecta, sino porque está [...] llamada a ser un testimonio vivo de la bondad amorosa del Señor viviente”. La teología pública mantiene la sensibilidad de la teología para los problemas ligados al bien común. Por eso, tematiza la presencia de las comunidades religiosas en la esfera pública, en un estado secular de derecho, marcado por la situación económica y social de aquellos que más sufren.

El prof. Rudolf von Sinner aborda el tema desde tres ángulos. En un primer momento, analiza *La Teología Pública* desde una perspectiva global, prestando atención a las exploraciones globales, las referencias teológicas y los diferentes públicos de ésta. En un segundo momento,

analiza el tema de *El público en la Teología Pública*, a saber: el concepto de secularización; la religión en la esfera pública; las iglesias y la ciudadanía en Brasil, y desarrolla consideraciones particulares rumbo a una teología de la ciudadanía. Finalmente, analiza *Lo teológico en la teología pública: La Trinidad pública*, en donde analiza el tema de la doctrina social y cósmica de la Trinidad; la Trinidad; la iglesia y la sociedad civil; la Trinidad Pública y la importancia de la Teología académica.

El profesor Rudolf von Sinner es Doctor en Teología por la Universidad de Basilea (Suiza) y docente libre por la Universidad de Berna (Suiza). Es profesor de Teología Sistemática, Ecumenismo y Diálogo Interreligioso en la Facultad EST (anteriormente Escuela Superior de Teología) en São Leopoldo/Rio Grande do Sul (Brasil), y pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB). Es además profesor extraordinario en la Universidad de Stellenbosch (Sudáfrica), e investigador de CAPES (Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior) del gobierno brasileño, la Fundación Alexander von Humboldt y el Consejo Brasileño de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Lidera el Grupo de Investigación “Teología pública en perspectiva latino-americana”.

*José Enrique Ramírez-Kidd*

# Teología Pública

Conferencista invitado:

Prof. Dr. Rudolf von Sinner



Ciclo de Conferencias Cátedra Mackay  
Universidad Bíblica Latinoamericana

24, 25 y 26 de Junio, 2014

Traducción y Edición:

José E. Ramírez-Kidd, Ph.D.

San José, Costa Rica

Conferencia 1: La teología pública: una perspectiva global. / 9

1. La Teología Pública en los Estados Unidos de América. / 12
2. Exploraciones globales de la teología pública. / 19
3. Las referencias teológicas de una teología pública. / 31
4. Los diferentes públicos de la teología. / 36
5. Conclusión / 41

Conferencia 2: El público en la teología pública:  
secularización, esfera pública y relacionamiento  
entre religión, Estado y sociedad. / 45

1. El concepto de secularización. / 49
2. La religión en la esfera pública. / 52
3. La centralidad de la ciudadanía en Brasil. / 59
4. Iglesias y ciudadanía en Brasil. / 67
5. Rumbo a una teología de la ciudadanía. / 80

Conferencia 3: Lo teológico en la teología pública:  
La Trinidad pública. / 87

1. Una doctrina social y cósmica de la Trinidad. / 89
2. La Trinidad, iglesia y sociedad civil. / 98
3. La Trinidad Pública. / 104
4. La Importancia de la Teología Académica. / 108

Bibliografía / 119



# La teología pública: una perspectiva global

RUDOLF VON SINNER\*

*Dios quiere, por su gran misericordia con el género humano, reunir (...) un pequeño grupo que le conozca y le invoque correctamente a Él y al Salvador Jesucristo. Y Él quiere, por eso mismo, que su doctrina sea predicada públicamente como está escrito en el Salmo: "... por toda la tierra hace oír su voz".*

Philipp Melanchthon (1497-1560)<sup>1</sup>

*La religión es la fuerza más inspiradora y la más destructiva en asuntos humanos.*

Philip Jenkins<sup>2</sup>

---

\* Doctor en teología por la Universidad de Basilea (Suiza) y docente-libre por la Universidad de Berna (Suiza); profesor de Teología Sistemática, Ecumenismo y Diálogo Inter-religioso en la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo/Rio Grande do Sul (Brasil), y profesor extraordinario en la Universidad de Stellenbosch (Sudáfrica).

1 En: Examen Ordinandum, CR 23, LXXV, cit. ap. HUBER, Wolfgang. *Kirche und Öffentlichkeit*. München: Kaiser, 1973, p. 54: *Gott will aus grosser Barmherzigkeit gegen dem menschlichen geschlecht, im für und für ein Heußlin sammeln, das jn und den Heiland Jhesum Christum recht erkenne und anrufe. Unb wil darumb, das seine lere öffentlich gepredigt werde, wie im Psalm geschriben ist, jn alle Land is jre Stim ausgegangen*. Melanchthon también habló de una "Ecclesia publica" (CR 13,1210, Comentarii in Psalmos); ver HUBER, 1973, p. 53.

2 Citado en IN GOD'S NAME: a Special Report on Religion and Public Life. *The Economist* del 3 de noviembre 2007, disponible en <http://www.economist.com/>

La dimensión pública de la religión está retornando con fuerza al discurso académico, lo que es lamentado por algunas personas, saludado por otras y avalado más sobriamente aún por otras. Sin duda alguna, la religión no abandonó la esfera pública, aun cuando haya perdido la influencia que acostumbraba tener en siglos pasados, especialmente en Europa. La separación entre la iglesia y el estado, o más exactamente entre las religiones y el estado, es irrevocable y constituye una condición para la posibilidad de libertad y pluralidad religiosa. En este sentido más jurídico-político, hubo secularización en muchos países, lo que es saludable y provechoso para las propias religiones. En Europa occidental, además, la privatización de la fe se dio realmente en gran escala. En Alemania, por ejemplo, las principales iglesias -como instituciones de derecho público, tienen aún una voz importante en temas controversiales como la investigación de la células madre, la ingeniería genética, y la eutanasia, para citar algunas solamente. El Islam es percibido como una fuerza nueva, en algunos casos como el tercer grupo religioso en países tradicionalmente cristianos, algo que causa temor e inseguridad. La secularización es apenas parcial, la influencia religiosa en la esfera pública no desapareció, e

---

specialreports, consultado el 10 noviembre 2007, p. 2: *Religion is the prime animating and destructive force in human affairs*. Este número especial de la revista *The Economist* está dedicado enteramente al tema de “La religión en la vida pública”. Interesantemente, la ilustración de la portada mostraba a Adán preguntándose si debería comer del fruto del árbol prohibido.

incluso puede decirse que aumentó en algunos casos.<sup>3</sup> Costa Rica es, junto a Argentina y Bolivia, uno de los tres países de América Latina en donde aún consta en su Constitución de 1949, revisada en 2003, en el Artículo 65, que la religión Católica Romana es la religión del estado.<sup>4</sup> No obstante, se trata de un país con una notable presencia de evangélicos (15.7 % en 2001).<sup>5</sup> El pluralismo religioso creció prácticamente en todos los lugares, tanto a través de la diferenciación interna, como en el caso de Brasil, como a través de la inmigración, como en el caso de Europa. El pluralismo, el respeto a otras opiniones y la negociación son elementos esenciales para una sociedad democrática y su discurso público.

Por lo tanto, una teología pública que pretenda reflexionar sobre la contribución que las iglesias puedan dar en el ámbito público, aspirando al bien o al bienestar común, debe hacer como mínimo, dos cosas: por una parte, incentivar esta contribución entre las personas que tienden a ver el mundo como malo, y a encerrarse en sus iglesias como en la comunidad de los que esperan la segunda venida de Cristo; por otra parte, restringir la actuación de las iglesias entre los que desean imponer sus creencias, valores, intereses corporativos, y el poder a toda la sociedad. Ambos fenómenos están presentes globalmente en América Latina y también en Brasil. Una teología pública busca orientar a las iglesias sobre su actuación más allá de su círculo interno, en

---

3 Cf. CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

4 Cf. ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007. “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres” [http://www.constitution.org/cons/costa\\_rica/costa\\_rica.pdf](http://www.constitution.org/cons/costa_rica/costa_rica.pdf). Consultado el 5 de abril 2014.

5 ORO; URETA, 2007, p. 285.

*Una teología pública  
busca orientar a  
las iglesias sobre su  
actuación más allá  
de su círculo interno,  
en diálogo constante  
con la sociedad (civil)  
y la universidad, la  
economía, los medios  
de comunicación y otros  
“públicos”.*

diálogo constante con la sociedad (civil) y la universidad, la economía, los medios de comunicación y otros “públicos”. Este texto quiere sugerir que la discusión global sobre este término es útil para la elaboración de una teología apropiada para los tiempos democráticos del siglo XXI. Con este fin, se presenta la historia del surgimiento de este término, su contenido potencial y su uso en el contexto norteamericano (1), y la Red Global de Teología Pública - fundada recientemente, con especial atención al contexto de Sudáfrica, país con semejanzas contextuales y reflexión teológica similares a las de Brasil, país donde el término (Teología Pública) ya adquirió ciudadanía para una teología relevante post-apartheid (2).<sup>6</sup> En tercer lugar, se presentan las referencias teológicas utilizadas para sustentar y dar contenido a la teología pública (3); y en cuarto lugar, se describen los diferentes públicos de esta teología (4). Concluyo, proponiendo en forma de tesis los elementos que considero imprescindibles en una teología pública.

## 1. LA TEOLOGÍA PÚBLICA EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA

El término “teología pública” fue utilizado por primera vez en un artículo publicado por Martin E. Marty sobre Reinhold Niebuhr (1892-1971) como “el principal intérprete del siglo sobre el comportamiento social y religioso norteamericano”.<sup>7</sup> Marty también

---

6 Ver también los textos de Clint Le Bruyns y Nico Koopman en ese volumen.

7 MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, vol. 54, n. 4, p. 332-359, 1974, p. 334: “*the century’s*

mencionó a los congregacionalistas Jonathan Edwards (1703-1758), Horace Bushnell (1802-1876), y al bautista Walter Rauschenbusch (1809-1865), padre del “Evangelio Social”, como representantes de lo “que podría ser llamado teología pública de parte de las iglesias”; y los políticos estadounidenses Benjamín Franklin (1706-1790), Abraham Lincoln (1809-1865) y Woodrow Wilson (1865-1924), “empleaban materiales específicamente deísticos o teológicos para comprender la experiencia americana”, siendo “estadistas filósofos que ejercían una función de teólogos públicos”.<sup>8</sup> Niebuhr, según Marty, reunió estas corrientes en la medida en que “dejó de ver progresivamente a las iglesias como un repositorio de la convicción y la práctica religiosa en los Estados Unidos”, viendo cada vez más “*a la propia nación* en este papel”.<sup>9</sup> Consecuentemente, Niebuhr designó a Abraham Lincoln -y no a un líder de iglesia, como “el mayor teólogo de los Estados Unidos”.<sup>10</sup> “El tomó el comportamiento de su pueblo y reflexionando sobre él

---

*foremost interpreter of American religious social behavior*”. En cuanto a la historia y a las diferentes definiciones del concepto de teología pública, ver BREITENBERG, E. Harold, Jr. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 23, n. 2, p. 55-96, 2003; también SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology – Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Orgs.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Münster: LIT, 2013. p. 11-23.

8 MARTY, 1974, p. 333s: “*what might be called public theology from the churches’ side; used specifically deistic or theological materials in order to make sense of the American experience; statesmen-philosophers who served as public theologians.*”

9 *Ibid.*, p. 354, *italica* nuestra: “*moved progressively away from seeing the churches as the repository of religious conviction and practice in America; seeing the nation itself in this role.*”

10 Según BINGHAM, June. *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1961. p. 310, apud MARTY, 1974, p. 355, nota 60: *America’s greatest theologian*; Marty señala incluso una “concordancia general” (*general agreement*) con la afirmación de Paul Tillich, colega de Niebuhr, de que la religión es el alma de la cultura, y la cultura, la forma de la religión, aunque Niebuhr “*vió a los Estados Unidos como una concreción problemática de una realidad espiritual*” (*ibid.*: *saw America as a problematic concretization of a spiritual reality*).

*El término “teología pública” fue utilizado por primera vez en un artículo publicado por Martin E. Marty sobre Reinhold Niebuhr (1892-1971) como “el principal intérprete del siglo sobre el comportamiento social y religioso norteamericano”.*

a la luz de posturas bíblicas, históricas y filosóficas, ofreció a la generación siguiente el paradigma para una teología pública, un modelo que sus sucesores apenas comenzaron a desarrollar y comprender<sup>11</sup>. Sin embargo, aunque Niebuhr estuviese buscando una influencia del evangelio sobre la nación, siendo “sensitivo a lo que algunas personas llaman religión civil”, él era consciente al mismo tiempo de los peligros de idolatrar a un dios nacional.<sup>12</sup> En un libro problemático publicado en 1981, Marty defendió una “iglesia pública” (public church), compuesta por tres círculos de cristianos: el protestantismo tradicional, el evangelicalismo y el catolicismo romano en un “modelo ecuménico (...) en relaciones simbióticas”, lo que debería formar una “comunidad de comuniones”.<sup>13</sup> Esto debería sustituir las tendencias comunes de las religiones a organizarse de una manera “totalizante” (totalist), “tribalista” (tribalist), o “privatista” (privatist), y abrirse a otras formas de cristianismo y también a otras religiones. En esta iglesia pública, “las personas aprenderían a combinar el compromiso religioso con la civilidad, y la pasión espiritual con el sentido

11 MARTY, 1974, p. 350, *itálica nuestra*: “He took the behavior of his people, and, reflecting on it in the light of the biblical, historical, and philosophical positions, offered the ensuing generation a paradigm for a public theology, a model which his successors have only begun to develop and realize.”

12 Ibid.: “responsive to what some have come to call a civil religion.”

13 MARTY, Martin E. *The Public Church: Mainline – Evangelical – Catholic*. New York: Crossroad, 1981, p. 14: “ecumenical model [...] in symbiotic relations; a communion of communions; community of communities”.

público”.<sup>14</sup> La primera afirmación de su libro define a la iglesia pública como “una familia de iglesias apostólicas que tienen a Jesucristo como centro, iglesias que son particularmente sensibles a la *res publica*, y al orden público que circunda e incluye a las personas de fe”.<sup>15</sup>

Como mostró Breitenberg, la definición de teología pública propuesta por Marty, y la descripción anterior de religión civil hecha por Robert N. Bellah, coinciden en gran medida.<sup>16</sup> A pesar de establecer una distinción, la afirmación de Marty se aproxima efectivamente a la de Bellah: “la *teología pública* es, desde mi punto de vista, un esfuerzo por interpretar la vida de un pueblo a la luz de una referencia trascendente. El pueblo, en este caso, no es simplemente la iglesia, sino una pluralidad de pueblos con los que el lenguaje de la iglesia está relacionado de una forma más amplia. La *iglesia pública* es, entonces, una comunidad política y testimonial específicamente cristiana”.<sup>17</sup> Poco antes de esta cita, Marty afirma

---

14 MARTY, 1981, p. 8: “*people would learn to combine religious commitment with civility, spiritual passion with a public sense.*”

15 Ibid., p. 3: “*a family of apostolic churches with Jesus Christ at the center, churches which are especially sensitive to the res publica, the public order that surrounds and includes people of faith.*”

16 BELLAH, Robert N. Civil Religion: The American Case. In: BELLAH, Robert N.; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980. p. 3-24, ver p. 14, confirma esto cuando dice que “desde el punto de vista de la comunidad nacional, aun ampliamente religiosa en su autoconsciencia, esta elaboración [sc. de simbolismo religioso] era pública aunque careciese de cualquier *status* legal. Aquí podemos hablar de teología pública, como Martin Marty la llamó, para distinguirla de la religión civil. El milenarismo civil del período revolucionario era una teología pública de esas, y nunca faltó una desde entonces.”

17 MARTY, 1981, p. 16: “*Public theology is in my view an effort to interpret the life of a people in the light of a transcendent reference. The people in this case are not simply the church but the pluralism of peoples with whom the language of the church is engaged in a larger way. The public church, then, is a specifically Christian polity and witness.*”

que la iglesia pública es una “corporificación cristiana parcial dentro de la *religión pública*,” un término tomado de Benjamín Franklin.<sup>18</sup> Él afirma que este término se ajusta “mejor al modelo pluralista americano que el término de religión civil de Rousseau, ya que tenía en consideración las particularidades de la fe que no irían a desaparecer o a confundirse fácilmente con el fin de agradar a otros fundadores de la nación”, y continúa diciendo que “estas iglesias podrían, con todo, contribuir con sus recursos separados a una virtud pública y al bienestar común”.<sup>19</sup> El matiz parece ser, entonces, que la religión pública y la teología pública son más específicas (no separadas de las religiones reales) y pluralistas (no unificadas), de lo que lo es la religión civil.

R.N. Bellah , por su parte, citando a Rousseau, afirma que “efectivamente existe al lado de las iglesias y bien claramente diferenciada de ellas, una religión civil refinada y bien institucionalizada en los Estados Unidos”.<sup>20</sup> Él identificó en los discursos presidenciales, principalmente en el discurso de toma de posesión de John F. Kennedy, el 20 de enero de 1961, una religión centrada en Dios y no específica, que servía para garantizar la identidad y cohesión nacional, así como para dar legitimidad al

---

18 “*partial Christian embodiment within public religion*”. BELLAH, 1980, p. 23, nota 2, recuerda que Benjamín Franklin habló en este sentido, de “religión pública” en un panfleto titulado *Proposals Relating to the Education of Youth in Pennsylvania* (1750).

19 MARTY, 1981, p. 16: “*the American pluralist pattern better than does Rousseau’s ‘civil religion’, because it took into account the particularities of faith that would not disappear or lightly merge to please other founders of the nation; these churches could, however, contribute out of their separate resources to public virtue and the common weal.*”

20 BELLAH, Robert N. *Civil Religion in America* [1966]; en: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991. p. 168-189, ver p. 168: “*there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized [sic] civil religion in America*”; cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social* [1762] etc. São Paulo: Abril Cultural, 1973, livro IV, capítulo 8.

cargo del presidente – que podía ser incluso un Católico Romano, como en el caso de Kennedy, pero difícilmente un agnóstico. La religión civil americana deriva, según Bellah, del cristianismo, pero es independiente de él y tiene sus propios rituales, como el Día de los Caídos en Guerra, o el Día de Acción de Gracias y la promesa de lealtad a la bandera: “una nación bajo Dios” (*One nation under God*). Ella invoca constantemente sus fundamentos, dados por Dios y originados en la experiencia de los padres fundadores. En la medida en que los gobiernos reconocen un poder trascendente superior, ellos pueden, por la misma referencia, ser cuestionados e inclusive depuestos o experimentar resistencia por medio de actos de desobediencia civil. Para Bellah, la religión civil contiene, por tanto, un elemento crítico, y no legitima cualquier gobierno o cualquiera de sus acciones, como resulta evidente en la época “del movimiento por los derechos civiles y la oposición a la guerra de Vietnam”, o en la defensa de la desobediencia civil por parte de Henry David Thoreau.<sup>21</sup>

Mi intención aquí es definir la teología pública “de dentro hacia afuera”, es decir, a partir de una perspectiva de fe ofrecida como contribución al debate en la esfera pública; esto vale tanto para el creyente individual como para la iglesia en cuanto comunidad instituida de creyentes. En los Estados Unidos de América, esta perspectiva significa igualmente enfatizar los elementos críticos de Bellah, pero también los elementos específicos y pluralistas de Marty. Tales elementos precisan estar arraigados en el libre ejercicio de la religión. De acuerdo con el sociólogo de la religión Steven Tipton “la teología pública (...) siempre se desarrolló como una discusión y una conversación tanto dentro de las comunidades de fe como entre ellas, y en las relaciones de ellas

---

21 BELLAH, 1991, p. 185: “*civil rights movement and the opposition to the Vietnam War.*”

*Como la religión civil,  
también la teología pública  
es, como tal, ambigua.  
El sistema sudafricano  
del apartheid, basado en  
la separación de razas  
conforme al color de la piel,  
recibió apoyo teológico y  
sustento religioso.*

con el diálogo público en la comunidad política”.<sup>22</sup> Esto, naturalmente, no determina cual es el contenido que esta teología pública deberá tener – ella puede implicar una lucha por la justicia social o una lucha contra el aborto, o incluso ambas, como se ve en el caso de la Iglesia Católica Romana en Brasil y en el mundo. Como la religión civil, también la teología pública es, como tal, ambigua. El sistema sudafricano del *apartheid*, basado en la separación de razas conforme al color de la piel, recibió apoyo teológico y sustento religioso. Por lo tanto, la teología pública debe contener un elemento normativo para no permanecer en una categoría meramente descriptiva, y para no decir al mismo tiempo todo y nada. Retornaré más adelante a este importante tema.

Primeramente, con todo, importa enfatizar que la teología pública en este momento, se distingue no solo de la religión civil, como se indicó más arriba, sino también de la *teología política* –que encuentra sus raíces en Aristóteles pasando por T. Hobbes, N. Maquiavelo y Carl Schmitt, a la derecha, y T. Müntzer, K. Marx, y Ernst Bloch, a la izquierda, teniendo como su principal referencia la *nueva* teología política de J.B. Metz y J. Moltmann – revolucionaria por ser más amplia que el sistema político y más pragmática que utópica, sin necesariamente renunciar del todo a tales visiones. Para M. Stackhouse, la teología pública atiende primeramente

---

22 TIPTON, Steven M. Globalizing Civil Religion and Public Theology; en: JUERGENSMEIER, Mark (Org.). *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 49-67, ver p. 52: “public theology [...] has always unfolded as an argument and a conversation within communities of faith as well as among them, and in their relations to public dialogue in the polity.”

“las convicciones políticas interiores, las comunidades de fe y las asociaciones que ellas generan en una sociedad abierta”, en cuanto “los principios y propósitos que defienden (...) no pertenecen a la comunidad religiosa o a las asociaciones privadas.”<sup>23</sup> Ella viene de dentro hacia afuera. Desarrollaré esta característica dentro de su reciente contexto global, donde la teología pública está siendo discutida en una serie de países, desde Brasil hasta China.

## 2. EXPLORACIONES GLOBALES DE LA TEOLOGÍA PÚBLICA

No parece necesario afirmar que toda teología, y ciertamente la teología cristiana, es pública. ¿Pero qué es exactamente lo que se puede decir con esto? Esta definición está sujeta, naturalmente, a variaciones contextuales tanto en el tiempo como en el espacio. Procuró hacer aquí una conexión con un nuevo movimiento global, siguiendo una “explosión de interés”<sup>24</sup> en la teología pública, articulada ahora en la Global Network for Public Theology, fundada en mayo del 2007, en Princeton (New Jersey, EUA), y su órgano, el *International Journal of Public Theology*, lanzado en ese mismo año.

Los primeros números de la revista trataron explícitamente del proyecto y de las implicaciones generales del concepto. Varios autores, particularmente del Hemisferio Sur, con su sospecha post-

---

23 STACKHOUSE, Max L. Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference? *Political Theology*, vol. 5, n. 3, p. 275-293, 2004, ver p. 291: “inner political convictions, the communities of faith, and the associations that they generate in an open society; the principles and purposes they advocate [...] do not stay in the religious community or in private associations.”

24 PEARSON, Clive. The Quest for a Glocal Public Theology. *International Journal of Public Theology* vol. 1, n. 2, p. 151-172, 2007. p. 155: “explosion of interest”.

colonial en relación con todas las reivindicaciones universalistas, afirman que no hay “una teología pública uniforme y monolítica”<sup>25</sup>, “no hay un significado único y autoritativo de la teología pública ni una forma normativa única de hacer teología pública”,<sup>26</sup> “no hay una ‘teología pública’ universal sino, solamente, teologías que procuran abordar el ámbito político dentro de localidades particulares”, aun cuando exista una “teología pública ecuménica” emergente a ser probada en contextos específicos.<sup>27</sup> Sin embargo, “la propia noción de una teología pública tiene la capacidad de ‘reunir y abordar una serie de cuestiones dispares y relacionadas’. Ella tiene, de hecho, un ‘poder integrador’”, afirma el australiano Clive Pearson, citando a Linell Cady.<sup>28</sup> Él continúa diciendo que se trata “más de un *ethos*, un compromiso con la esfera pública, que de una plataforma o agenda particular”.<sup>29</sup> Yo llamaría a esto un *concepto agregador*, esto es, una manera de expresar una dimensión intrínseca a la iglesia, aunque incorpore una diversidad de aspectos y temas. Ella es, en este sentido, semejante a la teología de la liberación, que agregó sucesivamente todos los tipos de temas,

---

25 Ibid., p. 159: “*no uniform, monolithic public theology*”.

26 SMIT, 2007, p. 443: “*no single and authoritative meaning of public theology and no single normative way of doing public theology*”.

27 GRUCHY, John W. De. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa; en: STORRAR, William J.; MORTON, Andrew (Orgs.). *Public Theology for the 21<sup>st</sup> century*, Essays in Honour of Duncan B. Forrester. London: T & T Clark, 2004. p. 45-62, ver p. 45: “*no universal ‘public theology’, but only theologies that seek to engage the political realm within particular localities; ecumenical public theology*”.

28 PEARSON, 2007, p. 156, citando a CADY, Linell. H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology, en: Ronald F. Thiemann (ed.), *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis: Fortress, 1991. p. 108: “*the very notion of a public theology has the capacity to ‘bring together and address a number of disparate and related issues’. It has indeed an ‘integrative power’.*”

29 PEARSON, 2007, p. 157: “*more of an ethos, a commitment to the public sphere rather than a particular platform or agenda*”.

asuntos y referencias teológicas.<sup>30</sup> Por este motivo se pasó a usar el plural: teologías de la liberación de mujeres (en diferentes contextos: es decir, feminista, *womanist*, *mujerista*); de personas negras (como en los Estados Unidos, en Sudáfrica, en Brasil); de los pueblos indígenas (como en Brasil, en Paraguay, en la región Andina, en México); de personas gay/lésbicas), etc. Pero la teología pública es más generalizante que las teologías de la liberación, y por ese mismo motivo es más una dimensión que una línea específica de pensamiento. De hecho, las teologías de la liberación pueden ser consideradas teologías públicas y son, efectivamente, un importante punto de referencia en la Global Network of Public Theology.<sup>31</sup> En relación con las teologías de la liberación, la teología pública es más “neutra”. Esto no quiere decir que no sea desarrollada con pasión y orientada por la imprescindible “opción preferencial por los pobres”, por la justicia social y por la integración de la teoría y la praxis en la teología, entre otros aspectos heredados de la teología de la liberación. Con todo, la teología pública es más “neutra” o, tal vez mejor, más “sobria”, en el sentido de que no tiene que explicar inmediatamente *de qué* procura

*En relación con las teologías de la liberación, la teología pública es más “neutra”. Esto no quiere decir que no sea desarrollada con pasión y orientada por la imprescindible “opción preferencial por los pobres”, por la justicia social y por la integración de la teoría y la praxis en la teología...*

30 Sobre esto, ver por ejemplo BOCK, Carlos G. *Teología em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

31 En cuanto a esto, ver MARTINEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001, que traza una línea de Karl Rahner hasta las teologías políticas (Metz), de la liberación (Gutiérrez) y públicas (Tracy), que buscan todas ser consciente y explícitamente contextuales (yendo en este sentido más allá de Rahner) y dialogan con la modernidad, profundizando al mismo tiempo, su espiritualidad y encontrándose con “el misterio de Dios en la historia”.

*La ventaja de la teología pública es que ella es más abierta a un acercamiento crítico y constructivo, procurando hacer disponible en una sociedad democrática, la ciudadanía para todos y todas.*

libertad ni *para qué*. Así, ella me parece más apta para reaccionar a situaciones políticas más diversas, procurando en primer lugar la (re)construcción por el diálogo, aunque sin dejar de ser crítica y, donde fuese preciso, ofrecer resistencia.<sup>32</sup> El costo de esto es que ella tiende a ser más vaga. Esta vaguedad permite usar el término en singular, a pesar de contener una variedad de acercamientos. Permite, inclusive, por ejemplo, un acercamiento Pentecostal que no quiera partir de una teología de la liberación, pero logra encontrarse con ésta en posturas que buscan transformar la sociedad en aras de mayor justicia, mayor libertad y mayor inclusión y participación social.<sup>33</sup> La ventaja de la teología pública es que ella es más abierta a un acercamiento crítico y constructivo, procurando hacer disponible en una sociedad democrática, la ciudadanía para todos y todas. Con todo, para darle más concreción a ésta, vengo insistiendo, especialmente para el contexto Brasileño, en el tema de la ciudadanía.<sup>34</sup>

Debido a su proximidad contextual con Brasil y otros países de América Latina – tiene una transición reciente, una participación

32 Para un debate crítico sobre este aspecto ver los artículos en VILLIERS, Etienne de (Guest Editor). Special Issue: Responsible South African Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 5, n. 1 (2011).

33 Cf. por ejemplo MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. Teologia pentecostal e espaço publico. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia publica: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 203-228.

34 SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007; *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

importante y reconocida de las iglesias en ambos lados, participando al fin predominantemente en la resistencia a *apartheid*, y la necesidad de reformular una teología de la liberación después de la transición-, un examen de Sudáfrica post-*apartheid* es especialmente interesante para este estudio.<sup>35</sup> En aquel contexto, la teología pública pasó a servir como una especie de término agregador e inclusivo para la redefinición de la teología de una forma no solo profética y de oposición, sino también de forma constructiva y participativa. Así, Nico Koopman insiste que “la teología pública (a diferencia “de las teologías de la liberación, política, negra, feminista, africana y de otras teologías particularistas”), presenta un acercamiento más dialógico, cooperativo y constructivo,” sin ser ingenuamente positivo, con todo, sobre la democracia y la economía de mercado capitalista neoliberal.<sup>36</sup> Las palabras de John De Gruchy: “por su propia naturaleza, el testimonio cristiano es público, no privado, pero la teología pública no significa simplemente que la iglesia hace declaraciones públicas o se compromete en acciones sociales; ella es, ante todo, una forma de hacer teología que busca abordar cuestiones de interés público”.<sup>37</sup> Por lo tanto, si yo interpreto

---

35 Ver KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Tese (Doutorado em Teologia). Basel: Theologische Fakultät der Universität Basel, 2009; BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *E a Luta Continua*. Propostas para uma teologia publica libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana. Tese (Doutorado em teologia). São Leopoldo: Faculdades EST, 2013; ID. Rumo a uma teologia decolonial: uma análise comparativa sobre teologia e espaço publico entre Brasil e África do Sul. In: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia publica no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Teologia publica vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014 [em prensa].

36 KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia publica hoje [2003]. Trad. Eneida Jacobsen; Ezequiel de Souza. *Protestantismo em Revista*, vol. 22, p. 38-49, 2010, ver p. 41.

37 DE GRUCHY, 2007, p. 40: “By its very nature, Christian witness is public not private, but public theology is not simply about the church making public statements or engaging in

correctamente, él incluye la teología pública en una metodología contextual como aquella formulada por las teologías de la liberación, en donde los temas públicos se vinculan a lo esencial de la fe en vez de elementos marginales a ella. Tanto en esta herencia de liberación cuanto en la necesidad de reformular la teología en nuevas circunstancias, donde se requiere no solo de la resistencia, sino también de la colaboración constructiva, Sudáfrica y Brasil tienen muchos aspectos en común. Ambos países se encuentran también entre los campeones de la desigualdad social y tienen una posición hegemónica dentro de sus respectivos continentes. Otros términos clave usados por la teología Sudafricana post-*apartheid* son los de “teología de la reconstrucción” (Charles Villa-Vicencio) y, más recientemente, “teología de la transformación” (Russel Botman). La primera enfatiza la contribución constructiva de la teología y – lo que no es menos importante– su contribución a la legislación como aspecto central para la reconstrucción. En esta línea, él retoma el pensamiento ecuménico inicial de la conferencia de Oxford sobre Vida y Obra (1937), cuando Joseph H. Oldham exigió “‘axiomas intermediarios’ para facilitar la construcción social”.<sup>38</sup> Para Villa-Vicencio,

---

*social action; it is rather a mode of doing theology that is intended to address matters of public importance.”*

38 “‘middle axioms’ to facilitate social construction”; VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 9, citando a W. A. Visser’t Hooft / J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*, Chicago: Willet, Clarke and Co., 1937, p. 210. Él se refiere aun a Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, así como a la formación nacional de la India, empleando para ello ideas sobre la participación cristiana desarrolladas por M. M. Thomas y P. D. Devanandan. Sobre esto ver también: KOOPMAN, Nico. Iglesias e os discursos publicos na África do Sul democrática. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia publica em debate*. Teologia publica vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 73-84.

La tarea singular de la iglesia es mantener vivo el espíritu revolucionario que llevó al pueblo oprimido de Sudáfrica a rebelarse contra el *apartheid*, como aproximación tentativa a la traducción de la visión escatológica en acción política, en un lugar determinado y en un tiempo determinado. Es, al mismo tiempo, aclimatar, moldear, re-direccionar y desafiar ese espíritu en la larga marcha rumbo al resurgimiento de una nueva nación.<sup>39</sup>

Por lo tanto, Villa-Vicencio ve esta teología de la reconstrucción, es decir, de la construcción democrática de la nación después del *apartheid*, en continuidad con la teología de la liberación enseñada y practicada en Sudáfrica, con su insistencia en la resistencia contra la opresión. Sin embargo, después del éxodo, se necesita de una “teología post-exílica” (*post-exilic theology*). Los nuevos tiempos ofrecen la oportunidad y exigen un tipo más constructivo de teología, con contribuciones concretas para la nación, “aprendiendo a decir un ‘sí’ teológico”,<sup>40</sup> un “‘sí’ reflexionado y creativo a las opciones para una renovación política y social”,<sup>41</sup> y – lo que no es menos importante – ayudando a unos y a otros a reprenderse y reconciliarse. La famosa Comisión de la Verdad y la Reconciliación, liderada por el arzobispo emérito Desmond Mpilo Tutu, es ciertamente un ejemplo claro de la confianza depositada en las iglesias y de la necesidad de su papel mediador, así como de

---

39 VILLA-VICENCIO, Charles. From Revolution to Reconstruction: The South Africa Imperative. In: WITTE Jr., John (Org). *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993, p. 249-266, ver p. 266: “*the unique task of the church is to keep alive the revolutionary spirit that has fired the oppressed people in South Africa to rise in rebellion against apartheid, as a tentative approximation of what is involved in translating the eschatological vision into political action in a given place at a given time. It is at the same time to temper, shape, redirect, and challenge that spirit in the long march to the emergence of a new nation.*”

40 Ibid., 255: “*learning to say theological ‘yes’.*”

41 VILLA-VICENCIO, 1992, p. 1: “*thoughtful and creative ‘Yes’ to options for political and social renewal.*”

sus recursos religiosos y simbólicos para el arrepentimiento y el perdón – aunque la revelación de la verdad no haya sido seguida siempre por estos últimos. Otro aspecto importante es que Villa-Vicencio procura superar “la división más o menos confortable entre teologías del primer mundo y del tercer mundo que, en años recientes, fue simplemente aceptada por teólogos de ambos lados”; todos tienen que “aprender unos de otros”.<sup>42</sup>

La última de estas teologías, “la teología de la transformación” (*theology of transformation*), se origina en una crítica de la propuesta de Villa-Vicencio elaborada por H. Russell Botman, hoy día rector de la Universidad de Stellenbosch. Él se refiere primeramente a las obras Dirk Smit y a su apropiación de H. Richard Niebuhr, para la transformación de la cultura, así como a la hermenéutica de la transformación de David Bosch. También recurre a John De Gruchy, que vio el papel de la actuación de la iglesia como “partera para el nacimiento de nuestra democracia”, y a N. Barney Pitso, que enfatiza la legislación y una ética de la responsabilidad dentro del “desarrollo de una cultura de los derechos humanos”.<sup>43</sup> Todas estas teologías son llamadas “teologías públicas” por Botman. Él presenta entonces la propuesta de Villa-Vicencio y la crítica por permanecer, en términos de D. Bonhoeffer, en el ámbito de lo penúltimo, en vez de procurar estar orientada a “la obediencia última a Dios.”<sup>44</sup> Reflejando una crítica hecha también por Tinyko

---

42 Ibid., p. 15: “*more or less comfortable divide between First and Third World theologies that has in recent years simply come to be accepted by theologians on both sides of the divide; to learn from the other.*”

43 Apud BOTMAN, Russel. *Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies*; en: ALSTON Jr., Wallace M. (Org.). *Theology in the Service of the Church: essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 36-51, ver p. 41: “*acting as a midwife to the birth of our democracy; the development of a human rights culture.*”

44 Ibid., p. 47: “*to the ultimate obedience to God.*”

Sam Maluleke, Botman enfatiza que las nuevas estructuras “no forman nuevas humanidades”, lo que, con todo, es la “promesa esencial del cristianismo”. Al mismo tiempo, la transformación también “sugiere un paradigma de crecimiento y formación, y no de ingeniería y mecanización”.<sup>45</sup> Botman, así como otros teólogos sudafricanos, enfatiza la cristología con énfasis en las prácticas y el discipulado de Jesús, así como “la forma en la que Jesucristo está presente en la iglesia como una corporificación de las narrativas y prácticas que se denominan cristianas”.<sup>46</sup> Siguiendo a James Cochrane y a Klaus Nürnberger en Pietermaritzburg, Steve, trágicamente fallecido en 2010, habló de “teología social” (*social theology*), y no de teología pública, porque “su *locus* primario está en la iglesia y no en la plaza pública”. Se dice que Steve De Gruchy defiende, en un ambiente menos secularizado del que hay en Occidente, la necesidad de un “recurso mucho mayor al lenguaje bíblico, teológico y eclesial”. Para John De Gruchy, no hay contradicción, porque “la teología pública está (...) envuelta en todos los tres públicos – academia, iglesia y sociedad– en cuanto que el punto fuerte de la teología social reside en el hecho de hacer exactamente eso.”<sup>47</sup> Este último puente también puede ser visto como una diferencia en relación con la teología en el Brasil de hoy: allí, el diálogo con las ciencias sociales parece ser más fuerte, pero estas tienden a ser agnósticas o incluso claramente anti-religiosas, lo que acarrea una cierta “reducción” del lenguaje

---

45 Idem.: “do not form new humanities; essential promise of Christianity; suggests a paradigm of growth and formation rather than of engineering and mechanization”.

46 Ibid., p. 49: “form of Jesus Christ which is present in the church as the embodiment of the narratives and practices which go by the name Christian.”

47 Todas las citas de GRUCHY, 2007, p. 37: “its primary locus is the church rather than the public square; much greater reliance on biblical, theological and church language; Public Theology is [...] engaged in all three publics – academy, church and society – while the strength of social theology is to be found in the fact that it does precisely this.”

*En Sudáfrica, si veo bien, es posible el uso de un lenguaje religioso más directo ... posiblemente porque muchas de las personas que articulan una teología pública en ese país provienen de la lucha intra-eclesiástica que implica la justificación o el rechazo teológico del apartheid. No parece haber allí un rechazo tan fuerte del lenguaje religioso o teológico en el ámbito de las universidades como sí lo vemos en Brasil.*

religioso. En Sudáfrica, si veo bien, es posible el uso de un lenguaje religioso más directo, y se procura una base doctrinal para los planteamientos, posiblemente porque muchas de las personas que articulan una teología pública en ese país provienen de la lucha intra-eclesiástica que implica la justificación o el rechazo teológico del *apartheid*. No parece haber allí un rechazo tan fuerte del lenguaje religioso o teológico en el ámbito de las universidades como sí lo vemos en Brasil.

Otra dirección, aunque no desligada de las anteriores, es la teología pública representada por el eticista estadounidense Max Stackhouse, Nestor de la Global Network, que se interesa especialmente por una teología pública para una sociedad civil globalizada. Juntamente con destacados colegas, principalmente de los EUA, él desarrolló un proyecto de tres años (1999-2001), patrocinado por el Centro de Investigación Teológica en Princeton sobre el tema de *Dios y la globalización. Ética teológica y las esferas de la vida*. Sus resultados han sido publicados en tres volúmenes, siendo el cuarto volumen un resumen y una fundamentación teológica de esta teología pública global hecha por el mismo Stackhouse, bajo el título de *Globalización y gracia*.<sup>48</sup> “En resumen, Dios está en la

---

48 STACKHOUSE, Max L. *Globalization and Grace*, God and Globalization vol. 4. New York: Continuum, 2007. Para una antología de textos de Stackhouse sobre la teología pública, ver ahora PAETH, Scott R.; BREITENBERG Jr., E. Harold; LEE, Hak Joon (Orgs.). *Shaping Public Theology: Selections from the Writings of Max Stackhouse*. Foreword by Douglas F. Ottati. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

globalización; es por esto que la teología tiene que ser pública e interesarse por cuestiones globales”.<sup>49</sup> Stackhouse insiste en que la teología pública debe ser una teología apologética que “precisa mostrar que puede formar, informar y sustentar la arquitectura moral y espiritual de una sociedad civil de modo que la verdad, la justicia y la misericordia sean más cercanas a las almas de las personas y a las instituciones de la vida común”.<sup>50</sup> La teología debe “ofrecer una propuesta razonable a la arquitectura moral y espiritual y al sistema de orientación interna de las civilizaciones”, y es “necesaria para explicar cómo y por qué la humanidad puede debatir estas preguntas últimas y mostrar por qué una explicación es más adecuada que otra”<sup>51</sup>. En términos de método, la teología

---

49 STACKHOUSE, Max L. Public Theology and political economy in a globalizing era; en: STORRAR, William F; MORTON, Andrew R. (Eds.). *Public Theology for the 21st century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London: T & T Clark, 2004(b). p. 179-194, ver p. 179: “*In brief, God is in globalization; and that is why theology must be public and interested in global issues.*”

50 STACKHOUSE, Max L. Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What’s the Difference? *Political Theology*, v. 5, n.3, p. 275-93, 2004 (a), p. 191: “*must show that it can form, inform, and sustain the moral and spiritual architecture of a civil society so that truth, justice and mercy are more nearly approximated in the souls of persons and in the institutions of the common life*”. Ibid., nota 2, Stackhouse distingue entre una definición “confesional” (*confessional*) de teología pública, que proclama su propia posición, pero dice que no puede ser comparada a otras; una definición “dogmática” (*dogmatic*) o “socioética” (*social-ethical*), que proclama sus dogmas en foros públicos, combinada con “la interpretación seleccionada de las cuestiones frente a la vida pública” (*selected reading of the issues before public life*); y una definición “apologética” (*apologetic*), que “puede ser mostrada como siendo tan razonable, ética y viable para un compromiso auténtico y autorizado como cualquier otra religión o filosofía conocida, y hasta indispensable para otras modalidades de discurso público” (“*can be shown to be, as reasonable, as ethical, and as viable for authentic, warranted commitment as any other known religion or philosophy and, indeed, indispensable to other modes of public discourse*”). Aquí tenemos una afirmación osada respecto de una interpretación teológica del mundo, ofrecida al discurso público y que afirma ir más allá de sus presuposiciones dogmáticas o confesionales específicas.

51 STACKHOUSE, 2007, p. 84, 113: “*to provide a reasonable proposal with regard to the moral and spiritual architecture and the inner guidance system of civilization, necessary in order to account*

pública debe ser “interpretativo-diagnóstica” (*interpretive-diagnostic*), “crítico-evaluativa” (*critical-evaluative*) y “prescriptivo-práctica” (*prescriptive-practical*). En términos de contenido, la contribución distintiva de la teología cristiana a la vida pública es:

el concepto de un Dios de gracia que creó el mundo e hizo a la humanidad a imagen del propio Creador, que providencialmente dio a la humanidad los recursos espirituales para formar y sustentar una sociedad civil viable en la historia, y que prometió salvar a la humanidad de nuestras traiciones a aquella imagen y a aquellos recursos apuntando a posibilidades más allá de la creación y de la historia, y que nosotros mismos no podemos realizar<sup>52</sup>.

La protología, la providencia y la escatología son, entonces, presentadas como fundamentos de la teología pública y comparadas con “las contribuciones de otras religiones”.<sup>53</sup> Para Stackhouse, la religión pertenece a la dimensión esencial de cualquier sociedad. No se trata solo de tener una fe para que los creyentes actúen en la sociedad, se trata de una comprensión específica para el funcionamiento de dicha sociedad como un todo. Para una sociedad global, por lo tanto, la religión global es necesaria. Aunque Stackhouse tenga el cuidado de no asumir esta religión simplemente como el cristianismo, prestando atención cuidadosa a la contribución de otras religiones (mundiales), no queda duda de que él ve en el cristianismo la religión más adecuada para

---

*for how and why humanity can debate such ultimate matters and give reasons as to why one account is more adequate than another.”*

52 Ibid., p. 115: “*the concept of a gracious God who created the world and made humanity in the very image of the Creator, who providentially gave humanity the spiritual resources to form and sustain a viable civil society in history, and who promised to save humanity from our betrayals of that image and those resources by pointing to possibilities beyond creation and history that we cannot ourselves accomplish.*”

53 STACKHOUSE, 2007, p. 116: “*the offerings of other religions*”.

servir como centro de una sociedad (civil) globalizada. Esta postura es cuestionable. Una cosa es ofrecer una interpretación teológica del mundo de hoy como una interpretación específica del mismo, en este caso una interpretación cristiana, y otra cosa distinta es ubicar a Dios en el mundo y sugerir el lugar central de la religión en la sociedad como el lugar más adecuado para ésta, tanto históricamente como en la actualidad. En tal caso, no se estaría encaminando Stackhouse aquí más a una religión pública, es decir, una religión que está presente e influye en el público -aun cuando enfatice el diálogo entre las religiones y la dimensión inter-religiosa, que a una teología pública, es decir, una reflexión humilde, específica y sugerente? En todo caso, estas reflexiones muestran la importancia de la *teología* para una teología pública, lo que analizaré a continuación.

*.. la religión pertenece a la dimensión esencial de cualquier sociedad. No se trata solo de tener una fe para que los creyentes actúen en la sociedad, se trata de una comprensión específica para el funcionamiento de dicha sociedad como un todo. Para una sociedad global, por lo tanto, la religión global es necesaria ...*

### 3. LAS REFERENCIAS TEOLOGICAS DE UNA TEOLOGÍA PÚBLICA

Los autores y autoras de la teología pública establecen conexiones con una serie de nociones de varias tradiciones específicas o comunes. D. Smit cita la noción calvinista de *gracia común* (*common grace*)<sup>54</sup>, desarrollada por el teólogo y político holandés Abraham

<sup>54</sup> SMIT, Dirkie. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 3-4, p. 431-454, 2007, p. 450ss.

Kuyper (1837-1920), de la que se valieron Stackhouse y otros<sup>55</sup>. Otra línea retoma el *tercer artículo* del Credo y habla de “el Espíritu en la teología pública” o de “la persona pública del Espíritu”<sup>56</sup>.

Común también es la referencia, particularmente entre teólogos reformados, al *triplex munus Christi* como profeta, sacerdote y rey, así como a otros elementos del *segundo artículo* del Credo.<sup>57</sup> *Obediencia* y *discipulado* también son razones para una teología pública, con todas las imperfecciones y ambigüedades comunes de la vida bajo el pecado y de las cuales la iglesia no está exenta:

La iglesia de Jesucristo es, de hecho, una iglesia humana de fracaso e infidelidad y, consecuentemente, ser iglesia pública y hacer teología pública pueden ser tareas exigidas no porque la iglesia sea perfecta, sino porque es obediente, llamada a ser un testimonio vivo de la bondad amorosa del Señor viviente, que se hizo carne por nosotros y por nuestra salvación.<sup>58</sup>

---

55 Cf. LUGO, Luis E. (Ed.). *Religion, Pluralism, and Public Life*. Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. La obra fue traducida al portugués: KUYPER, Abraham. *Calvinismo* [1931]. Trad. Ricardo Gouveia; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. Se trata de las *Stone Lectures* que Kuyper dictó en el Seminario Teológico de Princeton, en 1898.

56 BACOTE, Vincent E. *The Spirit in Public Theology*. Grand Rapids: Baker, 2005; cf. WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo* [1992]. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 232-279, esp. p. 289: “O Espírito Santo deve ser entendido inicialmente como a unidade multifacetada das perspectivas, das relações com Jesus Cristo e dos testemunhos vividos e falados a seu respeito. Neste sentido, o Espírito é uma unidade da qual participamos, que podemos ajudar a constituir. Ele é o âmbito de ressonância de Cristo. Ele é a pessoa pública, que corresponde ao indivíduo Jesus Cristo.”

57 Cf. STACKHOUSE, 2007, p. 93.

58 SMIT, 2007, p. 454: “*The church of Jesus Christ is indeed a human church of failure and unfaithfulness, and, therefore, being public church and doing public theology may be called for, not because the church is perfect, but because it is obedient; a living witness to the goodness and loving kindness of the living Lord, who became flesh for us and for our salvation.*”

Podemos considerar ahora los ensayos sobre la *teología trinitaria*, entre ellos el de Nico Koopman<sup>59</sup>, quien retoma la teología planetaria de Sallie McFague, insistiendo en la “dimensión pública de la fe trinitaria”, manteniendo unidos así a Dios y al mundo.<sup>60</sup> Lesslie Newbigin habló de la “Trinidad como verdad pública”, insistiendo que “la doctrina cristiana, con su modelo primordial en la doctrina de la Trinidad, debería desempeñar un papel explícito y vigoroso en el debate público que compone la vida del espacio público”.<sup>61</sup> Sin embargo, oponiéndose a las tesis del pensamiento ecuménico que señalan un cambio hacia un pensamiento más trinitario (Konrad Raiser), él critica a la iglesia porque “la Trinidad no puede ser verdad pública excepto en la medida en que la iglesia es fiel a su misión para con el mundo”.<sup>62</sup>

Yo mismo elaboré algunas reflexiones sobre la relevancia de la teología trinitaria para la ciudadanía, procurando evitar, sin embargo, analogías simples. Como características de Dios en cuanto Trinidad, fundamentales para que los seres humanos no solo coexistan sino interactúen en comunión y convivan, identifiqué la alteridad, la participación, la confianza y la coherencia.<sup>63</sup>

---

59 KOOPMAN, Nico. Public Theology in South Africa: A Trinitarian Approach. *International Journal for Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 2, p. 188-209, 2007.

60 Ibid., p. 205: *public dimension of Trinitarian faith*; cf. MCFAGUE, Sallie. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress, 2001.

61 “*The Trinity as Public Truth - Christian doctrine, with its prime model in the doctrine of the Trinity, ought to be playing an explicit and vigorous part in the public debate that makes up the life of the public square*”. NEWBIGIN, Lesslie. The Trinity as Public Truth. In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 1-8, ver p. 1.

62 Ibid., p. 8: “*the Trinity cannot be public truth except in the measure that the Church is faithful in its mission to the world*”

63 SINNER, Rudolf von. “A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade” – Trindade, igreja, sociedade civil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, a. 48, n. 2, p. 51-73, 2008.

Un primer aspecto central es la *alteridad*. La pluralidad implica diversidad, y la comunidad en una democracia es inconcebible sin el reconocimiento de la singularidad de cada miembro de la sociedad. Por eso, el respeto por la alteridad, el reconocimiento de la diferencia y el derecho a ser diferente son esenciales. En la teología latinoamericana, esto se originó entre las personas que estaban en contacto estrecho con los pueblos indígenas, pero ha recibido mayor atención en tiempos recientes. Una hermenéutica sensible al otro es necesaria para preservar la singularidad de cada persona y su derecho a la diferencia, incluyendo la diferencia religiosa. Ésta preserva el misterio y procura la comprensión, como acontece en la teología que procura develar y, al mismo tiempo, respetar el misterio de Dios como tri-úno, como unidad en la diferencia.

Un segundo aspecto es la *participación*. Este concepto es central para el discurso sobre la sociedad civil y la lucha por la ciudadanía. En términos de la teología trinitaria, el aspecto de la participación describe bien la idea de interpenetración, *perichoresis*. Un tercer aspecto es la necesidad de *confianza*. Dios visto como tri-úno puede ofrecer buenos motivos para confiar en la democracia; Dios preserva la continuidad en medio de situaciones históricas diferentes, altamente ambiguas y en donde Él se manifiesta a sí mismo, de forma más central en la cruz del Gólgota, y empodera a las personas a vivir su vida, procurando ser justas aun sabiendo que son irremediamente pecadoras. Finalmente, un cuarto elemento necesario es la *coherencia*: tener un proyecto para el conjunto de la sociedad y no solamente para sí mismo o para el propio grupo o inclusive, para la propia iglesia. Hablando teológicamente, insistir en Dios como Trinidad podría ayudar a impedir malentendidos restrictivos, como si Dios fuese solo Espíritu Santo y no también Hijo, hecho humano en Jesucristo, y Padre, como creador.

Este equilibrio de una unidad y diversidad en Dios tiende a fomentar la *koinonia*, término ecuménico central para designar la comunidad entre los diferentes miembros del cuerpo de Cristo.<sup>64</sup> En términos de la sociedad como un todo, esta integración de unidad y diversidad podría, bien lograda, ser una contribución importante de las iglesias a una sociedad pluralista.

*En términos de la sociedad como un todo, esta integración de unidad y diversidad podría, bien lograda, ser una contribución importante de las iglesias a una sociedad pluralista.*

Esto supone que los cristianos y las iglesias no procuren primordialmente obtener ventajas para sí mismos, sino que vean su misión como un testimonio de servicio (*diakonia*) para toda la sociedad. La dimensión pública de la iglesia forma parte de su misión, de su proclamación del evangelio a través de *koinonia*, *kerygma*, *martyria*, *diakonia* y *leitourgia*, cuya unidad puede ser demostrada en textos misioneros como Lucas 10 (envío de los 70) y Hechos 8 (bautismo del eunuco). Los dos relatos mencionados están, según mi comprensión, entre los más sugerentes para descubrir la finalidad y misión de la iglesia. En el relato de Hechos 8 sobre el bautismo del eunuco, Felipe se aproxima (*martyria*) y explica las Escrituras (*kerygma*), lo que resulta en su bautismo (*leitourgia*) e inclusión en la iglesia (*koinonia*). En el relato del envío de los 70 en Lucas 10, Jesús enfatiza el riesgo de la misión al afirmar que los discípulos son enviados como “corderos en medio de lobos” (*martyria*), y les prohíbe llevar cualquier cosa consigo. Ellos deben desear la paz a la casa en la que entraren, compartir cualquier comida que les fuese servida (*koinonia*), curar a los enfermos (*diakonia*) y, solo entonces, proclamar que “el reino de Dios se ha acercado” (*kerygma*). Lo que define a la

64 Cf. TILLARD, Jean-Marie R. *Koinonia*; en: LOSSKY, Nicholas et al. (Eds.). *Dicionário do Movimento Ecuménico*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 691-695.

iglesia define su misión, lo que define su misión define a la iglesia. Por lo tanto, una iglesia es misionera no como si eso fuese algo agregado a su naturaleza, sino como algo intrínseco a ella. Como lo indica el documento de la Comisión de Fe y Constitución sobre la *Naturaleza y misión de la iglesia*: “La misión de la Iglesia es servir a los propósitos de Dios, como una dádiva presentada al mundo, a fin de que todos puedan creer (Cf. Juan 17,21)”, y “la misión hace parte del propio ser de la iglesia”<sup>65</sup>. Como se indicó en la cita inicial de Melanchton: por su misericordia, Dios quiere que su doctrina sea predicada públicamente, “como está escrito en el Salmo: “por toda la tierra hace oír su voz” (Salmo 19: 1-5).

#### 4. LOS DIFERENTES PÚBLICOS DE LA TEOLOGÍA

Hay otro aspecto que necesita ser destacado en términos de *los públicos* de la teología o, más precisamente, los públicos a los cuales la teología responde, a saber, la sociedad, la academia y la iglesia.<sup>66</sup> David Tracy presupone que “cada teólogo, por el solo hecho de hablar o escribir, reivindica atención”. Se trata de la

Reivindicación por una respuesta pública portadora de sentido y verdad sobre las cuestiones más serias y difíciles, tanto a nivel personal como comunal que cualquier ser humano o sociedad humana deben enfrentar: ¿tiene la existencia un sentido último? ¿Es posible encontrar una confianza fundamental en medio de los miedos, las ansiedades y el terror de la existencia? ¿Es posible reconocer alguna realidad, alguna fuerza, precisamente

65 CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *A natureza e a missão da Igreja: um passo rumo a uma declaração conjunta* [2005]. Trad. Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2009. § 34s.

66 TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo* [1981]. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 19-72.

una que hable una palabra verdadera y en la que se pueda confiar? Las religiones se levantan y dan respuestas a estas preguntas fundamentales de sentido y sobre la verdad de nuestra existencia, tanto en cuanto seres humanos solitarios, como en sociedad, en la historia y en el cosmos.<sup>67</sup>

Al describir diferentes públicos, es decir, diferentes audiencias, a las cuales la teología responde, Tracy se refiere explícitamente a los textos de Marty sobre la religión pública y la teología pública. Él habla de la sociedad, de la academia y de la iglesia. La *sociedad* está, más allá de ello, subdividida en tres ámbitos: la estructura tecno-económica, la comunidad política y la cultura. Para Tracy, “aunque los teólogos en particular [sería más preciso decir: determinados teólogos – *particular theologians*], estén o no explícitamente involucrados en las tareas de la ciudadanía responsable en una sociedad tan compleja, ellos están claramente afectados por los papeles específicos en esa sociedad”.<sup>68</sup>

Tracy discute la ausencia –supuesta o real– de la religión y la teología en estos ámbitos y entonces afirma que “si cualquier ser humano, cualquier pensador religioso o teólogo produce alguna expresión clásica del espíritu humano en un momento particular dentro de una tradición particular, esa persona revela posibilidades permanentes para la existencia humana tanto a nivel personal como comunal. Cualquier clásico [...] siempre es público, jamás privado”.<sup>69</sup>

La *academia* es cuestionada actualmente como locus – o no– para la teología. La crítica hecha tanto por otras disciplinas de la academia

---

67 Ibid., p. 21.

68 Ibid., p. 28s.

69 Ibid., p. 41.

como por las iglesias, afirma que la teología es siempre confesional y pertenece rigurosamente a las iglesias y sus instituciones, no a la universidad secular.<sup>70</sup> Inversamente, Tracy cree que “la teología pertenece claramente a la universidad moderna como una disciplina académica”.<sup>71</sup> Nygren, Ebeling, Pannenberg, Küng, Kaufman, Metz fueron parte, como teólogos de universidades, “de la construcción de propuestas en favor del carácter totalmente público e integralmente académico de la teología en el contexto de la universidad moderna, y del debate interno sobre el carácter de toda disciplina académica”.<sup>72</sup> De igual modo que las ciencias humanas y sociales, sin embargo, la teología debe contentarse actualmente con su status de disciplina “difusa” o “supuesta”, en contraposición a una disciplina “compacta”, usando los criterios de Stephen Toulmin.<sup>73</sup> En todo caso, la teología debe corresponder a “los rigurosos patrones de la academia contemporánea. [...] La teología sustenta el valor público tanto de la academia como de la sociedad al permanecer fiel a su propia demanda interna –la publicidad”.<sup>74</sup> En cuanto a la iglesia, ésta es sociológicamente “una asociación voluntaria y uno de los públicos de toda [sería más correcto decir: de cada –*of every theology*] teología”.<sup>75</sup> Tracy enfatiza que tanto la iglesia como “el mundo” deben ser comprendidas

---

70 Entre los críticos teológicos, más recientes que el libro mismo de Tracy, se pueden citar Stanley Hauerwas, John Milbank y Alasdair MacIntyre.

71 TRACY, 2006, p. 45.

72 Ibid., p. 46.

73 Las disciplinas “difusas” y “supuestas” presentan “falta de un sentido claro de direccionamiento como disciplinas” y de una “organización profesional adecuada para la discusión de los [sería más correcto decir: de – *of new results*] nuevos resultados”; TRACY, 2006, p. 48. Él cita a TOULMIN, Stephen. *Human Understanding*. v. 1, Princeton: Princeton University Press, 1972.

74 TRACY, 2006, p. 53.

75 Ibid., p. 55.

como realidades sociológicas y como realidades teológicas en la medida en que, por lo general, la primera es entendida meramente como realidad teológica, y la última meramente como realidad sociológica. Él está consciente del papel diferente que la teología desempeña en las diferentes tradiciones eclesíásticas, así como en diferentes contextos, refiriéndose explícitamente a la “teología ‘política’ euro-estadounidense y a la teología latinoamericana ‘de la liberación’”.<sup>76</sup> Por lo tanto, los teólogos y teólogas deben “explicar las estructuras básicas de plausibilidad de los tres públicos, mediante la formulación de argumentos de plausibilidad y criterios de adecuación como modelo teológico general para las discusiones sobre conflictos aparentes o reales respecto de cuestiones particulares” y “dar continuidad y recuperar los recursos clásicos de la tradición de la iglesia en aplicaciones genuinamente nuevas para el día de hoy”.<sup>77</sup>

Max Stackhouse viene afirmando que la *economía* debe ser incluida como cuarto socio “en un área que históricamente ha sido considerada como asunto de interés en el ámbito doméstico [...] pero las instituciones y prácticas domésticas [...] comenzaron a trascender el control de cualquier familia o casa real y de cualquier estado nacional, y actualmente están cada vez más localizadas en la corporación moderna”.<sup>78</sup> En el mundo globalizado de hoy, la economía se ha convertido en un “ámbito público cada vez más independiente, que aporta millones para las clases medias

---

76 Ibid., p. 66; cf. MARTINEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.

77 TRACY, 2006, p. 71.

78 STACKHOUSE, 2007, p. 110: “an area [which] was historically presumed to be a matter of concern to the household [...] but economic institutions and practices have [...] begun to transcend the control of any familial or royal household and of every nation state, and are now increasingly located in the modern corporation.”

y deja algunos detrás”.<sup>79</sup> Parece darse una cierta contradicción aquí, en la medida en que él también incluye la economía en la sociedad civil, siguiendo en este aspecto a Hegel y Locke contra Habermas –y, además, junto con él, a la corriente fundamental de pensadores brasileños en esta campo.<sup>80</sup> Ella podría, por lo tanto, ser subsumida bajo la “sociedad” como un público.<sup>81</sup> Pero Stackhouse tiene razón ciertamente, al destacar la importancia de la economía para una teología pública y para un diálogo competente, crítico y constructivo con sus líderes –y, además, con los trabajadores, accionistas y partes interesadas– con el fin de promover un cambio efectivo. La crítica unilateral de la teología de la liberación impidió ese diálogo en lugar de promoverlo, mientras que las asociaciones empresariales evangélicas parecen haberse apropiado de ese campo en Brasil y en América Latina. Si bien es cierto hay un involucramiento mayor de los teólogos brasileños no solo con la economía como materia de estudio, sino también con los responsables de ella, ésta sigue siendo una necesidad no atendida.<sup>82</sup>

---

79 Ibid.: “*increasingly independent public realm pulling millions into the middle classes, and leaving some behind*”; Considerando los datos económicos citados en IA, tiendo a ser menos entusiasta que Stackhouse y a substituir “algunos” por “muchos” o, por lo menos, “un número considerable”. Pero él tiene razón al decir que nunca antes tantas personas ascendieron a la clase media.

80 Cf. el texto de esta colectánea, presentada como ponencia principal en el *Simpósio Internacional de Teologia Publica na América Latina*, São Leopoldo/RS, el 4 de julio de 2008.

81 Es verdad que, en: STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, v. 54, n. 2, p. 165-179, 1997, p. 166, este autor habla del “público político” (*political public*) en contraposición al “público económico” (*economic public*), y no de sociedad y economía, pero vincula el público político explícitamente a la sociedad civil.

82 Importante excepción a esto son los estudios de Jung Mo Sung, en diálogo con Franz Hinkelammert y Hugo Assmann: SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias* [1994]. 2. ed. São Paulo: Editorial, 2010.

Aparte de esto, Stackhouse (como lo ha hecho Tracy a su manera) va más allá de una afirmación sociológica al correlacionar estos cuatro públicos con la santidad (el “público religioso auténtico”), la justicia (el público político), la verdad (el público académico) y la creatividad (el público económico).<sup>83</sup>

Una teología pública tiene, pues, socios razonablemente identificables para su diálogo, para hablar y para escuchar. Como las iglesias, hablando sociológica y jurídicamente, forman parte de la sociedad civil (aunque con un *status* especial), es allí que su principal acción debería estar situada. Tanto el diálogo directo con el gobierno, tradicionalmente practicado por la Iglesia Católica Romana y por otras iglesias, especialmente la Iglesia Universal del Reino de Dios, como la abstención del ámbito público mediante el retiro a lugares separados “fuera de este mundo” o mediante la separación entre el ámbito espiritual y el secular, significan escapar de una teología pública adecuada que asume su propia misión y no huye del diálogo con otras posiciones y organismos que no son iglesias.

## CONCLUSIÓN

Como el discurso brasileño y latino-americano sobre la teología pública está apenas comenzando, me permito resumir mis ideas bajo la forma de tesis, señalando que mi visión es parte imprescindible de una teología pública. Pienso que tal teología atenderá tanto la catolicidad como la contextualidad de la teología, es decir, la identidad cristiana como su relevancia contextual.<sup>84</sup>

1. Teología cristiana y *teología pública conforme su propia pretensión*. Jesús habló siempre en público, conforme declaró al sumo

---

83 Ibid., p. 166: *authentic religious public*.

84 Sobre esto, ver SINNER, 2007, p. 87-118.

sacerdote: “Jesús le respondió: «He hablado abiertamente ante todo el mundo; he enseñado siempre en la sinagoga y en el Templo, donde se reúnen todos los judíos, y no he hablado nada a ocultas.” (Juan 18:20 B)).<sup>85</sup>

Habló “abiertamente”, con *parrhesia*. La historia mostró el riesgo real implicado en ello. De acuerdo a Michel Foucault, el *parrhesiastes*, aquella persona que habla con *parrhesia* no dice solo lo que piensa abiertamente, sino que dice algo que es peligroso para ella y que conlleva el riesgo de ser castigada por ello.<sup>86</sup> En el caso de Jesús, él fue sometido a un castigo público al ser crucificado. Muchos otros cristianos lo siguieron hasta que el cristianismo se convirtió en religión pública a partir de los emperadores Constantino y Teodosio, en el siglo IV. Pero también dentro del cristianismo siempre hubo personas que hablaron con *parrhesia*, entre los cuales me permito destacar a Martín Lutero, quien, al mostrar firmeza en su defensa del evangelio -según él lo entendía, fue reconocido como héroe por unos y combatido como hereje por otros. El culto cristiano es público, a saber la proclamación de la buena nueva del Evangelio. Esta proclamación es misión de la Iglesia (Mateo 28:19s.) e incluye no solo palabras, sino acciones, conforme a lo que hemos afirmado anteriormente. Hacia adentro y hacia afuera, la tarea de la teología es proclamar con franqueza lo que es propio de la fe cristiana y luchar por el bien común, hablando especialmente en aquellos momentos en que muchos callan por oportunismo.

---

85 Cf. STEGEMANN, Ekkehard W. “Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen“: Jesus und die Öffentlichkeit. In: *Glaube und Öffentlichkeit*: Jahrbuch für Biblische Theologie. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, v. 11, 1996, p. 103-121.

86 FOUCAULT, Michel. *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia*, Berkeley-Vorlesungen 1983, ed. Joseph Pearson, trad. Mira Köller, Berlin: Merve, 1996. p. 11. [Versión en portugués; FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011].

2. La Teología pública está identificada con una comunidad religiosa, en nuestro caso *las iglesias y grupos cristianos*, si bien no se restringe a ellas. En la comunidad eclesial se puede aprender, ensayar y discutir el comportamiento social. Esta contribución para la convivencia se entiende más allá de sus límites. De esta forma, ella participa en el discurso público. El diálogo que las iglesias y los grupos eclesiales pueden llevar a cabo con otros grupos de la sociedad y también con otras religiones, debe reflejarse también en su autocrítica. Esta articulación dialógica y reflexiva tiene su lugar, no exclusiva pero especialmente en el ámbito de la teología académica.

Por lo tanto, importa que la teología académica adquiera conocimientos y competencias también en otras áreas del saber, como la sociología, el derecho y la ciencia política. Por otra parte, ella también puede exigir que sus socios en este diálogo procuren también adquirir una comprensión adecuada de la teología. La teología pública no milita nunca sólo por el bien de la propia iglesia, o del grupo en sí o sus intereses, sino también por los derechos de otras comunidades religiosas, inclusive cuando parece inoportuno.

3. En la medida en que la teología se ocupa centralmente con Jesús, el Cristo, el hijo de Dios que se hizo ser humano, ella responde a la iglesia, a la universidad y a la sociedad, *quién es este Jesucristo, quién es este Dios*. Esta fue y es la pregunta que hizo necesaria una redefinición en muchos lugares del mundo: No es un Dios que quiera la separación de las razas en un sistema de *apartheid*, sino uno que creó la pluralidad de los seres humanos y los confió a la convivencia en paz. No es un Dios de personas ricas y exitosas solamente, sino un Dios especialmente de los pobres: un Dios cuyos rostros se hacen visibles en los rostros de aquellos que nadie más quiere ver. El hecho de la encarnación es, conforme a la carta de Pablo a los Filipenses, una encarnación como vaciamiento, como *kenosis*. Él fue obediente hasta la muerte

en la cruz. El escándalo de la cruz muestra a un Dios que es fuerte en la debilidad. De acuerdo con Jürgen Moltmann no se trata tanto de un evento salvífico, como de una revelación: “La *kenosis* de Dios en la cruz de Cristo revela a Dios [...] como evento trinitario, cuya esencia consiste en el amor que sufre.”<sup>87</sup> Por eso, la teología tiene razón al comprender su mensaje como una contribución al discurso público. Ella puede dejar de lado la búsqueda del poder y desarrollar su contribución específica teniendo en cuenta el bien común. Así, la teología pública es una teología kenótica, modesta y auto-crítica pero no solo por razones sociológicas o jurídicas, sino teológicas.

4. Finalmente, la teología pública *mantiene la sensibilidad de la teología para los problemas ligados al bien común*, y para los cuales son posibles contribuciones a partir de la fe cristiana. En este sentido, tematiza el pluralismo religioso y la presencia de comunidades religiosas en el espacio público; sus derechos y deberes en el ámbito de la libertad religiosa y en el estado secular de derecho; la existencia y modalidad de enseñanza religiosa en escuelas públicas, y también –y no menos importante, la situación económica y social de aquellos que más sufren.<sup>88</sup> Este es el sentido continuo e irrenunciable del descubrimiento central de la teología de la liberación en América Latina: la opción por los pobres.

---

87 Apud DABNEY, Lyle. Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. p. 61: *Die Kenosis Gottes am Kreuz Christi offenbart Gott [...] als trinitarisches Geschehen, dessen Wesen in der leidenden Liebe besteht.*

88 Cf. también las cinco directrices de BEDFORD-STROHM, Heinrich. Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft; en: GABRIEL, Ingeborg (Org.). *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Mainz: Grünewald, 2008. p. 340-366, ver p. 346-350, a saber: 1. El hablar de la Iglesia requiere estar fundamentado en su tradición; 2. precisa ser bilingüe, es decir, compatible hacia afuera con la razón pública; 3. ser adecuado al asunto y, por lo tanto, interdisciplinario; 4. tener carácter crítico-constructivo y 5. localizarse en un contexto global y ecuménico. Más recientemente, se viene añadiendo el tema del carácter profético como una sexta directriz.



# El público en la teología pública: secularización, esfera pública y relacionamiento entre religión, Estado y sociedad

*Es posible respetar la fe sin compartirla,  
se puede creer simultáneamente en Dios y en la razón  
si presuponemos una imagen de nuestra cultura  
que posee más de una dimensión.*

(Udo di Fabio).<sup>1</sup>

**E**l lugar de la religión en la esfera pública está en la mira, tanto en América Latina como en muchos otros países. Por una parte, hay una creciente investigación frente a

---

<sup>1</sup> En este caso y en los siguientes, las traducciones son propias. “Man kann Glauben respektieren ohne ihn zu teilen, an Gott und Vernunft kann auch zugleich geglaubt werden, wenn ein Bild unserer Kultur zur Grunde liegt, das mehr als nur eine Dimension besitzt“; DI FABIO, Udo. *Gewissen, Glaube, Religion*. Wandelt sich die Religionsfreiheit? 2. ed. ampl. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2012, p. 12. Udo Di Fabio es profesor de Derecho Público en la Universidad de Bonn y Miembro del Tribunal Federal Constitucional, que es el tribunal supremo de Alemania.

la (para muchos) sorprendente permanencia de la religión en el espacio público. Se esperaba que la combinación de secularización y modernización sería cuasi natural, y la religión iría así a replegarse progresivamente al ámbito meramente privado, o quizás incluso a desaparecer. En Europa Occidental, esto se confirmó hasta cierto punto. En Alemania, por ejemplo, a pesar de que dos tercios de la población confiesan pertenecer a una comunidad religiosa, mayormente evangélica (luterana, reformada o unida) o católica romana, es notable la distancia del resto de la población respecto de las instituciones religiosas. En el territorio de la antigua República Democrática Alemana (DDR), las personas sin religión aumentaron a un 68% de la población; en Alemania Occidental, solo un 15%.<sup>2</sup> Las razones para ellos son muchas. Se percibe, tanto en Occidente como en Oriente, una tendencia que va desde la indiferencia religiosa ligada al deseo de evitar el pago del impuesto eclesiástico, hasta una profunda decepción frente a los escándalos públicos como el caso de los sacerdotes pedófilos, revelados en los últimos años, pasando por la situación demográfica (tasa de natalidad muy baja). También vale recordar que se viene dando desde la Ilustración del siglo XVIII, un creciente distanciamiento de las iglesias por parte de los intelectuales. En el Oriente, es claro que el socialismo marginaba donde podía, la religión. Pero esto no explica por sí solo por qué razón la secularización de la sociedad fue tan profunda. El estudio “Religionsmonitor 2008”,<sup>3</sup> que investigó no solamente la pertenencia formal, sino también la creencia y práctica religiosa individual, confirmó que la mayor parte de las personas sin religión en Alemania era *de facto* no religiosa —en claro contraste con el 8% de las personas sin religión en Brasil,

---

2 GABRIEL, Karl. Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland; en: BERTELSMANN STIFTUNG: *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 76-84, ver p. 78.

3 BERTELSMANN STIFTUNG. *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

que en su gran mayoría tienen creencias religiosas, pero no pertenecen a ninguna institución religiosa. Parafraseando a Max Weber, podemos decir que, en Alemania, las personas sin religión no tienen, realmente, ninguna “musicalidad religiosa”.

*...lejos de ser un artículo de exportación del occidente capitalista, un vestigio del imperialismo euro-americano, la cristiandad echó raíces en el Tercer Mundo y el futuro de la religión se sitúa en el Sur Global..*

Sin embargo, esto no es así en toda Europa, mucho menos en los Estados Unidos, África, o América Latina. Incluso en Asia, dominada por religiones antiguas, aparte del Islam, está creciendo también el cristianismo, al menos en números absolutos. En sus valiosos escritos, el historiador Philip Jenkins afirmó que “lejos de ser un artículo de exportación del occidente capitalista, un vestigio del imperialismo euro-americano, la cristiandad echó raíces en el Tercer Mundo y el futuro de la religión se sitúa en el Sur Global”.<sup>4</sup> Por consiguiente, el centro gravitacional<sup>5</sup> del cristianismo se desplaza hacia el Sur, donde se encuentra en franco progreso y ya superó numéricamente el cristianismo del Atlántico Norte. En 1910, más del 80% del cristianismo vivía en Europa y en América del Norte; hoy es solamente alrededor de un 40%. En África, el porcentaje de cristianos en relación con la población aumentó de un 9,4% en el año 1910 a cerca de un 50% hoy día. Dos tercios de todos los cristianos viven hoy en el hemisferio Sur. Hoy hay más cristianos

4 “far from being an export of the capitalist West, a vestige of Euro-American imperialism, Christianity is now rooted in the Third World, and the religion’s future lies in the global South”; JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Ed. Revised and enlarged edition. New York: Oxford University Press, 2007, p. xi.

5 Cf. sobre esto JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

hablando chino que alemán.<sup>6</sup> Brasil, por su parte, es el país con mayor número de católicos en todo el mundo. Al mismo tiempo, es el país con un mayor número de pentecostales. En su totalidad, Brasil tiene el segundo porcentaje mayor de cristianos en el mundo, detrás solo de los Estados Unidos.<sup>7</sup>

Por lo tanto, la combinación de secularización y modernización no se convirtió, como se tenía previsto, en la razón de una privatización completa o en la desaparición de la religión.<sup>8</sup> Eso sí, están ocurriendo cambios en el campo religioso como lo muestra una vasta literatura sociológica y antropológica.<sup>9</sup> Conforme a la reciente investigación de la entidad Latinobarómetro, Costa Rica tuvo una marcada disminución del número de católicos (del 81% en 1996 a un 62% en 2013), y un aumento de evangélicos (de un 9 a un 21% en el mismo período). En otras palabras: el catolicismo ya no es más tan dominante como lo fue, esto en un país en el cual la religión Católico-Romana es la religión del estado.<sup>10</sup>

---

6 Según JOHNSON; ROSS, 2009, p. 225, el número de cristianos de habla alemana es de 47.444.000, mientras que el de cristianos de habla china o mandarín es de 88.673.000 (en el año 2010).

7 Sobre este último dato, ver el cuadro de JENKINS, 2007, p. 104. Sobre el asunto en general, ver SINNER, Rudolf von. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio à teologia sistemática, in: *Estudos Teológicos*, vol. 51, n. 1, p. 38-62, 2012.

8 Ver CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994; JOAS, Hans. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2. ed. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013.

9 Ver BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Onaide; SINNER, Rudolf von. Conversão ou Trânsito Religioso?; en: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: Desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 231-268.

10 Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, Documento vom 16. April 2014, <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>, consultado el 21.4.2014. p. 11.

Es claro que el supuesto vínculo entre secularización y modernización depende de la definición de estos dos conceptos. En esta conferencia, me voy a concentrar en el concepto de secularización. Sobre modernización, diré apenas que se convirtió ya en parte del sentido común: que tenemos hoy modernidades, en plural, y no un modelo único de modernidad, o un proceso de modernización.<sup>11</sup>

Desarrollaré mi tema de hoy en cinco pasos: 1) Definiré el concepto secularización; 2) analizaré el concepto de esfera pública y cómo las religiones se incluyen dentro de ella en una sociedad “post-secular” como diría Habermas, mostrando incluso algunas áreas de conflicto; 3) pasaré a abordar el concepto de ciudadanía, central para la democracia posterior al régimen militar en Brasil; 4) mostraré luego cómo tres iglesias cristianas representativas vienen contribuyendo efectivamente para la ciudadanía en Brasil; y 5) concluiré con algunas consideraciones sobre una teología de la ciudadanía desde una perspectiva protestante, especialmente, aunque no exclusivamente, luterana.

## 1. EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

El origen del término se encuentra en el derecho canónico: alude a la transferencia de un religioso, miembro de un convento o un monasterio, al clero diocesano. Imaginemos la salida de la vida contemplativa, representada por el monasterio, para el mundo, *Saeculum*, donde el sacerdote comenzaba a moverse entre el pueblo. Posteriormente, el término migró para el derecho eclesiástico público, refiriéndose a la transferencia de un

---

11 Cf. EISENSTADT, Shmuel N. *Múltiplas modernidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007; SOUZA, Eneida Maria de; MARQUES, Reginaldo (Orgs.). *Modernidades alternativas na América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

*En distintos momentos históricos, Friedrich Gogarten y Harvey Cox señalaron la secularización como una consecuencia lógica del propio cristianismo.*

patrimonio eclesiástico para el estado. En esta línea, adquirió las connotaciones sociales y culturales de un proceso de reducción de influencia de la iglesia en el estado y en la sociedad, en la medida en que una opción religiosa se tornó libre y facultativa, y los fundamentos del estado y de la sociedad vinieron a ser considerados seculares, libres de base religiosa. En buena medida, el propio cristianismo, especialmente el protestante, contribuyó para tal proceso. Cito como ejemplo el famoso enunciado del jurista protestante holandés Hugo Grocio, que dice que el derecho tenía que ser formulado *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiese. En distintos momentos históricos, Friedrich Gogarten y Harvey Cox señalaron la secularización como una consecuencia lógica del propio cristianismo.<sup>12</sup> Del lado católico, Leonardo Boff señaló la iglesia como un sacramento en el horizonte de la experiencia del mundo.<sup>13</sup> Conviene recordar, como hace el antropólogo Talal Asad, que “lo secular” formaba parte de un discurso teológico, en tanto “lo religioso” o “la religión” es, como concepto universal y globalizado, una construcción de la modernidad secular occidental.<sup>14</sup>

12 Ver GIBELLINI, Rosino. Teologia da secularização; en: *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 123-151.

13 BOFF, Leonardo. *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972; ID. A Igreja no processo da libertação: uma nova consciência e etapas de uma práxis; en: *Teologia do cativo e da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 253-275.

14 ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 192, citado por CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Trad. Rolf Schieder. Berlin: Berlin University Press, 2009, p. 85; cf. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, especialmente la parte I sobre la epistemología de la ciencia de la religión.

El teólogo católico y sociólogo José Casanova distingue tres teorías de la secularización que pueden o deben ser verificadas empíricamente, sin estar necesariamente entrelazadas.<sup>15</sup> Así, secularización sería: 1) una teoría de la diferenciación institucional de las esferas seculares (estado, economía, ciencia) de instituciones y normas religiosas; 2) una teoría del declive de convicciones y prácticas religiosas conforme a un grado de modernización; 3) una teoría de la privatización de la religión como presupuesto de una política moderna, secular y democrática.

De estas, la primera es cuestionada, por lo menos en el mundo occidental. Existe un cierto consenso de que el estado precisa mantener un grado de neutralidad e isonomía en relación con las comunidades religiosas sin que esto, necesariamente, signifique ser antirreligioso. Sin embargo, la tercera teoría, que implica que solamente un estado no religioso podría ser moderno, secular y democrático, es empíricamente engañosa. Persisten, también en el mundo occidental, estados con religiones oficiales –como el Reino Unido, Dinamarca y Noruega. Estos estados tienen, con todo, poblaciones muy distantes de la práctica religiosa tradicional, y no hay duda alguna de que sean estados democráticos. Hay, eso sí, una tendencia de *disestablishment*, como ocurrió en los últimos años en Suecia que es, como todos los países escandinavos, de tradición predominantemente luterana. Pero el hecho de existir una religión oficial, no ha impedido el alejamiento de la población de la religión, especialmente de la religión oficial, en porcentajes semejantes al de las pérdidas de la Iglesia Católica en los países de América Latina. De ninguna manera, el estatus legal de esas iglesias ha impedido la democracia, mucho menos la modernidad. En cuanto a la segunda teoría, del declive de la religión en el proceso de la modernización, ella es cuestionada, como mencioné anteriormente.

---

15 CASANOVA, 2009, p. 83-119.

## 2. LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Interesa no restringir la reflexión sobre el lugar de la religión a su relación con el estado meramente, sino verla también en su relación con la sociedad. El teólogo de Princeton, Max Stackhouse, uno de los más prolíficos defensores de una teología pública, defiende la continua centralidad de la religión para cualquier sociedad, no obstante, la ubica dentro de un pluralismo religioso y en una sociedad civil, y no como una asociada monolítica del estado.<sup>16</sup> Desde otra perspectiva, liberal y secular, el filósofo alemán Jürgen Habermas, viene formulando el concepto de esfera pública,<sup>17</sup> que abarca el espacio entre el mundo de la vida, podríamos decir lo cotidiano, y el sistema político. Es una esfera de iniciativa privada, aunque de alcance público, basada en la acción comunicativa y

---

16 STACKHOUSE, Max. *Globalization and Grace*. God and Globalization vol. 4 New York: Continuum, 2007; Id. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global; en: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 37-51; PAETH, Scott R.; BREITENBERG Jr., E. Harold; LEE, Hak Joon (Orgs.). *Shaping Public Theology: Selections from the Writings of Max L. Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

17 En su libro clásico HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* [1962]. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984; Habermas trata esta configuración, a partir del siglo XVII, y de la decadencia, a partir del siglo XIX, de la esfera pública burguesa en Inglaterra, Francia y Alemania, debido a la expansión del mercado capitalista. El público pasa de ser un público “pensador de cultura” (*kulturräsonierenden*) a un público “consumidor de cultura” (*kulturkonsumierenden*), influenciado por los medios de comunicación masiva; ibid. p. 189ss. En el nuevo prefacio a la edición alemana, Habermas reconoce, sin embargo, la existencia de una esfera pública plebeya, como también el hecho de que su valoración de la inercia de una sociedad de masas ha sido demasiado pesimista: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. p. 21.

en argumentos racionales y seculares.<sup>18</sup> En esta visión, la sociedad civil sirve como “una caja de resonancia” para las inquietudes y sugerencias del mundo y de la vida, y las enmarca dentro del sistema político.<sup>19</sup> Para Habermas, esta esfera pública es un espacio comunicativo, discursivo y no deliberativo, en donde las decisiones y acciones de transformación son propias del sistema político, a saber, del gobierno, de la administración, del poder legislativo y del poder judicial; esta restricción es cuestionada por autores latinoamericanos.<sup>20</sup> La esfera pública es “una red adecuada para una comunicación de contenidos, puntos de vista y opiniones”, que filtra y sintetiza flujos comunicativos de lo cotidiano “a punto de condensarse en opiniones públicas ligadas a temas específicos”.<sup>21</sup>

*En esta visión, la sociedad civil sirve como “una caja de resonancia” para las inquietudes y sugerencias del mundo y de la vida, y las enmarca dentro del sistema político.*

18 Ver HABERMAS, Jürgen. *Teoría do agir comunicativo* [1981]. 2 vols. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

19 HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 436.

20 Así, por ejemplo, el cientista político Leonardo Avritzer habla de “participatory publics”, en una esfera pública también deliberativa y no solamente discursiva: AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2002; cf. también JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: PPG-EST, 2011.

21 HABERMAS, 1994, p. 436; traducción según JACOBSEN, Eneida. Wann wird Argumentation zu Ausschließlichkeit? Über den habermasschen Begriff der Öffentlichkeit und die Kritik von Iris Young; en: GMAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Orgs.). *Verändern Gender-Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potenzial eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt: Peter Lang, 2014 [en prensa]. Agradezco a Eneida por haber puesto a mi disposición su manuscrito.

*El estado no puede desanimar a los creyentes ni a las comunidades religiosas a que ellos se manifiesten también, “en cuanto tal”, de forma política, porque no puede saber de antemano si la prohibición de tales manifestaciones no estaría privando a dicha sociedad, al mismo tiempo, de importantes recursos para la creación de sentido...*

En cuanto a la religión, Habermas continúa defendiendo que es preciso traducir, en la esfera pública, argumentos religiosos en argumentos seculares al servicio del discurso público que es caracterizado, en primer lugar, por la plausibilidad de sus argumentos y por un procedimiento correcto que garantice la participación de todos y todas, permeado por lo tanto por la noción de “lo justo”, dispensando la noción de “bien”. Con todo, desde el año 2001 se viene hablando de una sociedad “post-secular” que “postula la persistencia de comunidades religiosas en un ambiente que continúa secularizándose”.<sup>22</sup> En ésta, las religiones deberán cumplir tres

condiciones: 1) asimilar la existencia del pluralismo religioso, la convivencia con otras religiones; 2) reconocer la autoridad de las ciencias como detentoras del monopolio de conocimiento sobre el mundo; y 3) reconocer el estado constitucional de derecho, basado en un orden moral secular. Dados estos presupuestos, Habermas reconoce que “el sentido común, democráticamente esclarecido, no es un concepto singular, sino que describe la constitución mental de una esfera pública, compuesta por una *pluralidad de voces*. En estos asuntos, las mayorías seculares no deben llegar a conclusiones antes de escuchar atentamente las objeciones de aquellos entre sus oponentes, que se sientan vejados y agraviados en sus convicciones religiosas.”<sup>23</sup> Para Habermas, el “estado liberal

22 HABERMAS, Jürgen. Fé e saber [2001]. En: *O Futuro da Natureza Humana*. Trad. Karinna Jannini, revisão Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 135-154, ver p. 139.

23 HABERMAS, 2004, p. 146.

posee [...] tanto un interés en la liberación de voces religiosas en el ámbito de la esfera pública política, como en la participación política por parte de organizaciones religiosas. El estado no puede desanimar a los creyentes ni a las comunidades religiosas a que ellos se manifiesten también, “en cuanto tal”, de forma política, porque no puede saber de antemano si la prohibición de tales manifestaciones no estaría privando a dicha sociedad, al mismo tiempo, de importantes recursos para la creación de sentido”.<sup>24</sup> Así, con cautelas y restricciones, pero con una actitud mucho más positiva que antes, Habermas acoge la contribución de personas creyentes y comunidades religiosas dentro de la esfera pública. Sin embargo, ésta es una relación que continúa siendo conflictiva. Al dar dos ejemplos concretos, vuelvo al contexto brasileño, pero imagino que existen discusiones semejantes en otros países de América Latina.

El día 6 de marzo del 2012, el Tribunal de Justicia del Estado de Río Grande do Sul, determinó, por unanimidad, el retiro de crucifijos de los espacios de justicia en el Estado de Río Grande.<sup>25</sup> No era una novedad la polémica acerca de la presencia de símbolos religiosos, es decir de crucifijos, en espacios públicas como tribunales, hospitales, escuelas, etc. La novedad consistía en la decisión en

---

24 HABERMAS, Jürgen. Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos; en: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* [2005]. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 129-167, ver p. 148.

25 “TJ determina retirada dos crucifixos dos prédios da Justiça gaúcha”, *Zero Hora* online del 6 de marzo de 2012, disponible en <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2012/03/tj-determina-retirada-dos-crucifixos-dos-predios-da-justica-gaucha-3686238.html> (consultado el 12 de marzo 2012). Aprovecho aquí libremente mi texto SINNER, Rudolf von. Teología pública no Brasil: um primeiro balanço. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia pública – desafios teológicos e éticos*. Teologia pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 13-38.

favor de su retiro, así como el grupo que planteó esta petición: no fueron grupos secularistas o ateos confesamente organizados, sino la liga brasileña de lesbianas. Aun en diciembre, el Consejo de la Magistratura del Tribunal de Justicia había rechazado esta petición, aduciendo que “no representa una postura sesgada y que la presencia de los crucifijos rinde homenaje a la religiosidad, independientemente de cualquier credo”.<sup>26</sup> Sobre la presencia o no de crucifijos en espacios de poder público se plantea, por lo tanto, la cuestión de qué es, al final, lo que éstos representan: 1) ¿Son una tradición cultural del estado, del país? Si es así ¿a quién hacen mal?; 2) Por otra parte ¿Son símbolos de una religión específica? ¿Si es así, por qué están allí, en un Estado cuya constitución declara que “está prohibida a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios: I) establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlos, obstaculizar su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, salvo la colaboración de interés público, en la forma de la ley” (Art. 19)? O ¿Son, todavía, como sugiere una decisión inicial del Tribunal de Justicia del estado de Rio Grande do Sul, símbolos de una religión general, de una invocación de trascendencia semejante a la invocación de “protección de Dios” incluida en el preámbulo de la Constitución Federal? El redactor de la nueva decisión, Claudio Baldino Massiel, afirmó que “resguardar el espacio público del poder judicial para el uso exclusivo de símbolos oficiales del Estado, es el único camino que corresponde a los principios constitucionales republicanos de un estado laico, debiendo de prohibirse la mantención de crucifijos y otros símbolos religiosos

---

26 “Grupo pede a retirada de crucifijos de órgãos da Justiça gaúcha”, *Zero Hora* online del 13 de febrero de 2012, disponible en <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/geral/noticia/2012/02/grupo-pede-a-retirada-de-crucifijos-de-orgaos-da-justica-gaucha-3662734.html> (consultado el 12 de marzo 2012).

en los ambientes públicos”.<sup>27</sup> Al contrario de esto, una sencilla interpretación es ofrecida por el exministro del Tribunal Supremo Federal, Paulo Brossard, para quien la decisión del Tribunal de Justicia constituye “un equívoco”. Él invoca la opinión de Rui Barbosa, redactor del famoso decreto 109-A (1890) que abolió el patrocinio y estableció la libertad religiosa plena, quien también defendió la opinión de que: “a mi juicio, los crucifijos existentes en los juzgados de la corte no están allí para reverenciar a una de las personas de la Trinidad, según la teología cristiana, sino a alguien que fue acusado, procesado, juzgado, condenado y ejecutado hasta su crucifixión final en infracción a las normas legales históricas, siendo víctima finalmente, incluso de la cobardía de Pilatos, que teniendo consciencia de la inocencia del perseguido, prefirió lavarse las manos, por lo que pasará a la historia”.<sup>28</sup> Este es un argumento interesante, si bien no explica por qué deberían existir cruces en otras oficinas públicas (despachos, aulas, hospitales), dado que debería ser específico del ámbito de los tribunales. Al mismo tiempo, se pregunta por qué, si siguiésemos el argumento de Brossard, los crucifijos se encuentran en el campo visual del reo y no en el de los jueces, ya que son estos a quienes debería serles recordado el error de justicia de Pilatos – si es que fue, de hecho, un error de justicia.

Un número del periódico *Cero Hora*, muestra parlamentarios evangélicos en oración bajo el título de “Gobierno observa cómo los evangélicos frenan al PT”. En el encabezado del artículo, dice

---

27 “Determinada a retirada dos crucifijos dos prédios da Justiça gaúcha”, [http://www.tjrs.jus.br/site/imprensa/noticias/#..../system/modules/com.br.workroom.tjrs/elements/noticias\\_controller.jsp?acao=ler&idNoticia=172854](http://www.tjrs.jus.br/site/imprensa/noticias/#..../system/modules/com.br.workroom.tjrs/elements/noticias_controller.jsp?acao=ler&idNoticia=172854) disponible en (consultado el 12 de marzo 2012). Decisión publicada en el *Diário da Justiça* (RS) versión electrónica, año 19, n. 4.786, del 9 de marzo de 2012, p. 1 y 2.

28 BROSSARD, Paulo. “Tempos apocalípticos” [I], *Zero Hora* del 12 de marzo 2012, p. 13.

*... la conjunción de la religión con la política limita al gobierno e inhibe iniciativas históricas de la izquierda, como la legalización del aborto o el combate a la homofobia ... es fuerte en este aspecto la articulación de la bancada evangélica, con 80 miembros parlamentarios ... es aún más fuerte tal musculatura, si se toma en cuenta que la posición de los evangélicos en los asuntos mencionados (aborto, homosexualidad), coincide en gran parte con la posición de la Iglesia Católica, aun cuando ésta no tenga, propiamente, una bancada articulada en el congreso.*

que, “la expiación pública del Secretario General de la Presidencia, Gilberto Carvalho, resume con nitidez cómo la conjunción de la religión con la política limita al gobierno e inhibe iniciativas históricas de la izquierda, como la legalización del aborto o el combate a la homofobia”.<sup>29</sup> Sin duda, es fuerte en este aspecto la articulación de la bancada evangélica, con 80 miembros parlamentarios. Ella tiene, como afirma el artículo, “musculatura política”. Considero que es aún más fuerte tal musculatura, si se toma en cuenta que la posición de los evangélicos en los asuntos mencionados (aborto, homosexualidad), coincide en gran parte con la posición de la Iglesia Católica, aun cuando ésta no tenga, propiamente, una bancada articulada en el congreso. Además, se dice que

hay un “eficiente canal de comunicación de los pastores con casi cuarenta millones de fieles a los que el gobierno teme”. Considero exagerado esto, pues este gran número de fieles no es un bloque homogéneo ni funciona, tampoco, simplemente al mando de los pastores. Aun así, es un sector significativo de la población (20%), y ningún político puede darse el lujo de dejarlo de lado. Llama la atención el comentario de Klécio Santos, titulado “Cruzada Oscurantista”, donde considera al gobierno “presa de anacrónicas

---

29 SCHAFFNER, Fábio. Governo vigiado: Como os evangélicos freiam o PT. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de febrero de 2012, p. 6.

predicaciones religiosas”.<sup>30</sup> Este juicio, común cuando las iglesias mantienen opiniones contrarias a las de los intelectuales, es demasiado apresurado y muestra poca comprensión de la nueva dinámica política que ha emergido a raíz de la presencia de los evangélicos.<sup>31</sup> Conuerdo con Santos, con todo, en el hecho de que “por más que temas como la legalización del aborto o el matrimonio homosexual sean aun tabús, es prudente que este debate se vea libre de convicciones ideológicas o creencias doctrinarias” – siempre que “libre” no signifique “exento”, sino dirigido al esfuerzo necesario de todas las personas por alcanzar consensos que no impliquen, necesariamente, adoptar los mismos puntos de vista. La sociedad brasileña, inmersa en una situación de pluralismo religioso nunca antes vista, precisa de soluciones pragmáticas aceptables a personas de diferentes convicciones.

Más importante que tales controversias, con todo, me parece analizar la contribución efectiva de las comunidades religiosas a la ciudadanía, término clave de la democracia en Brasil y, tal vez, en otros lugares. Abordaremos esto a continuación.

### 3. LA CENTRALIDAD DE LA CIUDADANÍA EN BRASIL

A continuación quiero ofrecer una visión panorámica sobre el tema de la ciudadanía en Brasil, su significado, sus desafíos prácticos

---

30 SANTOS, Klécio. Cruzada obscurantista. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de febrero de 2012, p. 6.

31 Sobre esta presencia política evangélica ver, por ejemplo, las obras de FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994; *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Religião e Política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

y sus fundamentos teológicos.<sup>32</sup> Mi propio descubrimiento de la teología pública como una forma adecuada de pensar los desafíos de la justicia social y de la liberación en un contexto democrático, está fuertemente ligada a la reflexión y la práctica en Sudáfrica, así como a la crítica necesaria en ésta, que permite corregir la eventual tentación de la teología pública de pretender superar, sustituir o abolir la teología de la Liberación.”<sup>33</sup> Mi interés en el tema de la ciudadanía se originó en un teólogo de la liberación, Hugo Assmann, quien en un artículo seminal publicado en 1994 argumentó que “la teología de la ciudadanía y de la solidaridad” debería ser la continuación de la teología de la liberación.<sup>34</sup> Este énfasis fue fomentado por la necesidad de incentivar un impacto más concreto basado en los enunciados y experiencias de la teología de la liberación, y también de permitir nuevas contribuciones al debate, como aquellas de algunos teólogos pentecostales que mostraban resistencia al término “liberación” y a su análisis social subyacente, aun cuando su propia teología puede, no obstante, llegar a promover muchas intuiciones comunes con las de la teología de

---

32 Hago uso libre aquí de mi texto SINNER, Rudolf von. Igrejas e democracia no Brasil: por uma teologia pública cidadã; en: ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Orgs.). *Religião e Sociedade (Pós)Secular*. São Paulo: Academia Cristã; Vitória: Unida, 2014. p. 245-276.

33 Cf. los debates en VILLIERS, Etienne de (Org.). Special Issue: Public Theology in the South African Context. *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 1-122, 2011; también la tesis de BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *E a luta continua: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese (doutorado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2013.

34 ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação; en: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.

la liberación.<sup>35</sup> Ciudadanía se convirtió en un término clave de la democracia en Brasil después de la transición, o sea, a partir de la segunda mitad de la década de los 80.<sup>36</sup> Como tal, el término sustituyó a los de “sociedad civil”, “autonomía” y “oposición a los militares”.<sup>37</sup> Inicialmente, marca un estatus legal que se aplica a los ciudadanos/as nacionales y, en menor grado, a los y las extranjeras residentes. El término funciona también como una “identidad sociopolítica”.<sup>38</sup> No solo incluye derechos y deberes, sino también virtudes cívicas, y una actitud de parte de los ciudadanos y las ciudadanas en relación con su estatus, y en relación con otros y otras y con el Estado, que está implícito en el concepto. La sociedad civil es, de cierta manera, una expresión institucionalizada de la lucha de los ciudadanos y las ciudadanas para dar forma y eficacia a la ciudadanía, y su presencia es señal de una ciudadanía democrática, activa y participativa, más allá del mero voto que, evidentemente, procura incentivar. Las iglesias cristianas y otras comunidades reli-

---

35 Cf. la tesis de MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves Majewski, *Assembléia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2010; ID. Teologia pentecostal e espaço público; en: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 203-228.

36 Sobre la importancia de la ciudadanía en Sudáfrica ver LE BRUYNS, Clint. The Church, Democracy, and Responsible Citizenship. *Religion & Theology*, Leiden, vol. 19, n. 1-2, p. 60-73, 2012, también BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Teologia pública vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014 [en prensa].

37 SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012. p. 66; HOCHSTETLER, Kathryn. Democratizing Pressures from Below? Social Movements in the New Brazilian Democracy. In: KINGSTONE, Peter R.; POWER, Timothy P. (Orgs.) *Democratic Brazil. Actors, Institutions, and Processes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. p. 162-182.

38 A “socio-political identity”; HEATER, Derek. *A Brief History of Citizenship*. New York: New York University Press, 2004. p. 1.

giosas son, efectivamente, parte de la sociedad civil y contribuyen fomentando, de algún modo, la ciudadanía.

“Ciudadanía”, como el concepto es utilizado en Brasil, denota más bien un campo conceptual que un concepto claramente definido, esto debido a la siempre creciente pluralidad de sujetos, temas, objetivos y políticas. Históricamente, el concepto fue forjado en Occidente, teniendo como sus referencias iniciales Atenas y Roma, pasando por las revoluciones del siglo XVIII en los Estados Unidos de América y en Francia.<sup>39</sup> Esto explica que una noción liberal de ciudadanía haya influido la Constitución Imperial de 1884 y en la futura historia constitucional del país. La mayoría de autores brasileños sigue las tres categorías del sociólogo británico Thomas H. Marshall (1893-1981), es decir, derechos civiles, políticos y sociales, conquistados en este orden en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente, teniendo a Gran Bretaña como referencia.<sup>40</sup> El historiador y cientista político brasileño José Murilo de Carvalho, con todo, argumenta que el orden de conquista fue invertido en Brasil. Si bien los derechos civiles, inspirados por la Constitución Francesa de 1791 y por la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, fueron incluidos ya en la Constitución Imperial de 1824, Carvalho aclara: “pero si estos derechos aun hoy día son letra muerta para la gran parte de la población, ¿qué decir del Brasil del siglo XIX, cuando aún había esclavitud y casi toda la población llamada libre, vivía bajo el estricto control de los señores de la tierra?”<sup>41</sup>

---

39 Cf. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

40 Ver MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965. p. 71-134

41 CARVALHO, José Murilo de. Interesses contra a cidadania; en: DA MATTA, Roberto et alii. *Brasileiro: cidadão?* São Paulo: Cultura, 1992. p. 87-125, ver p. 97.

Se dieron entonces, según Carvalho, los derechos sociales, que fueron introducidos bajo la dictadura Getúlio Vargas en el Estado Nuevo (1937-1945). Estos incluyeron la creación de un Ministerio de Trabajo, de Industria y de Comercio, y especialmente de una enorme colección de leyes de trabajo en la Consolidación de las Leyes de Trabajo (CLT), que incluía numerosas protecciones y un sistema de pensiones. Esta fue finalizada en 1943 y aún está en vigencia hoy en día. Así, Vargas pudo crear para sí la imagen de un “padre de la nación” benevolente, en cuanto que los derechos civiles y políticos eran sumamente restringidos, los medios de comunicación fueron censurados, y los intelectuales y políticos críticos fueron perseguidos.<sup>42</sup> Bajo el régimen militar (1964-1985), fueron introducidos más avances sociales, como la creación de un sistema unificado de pensiones, ampliado también ahora a trabajadores rurales, empleados y empleadas domésticas y autónomos; el Fondo de Garantía por Tiempo de Servicio (FGTS) fue creado para funcionar como seguro de desempleo. De nuevo, los derechos políticos fueron sumamente restringidos, pero las estructuras democráticas y el voto permanecieron, aun cuando eran poco más que solamente una fachada. En la medida en que la transición democrática progresaba, la participación política se convirtió en una posibilidad real para las personas. En la medida en que se hicieron avances significativos en esta área de los derechos sociales y políticos, fueron los derechos civiles los que “presentaron mayores deficiencias en términos de su conocimiento, extensión y garantías”.<sup>43</sup>

El uso frecuente de los términos “conquista”, “participación”, “emancipación” y “ciudadanía activa”, en la literatura brasileña,

---

42 Cf. FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 364-389.

43 CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 210.

indica la esperanza y, de hecho, la expectativa de que aquellas personas activas en la sociedad civil, pudiesen construir una nueva sociedad con roles invertidos –una sociedad “de abajo”, con más énfasis para lo social que para lo individual, e incluso hasta un tipo de República Socialista.<sup>44</sup> Los y las teólogos de la liberación, fuertemente articulados con el liderazgo de la sociedad civil, siguieron esta línea, conforme mostré en otro lugar.<sup>45</sup> Me parece que hay, en ambas posiciones, cierta exageración al considerar el potencial del pueblo y de sus movimientos, aparte de presentar una noción bastante abstracta de “pueblo”, que no toman en cuenta significativas diferencias. Esta fuerte esperanza fue frustrada –pero de ningún modo extinguida– por ciertos eventos que tuvieron lugar en 1989.<sup>46</sup> Me refiero no solo a la caída del Muro de Berlín, sino a la derrota de Lula en las elecciones por la presidencia de Brasil, y a la discontinuidad del gobierno Sandinista en Nicaragua. Así, precisaban ser elaboradas nuevas formas de participación dentro de un horizonte más modesto (la “construcción” de ciudadanía en un “proceso”). El cálculo participativo forma parte de esta nueva visión, relativamente modesta en términos cuantitativos, pero muy importante con todo, por marcar un aumento concreto en la par-

---

44 La ciudadanía es, para DEMO, Pedro. *Cidadania menor: Algumas indicações quantitativas de nossa pobreza política*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 17, “um processo histórico de conquista popular, através do qual a sociedade adquire, progressivamente, condições de tornar-se *sujeito histórico consciente e organizado*, com capacidade de conceber e efetivar projeto próprio. O contrário significa a condição de massa de manobra, de periferia, de marginalização.”

45 Cf. SINNER, Rudolf von. Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública, in: III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. São Leopoldo: EST, 2009. CD-ROM, 117-141; también disponible en <http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>, consultado el 17 junio de 2013.

46 Sobre este año en perspectiva global, ver las contribuciones de KOSCHORKE, Klaus (Org.). *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

participación popular y democrática.<sup>47</sup> Las medidas del voto popular (referendo, plebiscito, e iniciativa popular), previstas en la Constitución de 1988 y señaladas en un estudio mayor de Benevides<sup>48</sup> como elementos de una “ciudadanía activa”, fueron utilizadas hasta hoy solamente en dos ocasiones. En el plebiscito sobre la forma de gobierno (1993), y en el referendo para la prohibición del comercio de armas y municiones (2005). Esto es una pena, pues sería otro avance significativo de la participación popular en la política. Al mismo tiempo, señala también qué tipo de asuntos deberían ser sometidos al voto popular. Todavía no se ha promovido ningún plebiscito sobre la pena de muerte, pero en caso de llegarse a esto, es posible que encuentre una mayoría favorable. Sin embargo, un voto de estos atentaría contra los derechos fundamentales, los cuáles, se asume, no deberían estar a merced de una votación.<sup>49</sup>

*El uso frecuente de los términos “conquista”, “participación”, “emancipación” y “ciudadanía activa”, en la literatura brasileña, indica la esperanza y, de hecho, la expectativa de que aquellas personas activas en la sociedad civil, pudiesen construir una nueva sociedad con roles invertidos —una sociedad “de abajo”, con más énfasis para lo social que para lo individual...*

Otra tendencia en el discurso sobre la ciudadanía, incluye un énfasis en la “cultura cívica” y, especialmente, en la “virtud”, en la

47 Cf. FISCHER, Nilton; MOLL, Jaqueline (Orgs.). *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000; FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.

48 BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. *A cidadania ativa: referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo: Ática, 2003.

49 De acuerdo con el quinto Informe Nacional sobre Derechos Humanos en Brasil, de la Universidad de São Paulo, 44 % de los consultados afirmaron que la pena sería, al menos, aceptable; NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA DA USP. *5º Relatório Nacional sobre os Direitos Humanos no Brasil*. São Paulo: USP, 2012. p. 46.

línea de Tocqueville y Durkheim y, también, entre comunitaristas como Bellah, Etzioni y Waltzer.<sup>50</sup> Esa tendencia es menos fuerte en Brasil y en América Latina, aun cuando percibamos señales de esto al hablarse de “responsabilidad”, “deber” y “comportamiento”.<sup>51</sup> Es por eso que el “aprender” la democracia<sup>52</sup> y la educación<sup>53</sup> son siempre vistos como centrales. Tampoco sorprende que este aspecto sea de interés particular de teólogos y teólogas, especialmente de aquellos que piensan la sociedad en términos de una comunidad amplia, como hace Leonardo Boff, quien enfatiza las “virtudes para un mundo otro posible”,<sup>54</sup> tales como la hospitalidad, la convivencia y la comensalidad. Las iglesias son, o por lo menos pueden ser, escuelas de democracia, donde los caminos para entrelazar motivación, análisis y acción serían probados en una discusión participativa.

Resumiendo, concuerdo con los autores y autoras brasileños en que la ciudadanía no puede ser reducida a derechos y deberes en

---

50 Cf. JANOSKI, Thomas. *Citizenship and Civil Society*. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 7.

51 Por ejemplo JELIN, Elizabeth. Construir a Cidadania: uma visão desde baixo. *Lua Nova*, vol. 33, p. 39-57, 1994, afirma (a partir del caso de Argentina, pero en una situación parecida a la de Brasil), la necesidad de reconstruir y transformar las instituciones del Estado y de la sociedad civil, aunque enfatiza también que “as pessoas têm que adotar comportamentos e crenças adequadas ou coerentes relativamente à noção de democracia, aprendendo a atuar dentro do renovado sistema institucional” (ibid., 55).

52 Cf. KRISCHKE, Paulo. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. New York: Nova Science, 2001.

53 Cf. BUFFA, Ester; ARROYO, Miguel; NOSELLA, Paolo. *Educação e cidadania: quem educa o cidadão?* São Paulo: Cortez, 2007; PAULY, Evaldo Luis. *Ética, educação e cidadania: questões de fundamentação teológica e filosófica da ética da educação*. São Leopoldo: Sinodal, 2002; STRECK, Danilo R. *Educação para um novo contrato social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

54 BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. 3 vols. Petrópolis: Vozes, 2006.

un estado nacional. Primero, porque la ley, tal como está escrita, requiere estar fundamentada en algo que sea anterior a ella, algo con lo que las personas concuerden ampliamente o al menos se sientan comprometidas. Importan aquí, la moral, las normas culturales y religiosas de referencia y, especialmente, los derechos humanos, los cuales, por definición, sobrepasan las fronteras nacionales. *Segundo*, la ley es inútil en cuanto no es, efectivamente, disponible para las personas, lo que incluye tanto el hecho de cómo es ella aplicada por las autoridades instituidas para ello, como la forma en la que es percibida por los y las ciudadanas. *Tercero*, la ciudadanía está conformada por el discurso y por la práctica en la esfera pública. La sociedad civil, la cual defino como esa parte organizada basada en la iniciativa privada con fines públicos, comprometida con el fomento de la ciudadanía en la esfera pública con el fin de promover el bien común de toda la sociedad, tiene su tarea específica en esta esfera.

En lo que sigue, voy a abordar la contribución concreta de tres iglesias representativas para la ciudadanía en el Brasil.

#### 4. IGLESIAS Y CIUDADANÍA EN BRASIL

En cuanto a la *Iglesia Católica Romana* en el Brasil, es notorio que durante el régimen militar (1964-1985), a pesar de estar contenta inicialmente con la llamada “revolución” de los militares, acaba asumiendo, paulatinamente, la defensa del pueblo y una posición crítica en cuanto a la violación de los derechos humanos y a la creciente pobreza en el país. El cientista político estadounidense Alfred Stepan concluye que: “hasta mediados de 1970, la Iglesia Brasileña se había convertido en la iglesia católica más progresiva e institucionalmente innovadora en el mundo entero. Con el apoyo inicial del Vaticano, se convirtió, también, en el más legítimo, más nacional y más útil recurso institucional para las fuerzas

*... hasta mediados de 1970, la Iglesia Brasileña se había convertido en la iglesia católica más progresiva e institucionalmente innovadora en el mundo entero..*

de oposición de la sociedad civil”.<sup>55</sup> La así llamada “Iglesia Popular”, en referencia a las comunidades eclesiales de base, teólogos de la liberación y un buen número de obispos que apoyaban a éstos, permaneció numéricamente modesta, pero dejó sin duda una marca histórica.<sup>56</sup> Muchos líderes de la sociedad civil vinieron de esta “iglesia popular” y pudieron contar con su apoyo continuo. Así, la Iglesia Católica hizo ciertamente una importante contribución para la transición democrática.

Especialmente después del retorno de la democracia, hubo una ola de introspección y conservadurismo en la Iglesia Católica de Brasil. Si bien, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) continuó haciendo importantes contribuciones al debate sobre la democracia,<sup>57</sup> y sacerdotes como Frei Beto, Leonardo Boff y muchos otros participaron activamente, en la construcción de una alternativa política, especialmente por medio del Partido

---

55 “by the mid-1970s the Brazilian Church had become the most theologically progressive and institutionally innovative Catholic Church in the world. With the initial support of the Vatican, it also became in Brazil the most legitimate, most nation-wide, and most useful organizational resource for the opposition forces of civil society.” STEPAN, Alfred (Org.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989. p. xii; cf. también MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986. Para un acercamiento amplio acerca de la contribución de las iglesias a la ciudadanía en el Brasil posterior al régimen militar, ver SINNER, 2012, p. 121-278.

56 Para una defensa de este proyecto, ver BOFF, Leonardo. *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004.

57 Cf. INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.

de los Trabajadores.<sup>58</sup> En especial, el tema de la reforma agraria y los derechos de los pueblos indígenas fue tratado regularmente en la CNBB y en muchas diócesis. La iglesia tuvo un papel activo durante el proceso de la constituyente (1986-1988), e hizo un número considerable de propuestas, las cuales están bien documentadas.<sup>59</sup> Antes del proceso constituyente propiamente dicho, la CNBB había expuesto sus principios en la declaración pastoral “Por un Nuevo Orden Constitucional”, pronunciamiento aprobado por la 24 Asamblea General de la CNBB en abril de 1986. Allí, los obispos afirmaban que “la nueva constitución no deberá restringirse a la reorganización del estado y de sus relaciones con la sociedad. Ella deberá traducir la búsqueda de un nuevo modelo de sociedad (...). Modelo que se basará en las exigencias éticas de una sociedad humana, y en la extensión de la ciudadanía efectiva a todos los brasileños y brasileñas sin excepción. Dentro de ese nuevo modelo, corresponderá a todos los ciudadanos el papel de participar corresponsablemente en el empeño por el perfeccionamiento social, y corresponderá al Estado la función de promover el bien común, que caracterizan una democracia orgánica y participativa.”<sup>60</sup>

Aquí como en otros documentos, la CNBB insiste en la necesidad de medidas de participación popular (referendo, acción legal colectiva, etc.); en derechos fundamentales para todos; en la

---

58 Sobre su actuación en el gobierno Lula, ver BETTO, Frei. *Calendário do poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

59 CNBB, *Participação popular e cidadania: a igreja no processo constituinte*. São Paulo: Paulinas, Estudos da CNBB 60, 1990; HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e Cidadania*. São Paulo: Uniletras, 2004.

60 CNBB, *Por uma nova ordem constitucional*. Documentos da CNBB 36, 1986, disponible en <http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>, consultado el 19 de junio de 2013. Párrafo n° 10.

igualdad de las mujeres y, en general, en el re-establecimiento de un estado constitucional, entre otros. En tanto que todo poder emana, en última instancia, de Dios, en una democracia el poder emana del pueblo. El estado, en este sistema, debe utilizar este poder para servir al pueblo, erradicar la miseria y servir el bien común.<sup>61</sup> La iglesia, además, reconoce que ella debe dar un buen ejemplo y experimentar, ella misma, la conversión que está proponiendo. Con todo, constata claramente: “si bien en la iglesia del Señor Jesús el poder no viene del pueblo, ni es ejercido en nombre del pueblo, queremos trabajar generosamente para que se consoliden en nuestras diócesis y en nuestras comunidades, el espíritu de comunión, el clima de corresponsabilidad, el respeto mutuo, la actitud de servicio y el florecimiento de adecuados mecanismos de participación (cf. Mateo 20.15-18), excluyendo toda forma de autoritarismo arbitrario”.<sup>62</sup>

En el nivel político, los militantes de izquierda católica pusieron su esperanza en la administración Lula, pero no pocos se apartaron mientras tanto, a raíz de la desilusión experimentada con la transición del Partido de los Trabajadores de la oposición

---

61 CNBB. *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas, 1989. Párrafo 7. En general, la CNBB sigue los principios fundamentales de la doctrina social católica, basada en la dignidad humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad, orientada por los valores de la verdad, la libertad, la justicia y el amor; cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. [2005] 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. Parágrafos n° 197ss. Esta doctrina ha adoptado, a su vez, la “opción preferencial por los pobres”, tal como ésta ha sido desarrollada por el episcopado latinoamericano, cf. parágrafos 182ss.

62 CNBB, 1989, párrafo n° 107. Sutilmente, pero aun así con claridad, Clodovis Boff indica que esto debería significar que, para tener credibilidad, la iglesia debería estar no solo “viviendo o espíritu democrático, mas procurando se dotar também de estruturas que sejam efetivamente democráticas”; BOFF, Clodovis. *Fé cristã e democracia*; en: BENTO, Fábio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 77-105, ver p. 101.

al gobierno, lo que dejó muchos objetivos desatendidos. Los pronunciamientos, los análisis y las reflexiones de la CNBB sobre la pobreza, la justicia social y la democracia siguieron publicándose, asumiendo ésta el papel de un vigilante crítico respecto de la política y la sociedad. Hay aún muchas pastorales que desempeñan trabajo específico con niños, mujeres, prisioneros y personas enfermas (inclusive VIH/Sida) entre otras, y que son percibidas positivamente por la población. Por otra parte, una posición inflexible impuesta por Roma en relación con el aborto y los anticonceptivos, no es apreciada. En relación con la bioética, por ejemplo, la investigación con células madre embrionarias, su posición es percibida por los medios de comunicación y por los eruditos como siendo retrógrada.

En resumen, podemos decir que la CNBB ha sido y continua siendo consistente en su debate con el gobierno, tanto como lo es en su participación en la sociedad civil, si bien, indirectamente por medio de la acción de sus pastorales. Internamente, con todo, ha tenido y continúa teniendo, una re-tradicionalización que entre otras cosas, insiste en el papel central del sacerdote y de los demás ministros ordenados. La iglesia se percibe, claramente, como parte de la sociedad y es consciente de no ser un partido político y, por lo tanto, como no estando autorizada a dar instrucciones directas sobre cómo el Estado, la sociedad o la política deberían funcionar. En todos los documentos, el liderazgo de la iglesia reconoce que su papel en la política es limitado, pero ven su papel continuo en, por ejemplo, animar la participación electoral sobre la base de criterios éticos. Ella entiende su papel como educadora propiamente, dando orientaciones y siendo un socio crítico del Estado y de la sociedad alertando sobre las necesidades de las personas y, no en último lugar, vigilando el lugar debido de la religión. Sin embargo, en cuanto la iglesia contribuye para el conocimiento y la consciencia de la ciudadanía y de sus derechos en muchas de sus

*Durante el régimen militar, las iglesias Protestantes históricas permanecieron, por regla general, en silencio y colaboraron más o menos activamente con la nueva situación, algunas hasta denunciando a sus hermanos y hermanas considerados como comunistas. La Comisión Nacional de la Verdad está, actualmente, investigando estas acciones...*

pastorales, insiste que ella misma no es una democracia, una vez que el poder que sustenta no emana del pueblo. Es asunto de debate continuo si, por lo menos, no podría estar más “con” las personas de lo que lo hace actualmente.

Durante el régimen militar, las iglesias Protestantes históricas permanecieron, por regla general, en silencio y colaboraron más o menos activamente con la nueva situación, algunas hasta denunciando a sus hermanos y hermanas considerados como comunistas. La Comisión Nacional de la Verdad está, actualmente, investigando estas acciones, un capítulo todavía

bastante complejo de la historia de Brasil. La *Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil* (IECLB) y sus precursoras, conformada mayormente por inmigrantes alemanes que llegaron a Brasil a partir de 1924, tuvo que luchar, inicialmente, por su propia ciudadanía hasta la introducción de la libertad religiosa plena en la Constitución Republicana en 1890. Desde la unificación del “Imperio Alemán” en 1871 hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, esta iglesia se identificó y fue identificada, en gran parte, con su país de origen. A partir de 1945, tuvo que luchar para redefinir su identidad entre sus raíces inmigrantes alemanas y su deseo de ser verdaderamente brasileña.<sup>63</sup> Esto la hizo ser más reticente al oponerse a un gobierno que asumió el tema del patriotismo brasileño como central, ya que toda crítica sería comprendida como una evidencia renovada de la identidad foránea de la IECLB. Un grupo de intelectuales críticos,

63 Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

sin embargo, adquirió influencia en el liderazgo de la iglesia después del choque sufrido por la IECLB cuando la Federación Luterana Mundial decidió transferir su 5ª Asamblea de Porto Alegre para Evián, en Francia, en 1970. La idea detrás de este traslado era la de evitar el aprieto público que causaría, dar una señal potencial de apoyo indebido al régimen militar brasileño. Aun cuando haya sido un proceso bastante doloroso y lleno de malentendidos, parece que este evento sirvió como catalizador para que la iglesia asumiera con mayor seriedad su responsabilidad social. A partir de allí, comenzó a denunciar las violaciones de los derechos humanos y el patriotismo exacerbado del gobierno. Al mismo tiempo, los asuntos de interés social empezaron a hacerse cada vez más urgentes dentro de la propia iglesia. Muchos de sus miembros, originalmente pequeños agricultores del sur de Brasil, migraron para otros estados, especialmente de la Amazonía legal, y se vieron envueltos en conflictos por tierras y problemas relacionados. También el fenómeno de migración hacia la ciudad dio a la iglesia una presencia urbana, colocando otros desafíos en su agenda.

Así, la IECLB asumió una postura política más crítica y explícita en 1970. A partir de esta fecha, identificada con el Concilio General de Curitiba y su Manifiesto,<sup>64</sup> se pronunció con bastante regularidad sobre el régimen y sobre el proceso de transición democrática, exhortando no solo al gobierno, sino también a los miembros de la iglesia a asumir seriamente su responsabilidad pública. El tono, en general, fue cauteloso, evitando entrar en oposición directa con el Estado, pero estas iniciativas se fueron haciendo cada vez más osadas a lo largo del proceso de transición. En un mensaje bastante incisivo, emitido la Navidad de 1978, la Presidencia de

---

64 Cf. WEINGÄRTNER, Lindolfo. *A responsabilidade pública dos cristãos, exemplificado no Manifesto de Curitiba*. Blumenau: Otto Kuhr, 2001.

la Iglesia abogó, entre otras cosas, por la amnistía a favor de los prisioneros políticos y de los exiliados, la plena revocación de las leyes de excepción y el restablecimiento del estado constitucional.<sup>65</sup> Esto hizo surgir una cierta disconformidad tanto en círculos del Estado como dentro de la Iglesia, resultando en una “moratoria” autoimpuesta en relación con pronunciamientos públicos a inicios de los años 1980, con el fin de calmar los espíritus acalorados. Aun así, hubo manifestaciones internas y externas sobre asuntos públicos que siguieron siendo un tema continuo en la IECLB. Un centro importante de reflexión sobre estos temas fue su seminario teológico (EST); el activo y crítico Consejo de Misiones entre los Indígenas (COMIN), que colaboraba ecuménicamente con su equivalente católico, y un buen número de pastores comprometidos en las luchas por la reforma agraria, especialmente junto a la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). El hecho de ser el General-Presidente Geisel, quien comenzó el proceso de transición democrática, oriundo de una familia luterana, llegó a ser algo debatido en el periódico de la iglesia, el *Jornal Evangélico*, e hizo surgir ciertas esperanzas de que este hecho influyera en la política, pero aparentemente, no hizo ninguna diferencia visible, ni dio a la IECLB un mejor acceso al gobierno.

La presidencia de la iglesia y otros sectores de trabajo tendieron a continuar en la línea mencionada. El Centro de Apoyo al Pequeño Agricultor (CAPA), fundado en 1979, y un buen número de proyectos locales que son hoy coordinados por la Fundación Luterana de Diaconía (FLD), han dado forma concreta a esta posición de la iglesia. Aun así, tal posición y acción políticamente activas nunca fueron, probablemente, una posición mayoritaria

---

65 Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). *Anistia 1979: Mensagem de Natal do Conselho Diretor da IECLB. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 19, n. 1, p. 37-50, 1979.

entre los miembros y, de hecho, ha sido cuestionada por miembros de gran influencia (empresarios, por ejemplo). Con todo, hay una significativa continuidad en los posicionamientos por parte del liderazgo de la iglesia sobre asuntos públicos como la reforma agraria, las elecciones, el racismo y los derechos de pueblos indígenas. Tales posicionamientos continuaron en el periodo posterior a la transición y disminuyeron solamente a partir de 1994, cuando el barco de la democracia flotaba ya en aguas más tranquilas, y la iglesia se concentró más en asuntos internos.<sup>66</sup> Walter Altmann, miembro de la nueva generación crítica que surgió en la década de 1960 y 1970, y pastor presidente del 2003 al 2010, insistió en los asuntos públicos e instaló grupos de asesores en temas de género, asuntos étnicos y otros de responsabilidad pública, los cuales participaron en la formulación de diversos posicionamientos.<sup>67</sup> Con todo, ganar el apoyo de los sínodos y de las comunidades en la campaña de desarmamento de 2003 y 2004 resultó ser más difícil de lo esperado. Uno de los asuntos que demandó mayor tiempo y energía de la presidencia fue un asunto interno, un conflicto con el movimiento carismático.<sup>68</sup>

Puedo afirmar que la iglesia ha estado en un contacto bastante directo, crítico y constructivo con el gobierno desde 1970, tanto por medio de documentos como por medio de la participación en política y en consejos paritarios donde la sociedad civil ha estado representada. Basándome en un buen número de

---

66 Cf. SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil; en: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 32-61, 2005.

67 Cf. también ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Ática, 1994.

68 IECLB. *Batismo: diálogo com o movimento carismático na IECLB*. Porto Alegre: IECLB, 2006.

diálogos en cursos para adultos y en contactos con los medios de comunicación (seculares), puedo extrapolar al menos que los representantes de la IECLB son bienvenidos y bienvenidas en aquellas áreas de interacción entre el Estado y la sociedad civil, ya que, en general, no actúan de forma proselitista; no persiguen proyectos corporativistas; tienden a tener formación profesional y no se restringen a posiciones preestablecidas (por ejemplo en cuestiones bioéticas).

Las iglesias pentecostales han estado presentes en Brasil desde 1910. Las *Asambleas de Dios* (AD), siendo el mayor grupo entre ellas, comenzaron a formarse a partir de 1911 en el estado de Pará. Fueron fundadas por misioneros extranjeros, pero sus congregaciones y convenciones se convirtieron pronto en iglesias realmente brasileñas bajo un liderazgo brasileño. Su énfasis radica en los dones del Espíritu, especialmente en el don en lenguas, y más recientemente en las curaciones y el exorcismo de espíritus malignos. Estas iglesias son democráticas, pues aun los más pobres entre los pobres son considerados portadores del Espíritu Santo, y pueden expresar esto tanto en el culto como en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, son iglesias organizadas conforme a una jerarquía estricta, en donde las mujeres son excluidas del ministerio ordenado, aun cuando puedan ejercer un fuerte liderazgo en las bases. Tras un crecimiento considerable en los primeros años, las AD se estancaron hasta cierto punto, pero ganaron fuerza nuevamente en los años 1960. Dado que predicaban una estricta obediencia a la ley y al gobierno (con referencia a Romanos capítulo 13), apoyaron el régimen militar, y se les permitió seguir haciendo su trabajo evangelístico, toda vez que éste no representara una amenaza a aquellos en el poder. A pesar de que algunos de sus creyentes militaron en movimientos de resistencia, las iglesias en cuanto tales y sus líderes fueron aliadas del gobierno, algo importante pues tenían acceso a los estratos más pobres de la sociedad.

Cuando los creyentes fueron perseguidos por el Estado a causa de su apoyo a movimientos considerados sospechosos, fueron, muchas veces, castigados no solo por el Estado sino también por la iglesia. Aunque los Pentecostales tenían pocas razones para entrar en oposición contra el régimen en cuanto tal, varios se involucraron en movimientos de la sociedad civil de cara a la urgencia de los problemas sociales.<sup>69</sup> El pentecostalismo pudo haber contribuido poco para un discurso político transformador, pero ha sido notablemente eficaz al lidiar con la pobreza.<sup>70</sup>

*Aunque los Pentecostales tenían pocas razones para entrar en oposición contra el régimen en cuanto tal, varios se involucraron en movimientos de la sociedad civil de cara a la urgencia de los problemas sociales. El pentecostalismo pudo haber contribuido poco para un discurso político transformador, pero ha sido notablemente eficaz al lidiar con la pobreza.*

Durante mucho tiempo, lo normal para los creyentes de las AD fue pensar de sí mismos como ajenos a la política, y así fueron vistos también desde fuera. “El creyente no se mete en la política” era el lema. Con todo, desde la transición democrática y, especialmente, durante el proceso constituyente en 1987-1988, esta perspectiva se ha modificado radicalmente y la iglesia tiene ahora un número considerable de diputados federales y estatales,

69 Cf. IRELAND, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1991; BURDICK, John. *Looking for God in Brazil*. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena. Berkeley: University of California Press, 1993; ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO Filho, José (Orgs.). *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A conferência no nordeste 50 anos depois (1962-2012)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

70 Cf. MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994; CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo no Brasil*. Trad. Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes, 1996.

*Tal vez sea irónico que, a pesar de combatir a los católicos como “idólatras”, se encuentren con la Iglesia Católica en posiciones referentes a asuntos morales como el aborto; su posición frente al matrimonio entre personas del mismo sexo; la eutanasia, así como a las restricciones respecto del divorcio..*

alcaldes y concejales, y ya tuvo incluso hasta ministras en el gobierno federal. El número de la “bancada evangélica” disminuyó en las elecciones del 2006, debido al probable involucramiento de diputados de las AD en un problema de corrupción que tenía que ver con la compra de ambulancias (el “caso sanguijuela”), pero ganó fuerza nuevamente en el 2010. Desde los años 1990, el sociólogo evangélico Paul Freston viene afirmando que “la religión evangélica está llegando a una serie de instancias sociales en las cuales antes tenía solo una presencia tímida o inexistente. (...) La nueva presencia política forma parte de ese amplio proceso de expansión evangélica”.<sup>71</sup>

Freston enfatiza, hábilmente, la ambigüedad de este proceso, pues estaba escribiendo poco tiempo después de un gran escándalo presupuestario en el cuál muchas iglesias pentecostales estuvieron envueltas. Sin embargo, interesa no circunscribir el potencial de transformación de los pentecostales al ámbito de la política formal, en especial a la elección de “hermanos” en el poder legislativo. Un enfoque de este tipo asumiría el presupuesto de que el pentecostalismo sería *eo ipso* “alienante”. Es verdad que el discurso sobre asuntos públicos es escaso, aun cuando exista un número mayor de posicionamientos en esta área de lo que normalmente es percibido. Tal vez sea irónico que, a pesar de combatir a los católicos como “idólatras”, se encuentren con la Iglesia Católica en posiciones referentes a asuntos morales como el aborto; su posición frente al matrimonio entre personas del

71 FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994. p. 14s.

mismo sexo; la eutanasia, así como a las restricciones respecto del divorcio. Las AD crearon en 2001 el proyecto “Ciudadanía AD Brasil”, un avance interesante aun cuando se dirigen, mayormente, a la búsqueda de apoyo electoral entre los fieles. Sea como fuese, la principal contribución de las AD para la ciudadanía, a mi modo de ver, es su eficacia para conferir a las personas un sentido de valor y dignidad, así como para transformar la vida de las personas con el fin de dejar los “vicios” (por ejemplo, alcohol, drogas), y hacerse responsables respecto de su empleo y sus familias, algo que de hecho, mejora su situación y les da un sentido de ciudadanía. Aun cuando continúe existiendo una separación entre la ciudadanía “celestial” y la “terrenal”, y aunque la obediencia a las autoridades -conforme a Romanos 13- mantenga un lugar central, hay una pequeña apertura en relación con la crítica al Estado, y hasta una cierta resistencia contra él, conforme a Hechos 4.19 y 5.29.<sup>72</sup> Además, las AD han luchado consistentemente, en nombre de la libertad religiosa, para mantenerse contra la mayoría de la Iglesia Católica, tanto *de iure* como *de facto*.

Resumiendo, podemos afirmar que estas iglesias están, en muchos aspectos, en contacto directo con el gobierno, aun cuando tienden a hacerlo de una manera que apoya a quienes están en el poder. Los políticos pentecostales, en general, no demostraron ser más competentes o más correctos éticamente que otros políticos, a pesar de su discurso en este sentido. Hay una tímida participación en la sociedad civil, pero sobre una base individualizada. Las AD promueven proyectos sociales, que son utilizados para promover la fe (y la iglesia) y, por tanto, son reticentes respecto a otras

---

<sup>72</sup> <http://www.ad.org.br/ad/ad.asp>, “posicionamento”, consultado el 11 de diciembre de 2003 (desafortunadamente este link no está disponible actualmente); cf. también <http://www.cgadb.org.br> para otras declaraciones de la Convención General de las Asambleas de Dios en Brasil.

asociaciones. La iglesia sirve como escuela de ciudadanía en el sentido de (re)establecer un sentido de dignidad entre los más pobres de los pobres, así como entre consumidores y traficantes de drogas, así como otros delincuentes, con un grado de eficacia mayor que el de cualquier otro agente. Con todo, hay poco discurso explícito sobre la ciudadanía, excepto en relación con los asuntos morales recién citados y con la lucha constante por la libertad religiosa plena y efectiva. Importa notar que, “el número de protestantes practicantes es mayor que el número de miembros de todos los demás tipos de organizaciones voluntarias –en la política, la cultura y el deporte– combinados”.<sup>73</sup>

## 5. RUMBO A UNA TEOLOGÍA DE LA CIUDADANÍA

He abordado los conceptos, las teorías de ciudadanía y la contribución de tres iglesias representativas para ella, es ahora el momento de desarrollar los elementos de una teología de la ciudadanía. La tradición luterana tal como es vivida y pensada en Brasil, será particularmente visible, dado que es ésta en la que me he desenvuelto, congregado y servido como ministro a lo largo de los últimos diez años. La idea al referirme a este caso no es reivindicar ninguna exclusividad por los elementos señalados, pero encuentro que ofrece reflexiones sugerentes para las iglesias y seminarios teológicos, incentivándolos a repensar y fortalecer sus esfuerzos en pro de una ciudadanía para todos y, de esta forma, contribuir teológicamente con uno de los debates centrales en la esfera pública brasileña actual.

---

<sup>73</sup> “the number of practicing Protestants is greater than the number of members of all other kinds of voluntary organizations – in politics, cultures and sports – combined”; Philip Berryman, apud GILL, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 80.

Mi intención es mostrar cinco elementos que son centrales al ser ciudadano. He señalado esto extensamente en otra publicación.<sup>74</sup> Por tanto, me limito aquí a una breve caracterización de cada elemento que entiendo es crucial para ser ciudadano, *vivir* como ciudadano, *perseverar* como ciudadano, *servir* como ciudadano y, especialmente, ser un ciudadano *cristiano*, sirviendo a un solo Dios bajo dos regímenes.

(a) *Ser ciudadano: dignidad y derechos*

Hay una lamentable falta de atención a la ciudadanía propia y sus implicaciones, tanto en relación con el tema de los derechos y deberes, como en relación con la actitud frente a la sociedad y al Estado. Esto se aplica, especialmente, a aquellas personas que han sido humilladas excesivamente para poder verse como ciudadanos, y para éstos u otros que se perciben a sí mismos como no siendo (plenamente) parte de la sociedad. El énfasis aquí radica en la gratuidad de la justificación, y en la atribución de la dignidad por parte del Creador, sin condición alguna. La teología luterana insiste en la justificación por la gracia mediante la fe *extra nos*, recibida como don, junto con una teología de la creación focalizada en el ser humano a imagen y semejanza de Dios, como fundamento de la ciudadanía. La persona es ciudadana no por característica o méritos específicos sino, simplemente, por condición de ser humano, lo que le hace tener una dignidad intrínseca atribuida. Nadie puede arrebatarla; con todo, ésta

*La persona es ciudadana no por característica o méritos específicos sino, simplemente, por condición de ser humano, lo que le hace tener una dignidad intrínseca atribuida. Nadie puede arrebatarla; con todo, ésta puede ser invisibilizada. En este caso, importa hacerla visible nuevamente, y conferirle nuevamente la posibilidad como experiencia concreta para la persona.*

<sup>74</sup> Cf. SINNER, 2012, parte IIIA, p. 281-317.

puede ser invisibilizada. En este caso, importa hacerla visible nuevamente, y conferirle nuevamente la posibilidad como experiencia concreta para la persona.

(b) *Vivir como ciudadano: confianza en un contexto de desconfianza*

En tanto la confianza interpersonal e institucional son indispensables para cualquier democracia, éstas están ausentes o restringidas en Brasil en un nivel alarmante. Las iglesias, al mismo tiempo, están entre las instituciones consideradas como más confiables, lo que les confiere un alto potencial y responsabilidad. El hecho de que su fe significa confianza en Dios, va mucho más allá de aquella confianza necesaria para el funcionamiento de la democracia, pero puede fortalecerla y renovarla.<sup>75</sup> Por ello, es posible arriesgarse nuevamente al confiar y mostrarse dignos de la confianza de los otros. En este sentido, es posible vivir como ciudadano.

(c) *Perseverar como ciudadano: la ambigüedad de la existencia*

Vivir en este mundo significa vivir una situación ambigua. Esto se torna especialmente palpable en Brasil, donde las relaciones sociales, la política y la sexualidad, y también la religión, son vividas de forma sumamente ambigua por la población. Algunas iglesias intentan superar la ambigüedad, sea apuntando a Cristo como el único capaz de producir transformación —en este caso, el mundo se percibiría como siendo totalmente malo, una tendencia presente en las AD-, o bien ofreciendo una solución total, inmanente, en el marco de una escatología realizada, tal como es predicada por la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). Además, el legalismo moralista puede ser visto también como una tentativa para

---

<sup>75</sup> Ver SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. Especialmente p. 9-25.

superar la ambigüedad, en lugar de verse a sí mismo y a otros con amor y realismo, como *simul iusti et peccatores*, justos *in spe*, en la esperanza, y pecador *in re*, en la verdad, como diría Lutero.<sup>76</sup> Más que una forma de pesimismo, como algunos podrían pensar, considero esta visión realista. Esto significa, también, que la confianza tal como la he descrito, no puede ser una confianza ingenua, sino cautelosa e informada. Los cristianos tienen siempre una desconfianza básica frente a los seres humanos, tanto respecto de sí mismos como respecto de otros, debido a su consciencia del poder del pecado. De cualquier forma, siendo capaces de soportar la ambigüedad como parte intrínseca de la vida, se puede perseverar como ciudadano.

(d) *Servir como ciudadano: libertad y servicio*

La cuestión de la motivación para la ciudadanía también merece destacarse, una motivación que no considere solo los derechos propios, ni solo sus deberes. Esta motivación, para la cual los cristianos tienen una fundamentación teológica específica, no es una autonomía mal entendida como mero interés individual, ni una heteronomía con una obediencia ciega sino una que procura el servicio en libertad. Mediante la justificación por la fe, los cristianos se transforman en nuevas criaturas, libres del cautiverio del mal, en tanto están en una posición para servir, en medio del pecado y del mal. En su famoso tratado sobre la libertad cristiana, Lutero muestra claramente que tal libertad no es, simplemente, una libertad de elección sino de servicio: ser un “señor libérrimo” y, al mismo tiempo, “sujeto a todos”, por

---

76 LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. *Obras Selecionadas*, vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 235-330, ver p. 276.

voluntad propia, no por coerción.<sup>77</sup> Así, la ciudadanía puede ser entendida como servicio. Frente al énfasis usual solamente en derechos y no en deberes tal actitud es, especialmente, importante.

(e) *Ser un ciudadano cristiano: sirviendo a Dios bajo dos regímenes*

Algunas personas e iglesias cristianas tienen la tendencia a separar religión y política, iglesia y estado, de un modo que resulta dispensarlos, indebidamente, de sus responsabilidades en relación con el conjunto de la sociedad. Otros tienden a confundir estas esferas y procuran imponer su fe y su iglesia sobre los demás. Ambas tendencias precisan ser superadas por un ciudadano cristiano que se vea sirviendo a Dios bajo dos regímenes. Para Lutero, viviendo en una época de cristiandad, era claro que Dios reinaría por medio de ambos regímenes. Esto no puede ser visto más como un punto de partida hoy, viviendo en tiempos de pluralismo religioso y de un Estado secular, es decir, neutro en asuntos de religión. Con todo, la distinción de roles interesa aun hoy para evitar una interferencia indebida de alguna de ambas partes. En Brasil hoy, el Estado en general se abstiene de inmiscuirse en asuntos religiosos lo que, irónicamente, lo hace más vulnerable a “lobbies religiosos”. De hecho, la intromisión (o tentativa de intromisión) de las iglesias en asuntos de Estado es considerable. Hemos mencionado ya ejemplos de esto previamente. Es por lo tanto un desafío para cualquier ciudadano cristiano servir bajo dos regímenes, el espiritual y el secular.

Los principios esbozados aquí no están, creo yo, restringidos a los ciudadanos cristianos, por lo menos no los primeros cuatro.

---

<sup>77</sup>LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade. *Obras Seleccionadas*, vol. 2. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 435-460.

La fundamentación teológica es, ciertamente, cristiana y procura mostrar como referencias presentes en la Escritura y su tradición –entendida ésta como el gran tesoro de interpretación de la Escritura a través del tiempo y del espacio – puede, y de hecho debería, orientar al ciudadano cristiano en su ciudadanía eclesial y secular. Con todo, espero que lo que ha sido dicho aquí pueda servir como desafío útil también a aquellos que no comparten la fe cristiana, pero que procuran transformar la situación actual de sus entornos en busca de una ciudadanía para todas las personas, basada en la responsabilidad de todos.



RUDOLF VON SINNER, Doctor en teología por la Universidad de Basilea (Suiza) y docente-libre por la Universidad de Berna (Suiza); profesor de Teología Sistemática, Ecumenismo y Diálogo Inter-religioso en la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo/Rio Grande do Sul (Brasil), y profesor extraordinario en la Universidad de Stellenbosch (Sudáfrica).





## Lo teológico en la teología pública: La Trinidad pública

*De la doctrina de la Trinidad, tomada literalmente, no se puede tomar absolutamente nada para la vida práctica.*

Immanuel Kant<sup>1</sup>

*Sabemos que, aunque existen algunas expresiones religiosas relativas a la Trinidad en el medio popular, no se puede decir que en la religiosidad popular brasileña haya una comprensión o devoción especial a ella.*

Ivone Gebara<sup>2</sup>

**¿**Qué hay de teológico en la teología pública? ¿Qué puede fundamentar la actuación pertinente de una iglesia cristiana en la esfera pública? Voy a enfocar

---

1 KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten [1798]. *Kant Werke* vol. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. p. 261-393, ver p. 303s.: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen“.

2 GEBARA, Ivone. *Trindade*: palavra sobre coisas velhas e novas. Una perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 24.

aquí una teología trinitaria. Con esto, respondo de antemano la famosa afirmación de Kant, quien dice que: “de la doctrina de la Trinidad, tomada literalmente, no se puede tomar absolutamente nada para la vida práctica”. Esto a pesar de que muchas personas, incluyendo ministros y ministras religiosos/as, probablemente concuerden con Kant. Ivone Gebara, inserta como lo está en el medio popular del nordeste brasileño, dice que “Sabemos que, aunque existen algunas expresiones religiosas relativas a la Trinidad en el medio popular, no se puede decir que en la religiosidad popular brasileña haya una comprensión o devoción especial a ella” –algo distinto, agregaría yo, de la devoción a Nuestra Señora, al Señor Jesucristo y a otros santos. Pienso que esto no es tan diferente de lo que sucede en otros países de América Latina. Por otro lado, la doctrina de la Trinidad fue redescubierta en el siglo XX, principalmente con Karl Barth y Karl Rahner, como doctrina fundamental e imprescindible de la teología cristiana.<sup>3</sup> De ser apéndice de la teología, ésta se convirtió en el centro de ella. Jürgen Moltmann y Leonardo Boff, a su vez, hicieron de la doctrina de la Trinidad un momento crítico para una comprensión “monoteísta” (o mejor: monolítica, monárquica), de Dios y de otras analogías posibles del tipo “un Dios – un Imperio – un Emperador”. Positivamente, propusieron una analogía social de la Trinidad que ampare una comunión igualitaria tanto en la iglesia, como en la sociedad. En esta tercera y última conferencia, presentaré, como primer paso, la doctrina social y cósmica de la Trinidad, basándome en Leonardo Boff (1). Segundo, verificaré la contribución de tal acercamiento para la presencia de la iglesia en la sociedad civil, en la esfera pública (2), antes de centrarme en lo que llamo la “Trinidad pública” (3), y concluir con la disputa por una teología académica en el mejor de los sentidos (4).

---

3 RAHNER, Karl. O Deus trino, fundamento transcendente da História da Salvação; en: *Mysterium Salutis* vol. II/1. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 283-356; cf. WERBICK, Jürgen. Doutrina da Trindade; en: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 429-511.

## 1. UNA DOCTRINA SOCIAL Y CÓSMICA DE LA TRINIDAD

“La Trinidad es nuestro verdadero programa social”, ésta afirmación constituye la línea principal de argumentación en la teología de la Trinidad elaborada por Leonardo Boff. Él es heredero, entre otros, del pensador ruso Nikolai Feodorov (1828-1903), ya citado por Jürgen Moltmann en su enfoque similar de la teología trinitaria en relación con la sociedad<sup>4</sup>. La posición de Boff se hace clara al explorar aquello a lo que ella *se opone* y lo que él procura *construir* con la doctrina trinitaria.

Boff se opone claramente a una imagen de Dios que denote un monarca celestial que se refleje directamente en un monarca mundano: Un solo Dios, Un solo Imperio, Un solo Rey. Esta oposición proviene de las experiencias negativas que él tuvo con estructuras jerárquicas en la sociedad y en la iglesia, estructuras que suprimen, en su brusco autoritarismo, la libertad y la creatividad. Boff retoma la dura crítica que el teólogo alemán Erik Peterson había expresado contra este tipo de teología política legitimadora. Aunque la de Peterson era una tesis histórica sobre el “monoteísmo como problema político”, ella pretendía ser una crítica contemporánea contra el naciente Reich nazista, y el apoyo ideológico que recibió de pensadores como Carl Schmitt.<sup>5</sup>

---

4 FEODOROV, Nikolai F. The Restoration of Kinship Among Mankind; en: SCHMEMANN, Alexander (ed.). *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. London and Oxford, 1977, p. 175-223; MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Dios*. Petrópolis: Vozes, 2000. Utilizo aquí un texto propio publicado anteriormente: SINNER, Rudolf von. Dios, iglesias y sociedad; en: *Confiança e convivência. Reflexões éticas e ecuménicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 27-42.

5 PETERSON, Erik. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum [1935]; en: *Theologische Traktate: Ausgewählte Schriften*, Würzburg, 1994, v. 1, p. 23-81.

El jurista Schmitt, en su libro “Teología Política”, afirmaba que “todos los términos incisivos de la doctrina del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados”.<sup>6</sup> Así, el soberano en la tierra, que es quien decide sobre el estado de excepción, corresponde al Dios omnipotente –entre otras correspondencias.<sup>7</sup> El teólogo Peterson, a su vez, concluyó que la implementación plena de la teología trinitaria de los Padres capadocios, en el siglo IV, rompía radicalmente con cualquier “teología política” que abusase de la proclamación cristiana para legitimar un régimen o un sistema político. No hay, según Peterson, ninguna *vestigia trinitatis* (trazos o reflejos de la Trinidad) en la sociedad humana. Es importante agregar que aquello para lo cual tanto Peterson como sus seguidores apuntan es, de hecho, menos una crítica del “monoteísmo” que de una imagen “monárquica” de Dios, en la medida en que una crítica teológica semejante puede ser fácilmente identificada en el monoteísmo israelita –recordemos las constantes críticas de los profetas contra sus reyes. Lo que ellos querían enfatizar era que Dios es un ser-en-relación comunitario, y no un soberano jerárquico-monárquico.

Más específicamente, Boff identifica tres formas de interpretación monárquica equivocadas de la Trinidad en América Latina. En la sociedad colonial y rural (feudal), él identifica una “religión solo del Padre”, centralizada en un patrón que detenta un poder absoluto. En un contexto más democrático, el líder carismático y militante pasa al primer plano, donde Jesús sería visto como “nuestro hermano” o “nuestro jefe y maestro”, constituyendo una “religión

---

6 «*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*»; SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* [1922]. 6. ed. Berlin, 1993, p. 43. [Edição em português: *Teologia política*. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira; tradução Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006].

7 Para un acercamiento crítico ver AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Homo sacer II,1. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

solo del Hijo”. Finalmente, donde prevalece la subjetividad y la creatividad, como en el caso de grupos carismáticos, se enfatiza la interioridad, y ella puede, en casos extremos, conducir al fanatismo y al anarquismo. Esta última forma sería la “religión solo del espíritu”.<sup>8</sup> Boff subraya que estos tres aspectos son importantes, vistos como referencias a lo “alto” (el origen), a los “lados” (nuestros semejantes), y a la “interioridad” (nuestra propia persona). Por lo tanto, la doctrina de la Trinidad podría servir como un modelo de coherencia, algo que exploraremos más adelante. Sin embargo, aunque Boff transforma ejemplos negativos concretos en aspectos positivos abstractos, él no indica como estos últimos podrían ser verificados, concretamente, en la sociedad.

De modo similar, Boff critica el modelo jerárquico de la Iglesia Católica Romana como contrario a la trinidad de Dios. La lógica de: Un solo Dios, Un solo Cristo, Un solo Obispo, Una sola Iglesia Local es, pues, errada. La iglesia, como sacramento de la Santísima Trinidad, debe ser vista como *communio* (comunidad) y no como *potestas sacra* (poder santo). “Como una red de comunidades que vive la comunión con los hermanos/hermanas y la participación en todos los bienes, la Iglesia se construye a partir de la Trinidad y se hace su sacramento histórico.”<sup>9</sup> Boff piensa en el nacimiento de un nuevo ser de la iglesia a través de una “eclesiogénesis”, a partir de las comunidades eclesiales de base (CEBs).<sup>10</sup> A diferencia de Peterson, Boff afirma que sí existen *vestigia trinitatis* que se encuentran en este mundo. La comunión triúna que es comunión-

8 BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 26-29.

9 BOFF, 1986, p. 36.

10 Cf. BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977; *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986; *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus, 2004.

*La comunión triúna  
que es comunión-en-  
diversidad creó al ser  
humano como un ser  
comunitario, y también  
a toda la naturaleza  
como comunitaria,  
colocándolos en libertad  
y acogiéndolos en  
la comunión de la  
Trinidad al fin de los  
tiempos, en el eschaton.*

en-diversidad creó al ser humano como un ser comunitario, y también a toda la naturaleza como comunitaria, colocándolos en libertad y acogiéndolos en la comunión de la Trinidad al fin de los tiempos, en el *eschaton*. Esto hace posible que los seres humanos puedan (y, de hecho, deberían) reflejar la comunión triúna entre sí, en una comunión que respete las diferencias y promueva las relaciones comunitarias:

Esta comprensión del misterio de la Santísima Trinidad es sumamente sugestivo para la experiencia de fe en el contexto de la opresión y de las ansias de liberación. Los oprimidos luchan por la participación en todos los niveles de la vida, por una convivencia justa e igualitaria en el respeto por las diferencias de cada persona y grupo; quieren la comunión con otras culturas y otros valores, con Dios como el sentido supremo de la historia y del propio corazón. Como estas tres realidades les son negadas históricamente, se sienten urgidos por entrar en un proceso de liberación que les permita ampliar los espacios para la participación y la comunión. Para los que tienen fe, la comunión trinitaria entre los divinos Tres, la unión entre ellos en el amor y en la interpenetración vital, les puede servir de fuente inspiradora y de utopía, generadora de modelos cada vez más integradores de las diferencias. Esta es una de las razones por las que esta vía de la pericóresis trinitaria será asumida como eje estructurador de nuestra reflexión. Él viene al encuentro, en búsqueda de los oprimidos que quieren luchar por su liberación integral. La comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo encarna el prototipo de la comunidad humana soñada por aquellos que quieren mejorar la sociedad, y así construirla para que sea la imagen y semejanza de la Trinidad.<sup>11</sup>

---

11 BOFF, 1986, p. 17.

Retomando la antigua noción de *perichoresis* (pericóresis, interpenetración), Boff describe como las tres personas de la Trinidad -Padre, Hijo y Espíritu Santo, están al mismo tiempo unidas en su amor recíproco y son diferentes en su “individualidad”. Es claro que esto abre inmediatamente el acalorado debate sobre el significado concreto de “persona”, y la relación entre lo “individual” y lo “colectivo”. De cualquier forma, la noción de “persona”, a diferencia de la de “individuo”, carga consigo un fuerte elemento de relación.

El antropólogo Roberto Da Matta aplicó esto a la situación brasileña, afirmando que coexisten allí “individuos” y “personas” de modo tal que a los primeros les sería aplicado (en el sentido negativo), el rigor de la ley, ya que estos se encuentran solos, en tanto que para las “personas” la ley no valdría, pues están ligadas a un patrón o padrino poderoso, que les garantiza el acceso que requieren. Se cita a menudo la frase del líder del estado de Rio Grande, dictador y presidente brasileño, Getúlio Vargas (1882-1954), quien decía: “Para los amigos, todo, para los enemigos, la ley”. En la sociedad brasileña —y pienso que en otras sociedades de América latina también— el “individuo”, el “sujeto”, el “ciudadano”, es aquel a quien nadie conoce o reconoce, que existe solo, sin relaciones y, por lo tanto, sin oportunidad. Importa ser “persona”, teniendo relaciones, apadrinamiento, amigos a quienes se pueda pedir o conceder un favor.<sup>12</sup>

Los propios términos y sus divergentes connotaciones indican que no podemos deducir fácilmente la forma de la sociedad humana describiendo a Dios como sociedad, ni inducir el ser de Dios a partir de la sociedad humana. Los seres humanos están

---

12 DAMATTA, Roberto. *Carnavais, heróis e malandros* [1978]. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997; *O que faz o brasil, Brasil?* [1984] Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

en relación, pero son personas claramente separadas entre sí, son individuos. Mientras tanto, las personas divinas no están separadas, sino apenas diferenciadas entre sí, asumiendo diferentes cualidades y, por decirlo de alguna manera, tareas, pero siempre como un solo Dios, sin individuación. Esta problemática nos exige cautela al establecer analogías entre la comunión de las personas divinas y la humana. La *perichoresis* divina y la *perichoresis* humana —si es que el término es adecuado para denotar la comunidad humana— no son unívocas, sino analógicas. Es necesario enfatizar esto para preservar de ambos lados a Dios como Dios y a los seres humanos como seres humanos. Por lo tanto, si, como Peterson y sus seguidores afirman, Dios no debe ser utilizado para legitimar un gobierno monárquico, tampoco puede Él conceder carácter divino a los tres poderes de la democracia representativa, como fue sugerido por algunos autores en la década de 1950.<sup>13</sup> Así, la Trinidad sustentaría la triplicidad del poder público, a saber: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Ya Kant había trazado, a pesar de su juicio negativo inicial sobre la Trinidad en su versión cristiana ortodoxa, analogías a la “fe religiosa general y verdadera” (*allgemeine wahre Religionsglaube*) en cuanto moral, describiendo la Trinidad como un legislador sagrado, gobernante bueno y juez justo. En tanto estos aspectos podrían, con todo, ser pensados como reunidos en una sola entidad divina, Kant reconoce que en un Estado burgués de derecho estos deberían ser tres sujetos diferentes.<sup>14</sup> Tal tipo de analogía es posible, solo a partir de la

---

13 El puente teórico para esa interpretación fue la teoría de los arquetipos de Carl Gustav Jung, que Boff también emplea con frecuencia, ver MARTI, Hans. *Urbild und Verfassung: Eine Studie zum hintergründigen Gehalt einer Verfassung*. Bern/Stuttgart, 1958; IMBODEN, Max. *Die Staatsformen: Versuch einer psychologischen Deutung staatsrechtlicher Dogmen*. Basel, 1959.

14 KANT, Immanuel. *Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft* [1794]. Werkausgabe, v. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 806s.

abstracción de aquello que definiría a la Trinidad cristiana. Otro ejemplo, anterior aun, que muestra las arbitrariedades implícitas en tales analogías directas, es la frase empleada en 669/670 por soldados bizantinos, al proclamar como co-emperadores a los hermanos de Constantino IV: “Creemos en la Trinidad, y coronamos por ello a tres emperadores”.<sup>15</sup>

Otro aspecto importante, desarrollado más explícitamente en obras posteriores de Boff, es la dimensión cósmica de la interrelacionalidad de todo ser. Nuestro autor ha desempeñado con sus reflexiones ecológico-cosmológicas, un papel pionero en una época que se caracteriza por la globalización económica y sus – para muchos– desastrosas consecuencias sociales y ecológicas. En conexión con la conferencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1992, sobre el medio ambiente, realizada en Rio de Janeiro, Boff enfatizó la urgencia de los temas ecológicos. Relacionando estos temas con la cosmología de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955, teólogo y paleontólogo jesuita francés), los trabajos de una serie de científicos y la doctrina de la Trinidad, él planteó este debate en Brasil mediante varios libros bastante leídos.<sup>16</sup> Esto en sí es bastante importante, considerando que, a pesar de que las amenazas ambientales como la deforestación de la Amazonía se conocen desde hace mucho tiempo, la consciencia

---

15 Traducción propia: “*An die Dreieinigkeit glauben wir, drei Kaiser krönen wir*”, citado en GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997, p. 470, nota 95.

16 Ver, por ejemplo, BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993; *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995. Sobre Teilhard y el Cristo cósmico, Boff escribirá su primer libro: *O Evangelho do Cristo Cósmico: A realidade de um mito – O mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971, revisado y ampliado recientemente como *Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

*Un rasgo importante en la obra de Leonardo Boff es el hecho de procurar ver, siempre de nuevo, la humanidad dentro del conjunto de la creación y la integralidad de su pasado y futuro.*

ecológica es todavía escasa y las acciones en pro del ambiente aun esporádicas.

En el recientemente inaugurado Instituto de Ética de la Facultad de la Escuela Superior de Teología, por ejemplo, instalamos un equipo fotovoltaico, para la generación de energía ecológica.<sup>17</sup> Debe decirse que este es apenas el segundo equipo de este tipo en toda el área de la empresa regional de energía. Y esto, siendo que no carecemos de sol en Brasil.

Un rasgo importante en la obra de Leonardo Boff es el hecho de procurar ver, siempre de nuevo, la humanidad dentro del conjunto de la creación y la integralidad de su pasado y futuro. Lo que él presenta, es la visión de una comunidad planetaria de la naturaleza y la humanidad, de los seres humanos entre sí, de la humanidad y Dios, de la ciudadanía (nacional), conciudadanía y la ciudadanía de la Tierra<sup>18</sup>.

La Santísima Trinidad, misterio de comunión de las tres Personas divinas, siempre se auto-entregó a la creación y a la vida de cada persona, y se reveló a las comunidades humanas bajo la forma de sociabilidad, apertura de unos a otros, amor y entrega, y también como denuncia y protesta contra la ausencia de estos valores. Toda la humanidad es templo de la Trinidad, sin distinción de

---

17 Ver [www.est.edu.br/etica](http://www.est.edu.br/etica), donde en breve aparecerán descritos y explicados estos elementos.

18 BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25-28, 51-53.

tiempo, espacio o religión. Todos son hijos e hijas en el Hijo, movidos por el Espíritu, todos son atraídos hacia el Padre.<sup>19</sup>

Boff insiste en la participación de Dios en el mundo y en la participación del mundo en Dios. “El mundo persigue un destino eterno: éste será el cuerpo de la Trinidad en su dimensión cosmológica, personal e histórico-social.”<sup>20</sup> La relación entre Dios y el mundo es, por lo tanto, no solamente una relación analógica, en el sentido de que el Dios trinitario es un modelo para la sociedad humana y para la iglesia, pero es también, una relación ontológica. En la medida en que la creación procede, en el inicio, del Padre a través del Hijo en el poder del Espíritu Santo, “a partir de la fuerza transformante del Espíritu a través de la acción libertadora del Hijo, el universo llega, finalmente, al Padre”.<sup>21</sup> Ya en la creación, podemos agregar, la Trinidad asume un carácter público: todo lo que existe es visto como hecho por ella.<sup>22</sup> En el Hijo, el Dios trino se auto-revela públicamente como es, precisamente como trí-uno. El Espíritu Santo está presente en los momentos públicos de la iglesia: “Mas cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué vais a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros.” (Mt 10:19-20 BJ). En perspectiva escatológica, todo se vuelve público: “Así que, no juzguéis nada antes de tiempo (*kairos*) hasta que venga

---

19 BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 38.

20 BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos* [1990]. 4. ed. Fortaleza: Vozes, 1991, p. 63.

21 BOFF, 1986, p. 278.

22 Cf. WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo* [1992]. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 232-279 (“A pessoa pública do Espírito: Dios em meio à criação”).

el Señor. Él iluminará (*photizō*) los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto (*phaneroō*) las intenciones de los corazones. Entonces recibirá cada cual de Dios la alabanza que le corresponda. (1 Co 4:5 BJ). Jesús les llamó para que asumieran su pertenencia a él en público (*homologeō*, confesar, asumir), diciendo que “nada hay encubierto que no vaya a ser revelado (*apokalypso*); ni oculto que no vaya a ser conocido (*ginosko*)” (Lc 12:2). La biblista Luise Schottroff afirma: “De esta dimensión pública del juicio de Dios resulta la necesidad de hacer pública la fe ahora.”<sup>23</sup> Es ésta la perspectiva. Vamos ahora ver lo que esto significa en la esfera pública contemporánea.

## 2. LA TRINIDAD, IGLESIA Y SOCIEDAD CIVIL

La búsqueda de una configuración concreta de la sociedad y de la iglesia inspirada por el Dios triúno es una contribución legítima e importante, ofrecida por Boff no solo para Brasil, sino para un mundo globalizado. La cuestión es cómo puede esta “inspiración” trinitaria ser aplicada a la configuración de estructuras en la sociedad y en la iglesia. El propio Boff no va más allá de afirmar, en términos generales, la necesidad de una “democracia fundamental”:

No compete a la teología señalar los modelos sociales que más se acercan a la utopía trinitaria. Sin embargo, si tomamos la democracia fundamental, como la tomaron ya los pensadores antiguos (Platón, Aristóteles y otros teóricos), no tanto como una formación social definida, sino como un principio inspirador

---

23 „Aus der Öffentlichkeit des Gottesgerichtes ergibt sich auch die Notwendigkeit, jetzt mit dem Glauben in die Öffentlichkeit zu gehen“; SCHOTTROFF, Luise. Unsichtbarer Alltag und Gottes Offenbarung; en: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, vol. 11, p. 123-133, 1996, ver p. 131.

de modelos sociales, entonces deberíamos decir que los valores implicados en ella, constituyen los mejores índices de respeto y acogida de la comunión trinitaria. La democracia fundamental aspira al mayor grado de igualdad posible entre las personas, mediante procesos cada vez más inclusivos de participación en todo lo que concierne a la existencia humana personal y social. Más allá de la igualdad y la participación, la democracia aspira a la comunión con los valores trascendentes, aquellos que definen el sentido supremo de la vida y la historia. Ahora bien, cuanto más se concretan tales ideales, tanto más se reflejará la comunión divina entre los seres humanos.<sup>24</sup>

Siguiendo las reflexiones presentadas aquí, e intentando combinar la función crítica y constructiva (“inspiradora”) de una doctrina trinitaria pericorética, y los desafíos de la sociedad brasileña y, potencialmente, latino-americana, destacaré aquí cuatro aspectos que creo son fundamentales para la contribución de las iglesias a la democracia, aspectos motivados por la fe, a saber: la alteridad, la participación, la confianza y la coherencia. Como a lo que aspira la sociedad civil es a una democracia participativa, y como las iglesias forman parte de la sociedad civil actuando en la esfera pública -como vimos, el pensamiento trinitario en relación con la sociedad como un todo, puede de hecho estimular e inspirar diversos actores en esta esfera. En consonancia con lo mencionado previamente, no intento realizar deducciones o inducciones simplistas, sino solo aquellas que son características de Dios como Trinidad, y que pueden ser fundamentales para que los seres humanos no solamente coexistan, sino que interactúen también en comunión, buscando la convivencia.

---

24 BOFF, 1986, p. 189s.

*Negar el valor de la fe del otro es errado, pero también es problemático presuponer que “Dios es, en todo caso, el mismo”, pues, aunque esta es una postura atractiva, tiende a dar lugar a la indiferencia. Una hermenéutica sensible para con el otro es necesaria para preservar la singularidad de cada persona y su derecho a la diferencia religiosa.*

Un primer aspecto central es la *alteridad*. La pluralidad implica diversidad, y la comunidad en una democracia es impensable sin el reconocimiento de la singularidad de cada miembro de dicha sociedad. Por eso, el respeto de la alteridad, el reconocimiento de la diferencia y el derecho a ser diferente, son esenciales. En la teología latinoamericana, esta percepción surgió entre aquellas personas que estaban en estrecho contacto con los pueblos indígenas, pero ha recibido una atención más fuerte en tiempos recientes. A mi modo de ver, este respeto por la alteridad llama también a la precaución en relación con un *macroecumenismo* fácil.<sup>25</sup>

Negar el valor de la fe del otro es errado, pero también es problemático presuponer que “Dios es, en todo caso, el mismo”, pues, aunque esta es una postura atractiva, tiende a dar lugar a la indiferencia. Una hermenéutica sensible para con el otro es necesaria para preservar la singularidad de cada persona y su derecho a la diferencia religiosa. Ella preserva el misterio y procura la comprensión, como sucede en la teología que intenta descubrir y, al mismo tiempo, respetar el misterio de Dios como triúno, unidad en la diferencia.

Un segundo aspecto es la *participación*. Este concepto es central para el discurso sobre la sociedad civil. En Brasil, este concepto está

---

<sup>25</sup> El término “macroecumenismo” fue acuñado en la Asamblea del Pueblo de Dios en Quito, en 1992, y denota un ecumenismo que se ve más allá del cristianismo, incluyendo otras religiones, cf. BARROS, Marcello. Fundamentos teológicos e espirituais para o macro-ecumenismo. *Cadernos do CEAS*, p. 45-64, 2000. Aun cuando reconoce la pertinencia de la crítica esbozada aquí, Barros defiende el uso del término.

implícito en el discurso sobre la sociedad civil. La ciudadanía es, como hemos visto, en primer lugar, “el derecho de tener derechos” en una situación de “*apartheid* social”.<sup>26</sup> En un sentido más amplio, como la mayoría de los autores lo emplean, este concepto incluye la posibilidad real de acceso a derechos, y a la consciencia de los deberes de la persona. Incluye, incluso, una actitud frente al estado constitucional como tal, así como la constante configuración y extensión de la participación de los ciudadanos en la vida social y política de su país. Los aspectos de la participación efectiva del ciudadano se están volviendo, pues, centrales, así como la cultura política por la cual esta participación es estimulada o impedida. Como vimos en la segunda conferencia, las iglesias, como parte de la sociedad civil, desempeñan un papel importante al estimular la participación de los ciudadanos y, efectivamente, lo hacen de diversas maneras. De hecho, las iglesias brasileñas pueden contar con un número de miembros y una participación mucho mayores de los que cualquier otro tipo de organización voluntaria. En términos ideales, ellas funcionan como escuelas para la democracia, pues forman personas dentro de sus propias estructuras, promueven la colaboración con el Estado, por su participación en concejos que involucran al estado y a la sociedad civil en cuestiones de infancia y juventud, la provisión de alimentación, y contribuyen al discurso de una forma crítico-constructiva. En términos de teología trinitaria, el aspecto de la participación describe bien la idea de la interpenetración, *perichoresis*.

Un tercer aspecto es la necesidad de *confianza*. Las funciones y disyunciones de la democracia brasileña no son solamente una cuestión de corrupción y clientelismo entre políticos y funcionarios del Estado, como muchos piensan. Se trata, también, de una falta

---

26 DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania; en: (ed.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo, 1994, p. 108, 105.

sería de confianza en la democracia como sistema, así como en las personas que son portadoras de ella, a saber, el conjunto de la sociedad. Es claro que la experiencia histórica no ha contribuido mucho a dar la impresión de que las cosas podrían funcionar mejor, y de que el estado y el sistema serían efectivamente dignos de confianza. La confianza, sin embargo, es algo que tiene que ser invertido antes de conocerse cuál va a ser el resultado. En una sociedad democrática, se hace necesario confiar en las personas de una forma bastante abstracta, pues nos resultaría imposible conocer a la mayoría de nuestros conciudadanos. Como mencioné ya en la conferencia anterior, para que la democracia funcione, se debe presuponer que las otras personas tienen un interés semejante al propio en el funcionamiento de la democracia. Si no podemos presuponer este interés común, y si un número considerable de ciudadanos, especialmente aquellos que detentan más poder que yo, no se muestran dignos de confianza, se hace necesaria una razón más profunda para estar dispuestos, aun así, a invertir confianza. Esta razón puede estar dada por la fe, que esencialmente significa confianza –no en sí mismo, sino en Dios. Los luteranos acostumbran concebir el ser humano como igualmente justo y pecador. Sabemos que no podemos confiar en nosotros mismos, y unos en otros por nuestra propia causa y mérito, pero sí por causa y mérito de Dios.

Dios visto como triúno puede dar buenas razones para invertir confianza en la democracia, aun allí en donde ella se viese amenazada: Dios mismo preserva la continuidad en medio de situaciones históricas diferentes, y sumamente ambiguas en donde Él se manifiesta, de forma particular en la cruz de Gólgota, y empodera a las personas para vivir sus vidas procurando ser justas, aun cuando sepan que son inescapablemente pecadoras.

Finalmente, un cuarto elemento necesario es la coherencia: tener un proyecto para toda la sociedad y no solo para sí, para el grupo

de sus pares o incluso para su iglesia. Como esto depende de una percepción específica tanto de la sociedad como de la fe, lo que se hace necesario es una *hermenéutica de la coherencia*.<sup>27</sup> El mercado religioso altamente competitivo, con una diversidad siempre creciente de iglesias y movimientos religiosos, está dando un ejemplo muy lamentable de tal (in)coherencia. Teológicamente hablando, insistir en una visión trinitaria de Dios podría ayudar a impedir comprensiones restrictivas equivocadas, como si Dios fuese solamente Espíritu Santo y no también Hijo, encarnado en Jesucristo, y Padre, en tanto que creador.

*Teológicamente hablando, insistir en una visión trinitaria de Dios podría ayudar a impedir comprensiones restrictivas equivocadas, como si Dios fuese solamente Espíritu Santo y no también Hijo, encarnado en Jesucristo, y Padre, en tanto que creador.*

Este equilibrio de unidad y diversidad en Dios tiende a fomentar *koinonia*, que es una palabra ecuménicamente central para designar a comunión entre los diferentes miembros del cuerpo de Cristo.<sup>28</sup> En términos de la sociedad como un todo, esta integración de unidad y diversidad podría, bien lograda, representar una importante contribución de las iglesias para una sociedad pluralista. Esto presupone que los cristianos y las iglesias no busquen, como sucede desafortunadamente con muchos políticos evangélicos en Brasil, y supongo que en otros lugares también, obtener primordialmente ventajas para sus respectivas iglesias, sino que vean su misión como un testimonio de servicio (*diakonia*) para el conjunto de la sociedad.

27 Cf. CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO. *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000., p. 8-12.

28 Cf. TILLARD, Jean-Marie R. *Koinonia*; en: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 691-695.

De esta manera, no hacer deducciones ni inducciones directas, sino identificar características de Dios como la Trinidad, la doctrina de la Trinidad, particularmente la metáfora de la *perichoresis*, que apunta a un Dios amoroso, dinámico y coherente, puede servir como un vigoroso subsidio teológico para que las iglesias contribuyan significativamente, como parte de la sociedad civil, a la construcción de una sociedad respetuosa, participativa, confiada y coherente. En las palabras de la carta a los Efesios, vemos de forma resumida, el testimonio al Dios triúno y una ética interpersonal:

Os exhorto, pues, yo, prisionero por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados, con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y *un solo Espíritu*, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. *Un solo Señor* [i.e. Jesucristo], una sola fe, un solo bautismo, *un solo Dios y Padre de todos*, que está sobre todos, actúa por todos y está en todos. (Ef. 4:1-6 BJ).

### 3. LA TRINIDAD PÚBLICA

Retomo ahora algunos aspectos de la primera conferencia, donde mencioné referencias teológicas para una teología pública. Recuerdo lo que dice el teólogo sudafricano Nico Koopman, al retomar la teología planetaria y metafórica de Sally MacFague: una teología para la cual tanto Dios como el mundo son centrales.<sup>29</sup> Es esa la dimensión pública de la fe Trinitaria: Dios no es ajeno

---

29 KOOPMAN, Nico. Public Theology in South Africa: A Trinitarian Approach. *International Journal for Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 2, p. 188-209, 2007; MCFAGUE, Sallie. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress, 2001.

a este mundo, no es apartado o intocable, por el contrario, él interactúa de forma apasionada con este mundo. A pesar de ser éste un mundo que, en mucho, se apartó de aquello que Dios pretendía para él, el amor del Dios Trino no lo abandona. Por ello, envió a su hijo, Jesucristo, para revelar este amor suyo y hacerlo público. El propio Cristo “se vació” de su ser Dios, encarnándose en Jesús de Nazaret. Como dice el himno de Filipenses que ya cité en la primera conferencia, él fue obediente hasta la muerte en la cruz. Así, él revela el amor de Dios: “la *kenosis* de Dios en la cruz de Cristo revela a Dios (...) como evento trinitario, cuya esencia consiste en el amor que sufre”, decía Moltmann.<sup>30</sup>

La Trinidad en su dimensión pública puede ser vista de dos formas, una más interna a la teología y la iglesia, y otra más externa, académica. La primera es representada por Lesslie Newbigin, quien habló de la “Trinidad como verdad pública”, insistiendo que “la doctrina cristiana, con su modelo primordial en la doctrina de la Trinidad, debería desempeñar un papel explícito y vigoroso en el debate público que conforma la vida de la plaza pública”.<sup>31</sup> Sin embargo, “la Trinidad no puede ser verdad pública excepto en la medida en que la iglesia es fiel a su misión para con el mundo”.<sup>32</sup> Semejante al pensamiento católico del Segundo Concilio Vaticano,

---

30 Apud DABNEY, Lyle. *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. p. 61: „*Die Kenosis Gottes am Kreuz Christi offenbart Gott [...] als trinitarisches Geschehen, dessen Wesen in der leidenden Liebe besteht.*“

31 “*The Trinity as Public Truth - Christian doctrine, with its prime model in the doctrine of the Trinity, ought to be playing an explicit and vigorous part in the public debate that makes up the life of the public square.*” NEWBIGIN, Lesslie. *The Trinity as Public Truth*; en: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 1-8, ver p. 1.

32 *Ibid.*, p. 8: “*the Trinity cannot be public truth except in the measure that the Church is faithful in its mission to the world.*”

que ve a la iglesia como sacramento de la presencia de Dios en el mundo, Dios actúa por medio de ella.<sup>33</sup> La otra visión es representada, entre otros, por David Tracy, como forma racional de la percepción de Dios. Él llama a esto “imaginación analógica”, centrada en las “similitudes en la diferencia” y sin caer en una univocidad estéril, aprovechándose de teologías que van desde el tomismo hasta Wolfhart Pannenberg. La posición contraria es la “dialéctica”, presente por ejemplo en la teología de la palabra de Barth y en las teologías de la liberación, iniciándose en “negaciones teológicas radicales”, avanzando sin embargo hacia nuevas analogías, reintegración ésta que es más visible en Paul Tillich.<sup>34</sup> Resulta de esto una teología del diálogo, compatible para Tracy, con el pluralismo actual. En un texto más reciente, Tracy distingue entre tres tipos de *publicness* (término que me parece posible traducir como “publicidad”, es decir, como la dimensión de ser público): la publicidad “uno” es un debate racional en la esfera pública, que excluye los conceptos de bien, en la línea de Habermas. La publicidad “dos” engloba la recurrencia a los clásicos religiosos con sus concepciones de bien, que son, para Tracy, contribuciones imprescindibles para la “verdad pública”, inclusive para aquellos que no comparten las religiones implicadas. Tracy ve un peligro real en que, sin tales concepciones, habría un dominio único de la tecnología contemporánea global y de las economías capitalistas. La exclusión de los diversos aspectos de una tradición religiosa de la esfera pública implicaría un gran empobrecimiento. La publicidad

---

33 Cf. la tesis de doctorado de BOFF, Leonardo. *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn: Bonifacius, 1972.

34 TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo [1981]. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, especialmente el capítulo 10, p. 513ss.

“tres” apunta a la necesidad de la esfera pública de contar con la “ayuda de realidades que están más allá de la razón pública”.<sup>35</sup> Es preciso tener algo más allá de la dialéctica (publicidad uno) y del diálogo (publicidad dos). Tracy llama a esto “conocimiento místico-profético”, citando como ejemplos de este conocimiento “que opera en la esfera pública”, la *Ciudad de Dios* de San Agustín, el pensamiento social de la Iglesia Católica, el realismo cristiano de Reinhold Niehbur, las teologías políticas, las teologías de la liberación y “el uso explícito de la razón teológico-bíblica de la Encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XIV.<sup>36</sup> Entiendo esto como una reivindicación de la palabra propia de la teología en la esfera pública, de aquella que también encuentra paralelos en la filosofía (se cita a Heidegger y a nuevos fenomenólogos como Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien), pero que no se contenta con los moldes comunes de la razón. Con todo, esto no debería resultar en una contribución sectaria, sino pública -aunque mística, deberá ser compartida; aunque contemplativa, deberá tener su palabra profética.

Así, paso a mi cuarto y último punto: la presencia de la teología en la academia, en el discurso público racional –sin sugerir con esto, que ella se reducirá a racionalidad. Con todo, sostengo que se vuelve una presencia cada más importante, inclusive para el fomento de la paz entre las iglesias y las religiones.

---

35 TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 44, n. 122, p. 29-51, Jan/Abr 2012, ver p. 44.

36 TRACY, 2012, p. 47.

#### 4. LA IMPORTANCIA DE LA TEOLOGÍA ACADÉMICA

Recordemos, inicialmente, la famosa frase de Tertuliano: “¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿entre la Academia y la Iglesia? ¿entre los herejes y los cristianos?”.<sup>37</sup> La tensión entre academia e iglesia, entre razón y fe, entre doctrina y experiencia es bien conocida y existe hoy como existía, en la forma específica de la época, antiguamente. También en el debate sobre la teología pública es recurrente esta pregunta: ¿No es ésta una teología muy académica, abstracta, y distante del pueblo? La pregunta es legítima y necesita ser hecha, constantemente. Con todo, me parece que aun no descubrimos suficientemente el potencial liberador del estudio académico. Al estar basado, al menos en teoría, en el mérito y no en el estatus social de su origen, permite a las personas adquirir un estatus elevado. Es claro que así crea nuevas asimetrías, y se presenta siempre el peligro de caer en una “expertocracia” desligada de la realidad social. Pero con el aumento de la oferta en la enseñanza superior pública, y las cuotas de acción afirmativa en las universidades brasileñas, hay una creciente justicia en el acceso a la academia. Esto permite desarrollar un raciocinio crítico, develando relaciones y monopolios de poder, por ejemplo. Así he visto, por ejemplo, cuán liberador puede ser el estudio académico para personas pentecostales.

Desde 1999, hay en Brasil una renovada discusión sobre el *status* académico de la teología, pues fue en ese año cuando el Ministerio

---

37 TERTULIANO. *Direito de prescrição contra os Hereges*. Lisboa: Edições Paulistas, 1960, p. 83: Esta famosa frase apunta a la larga relación, siempre un poco tensa, entre filosofía y teología. Aprovecho aquí mi obra SINNER, Rudolf von. Teología pública no Brasil; en: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas 2011. p. 264-276.

de Educación reconoció la posibilidad de un diploma de bachillerato en teología. Diplomas de nivel de maestría y de doctorado en teología y en ciencias de la religión venían siendo reconocidos, ya desde finales de la década de 1980 a través de CAPES (Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior). Se dieron cuestionamientos continuos sobre las implicaciones de este reconocimiento y sus consecuencias, como veremos a continuación. Una de las cuestiones centrales era: ¿Quiénes deberían ser los profesores que participan en la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, que es obligatoria por la Constitución de 1988 y por ley, y financiada por el Estado? Los profesores que trabajan en escuelas públicas tienen que estar debidamente licenciados, pero el Ministerio de Educación no ha autorizado hasta este momento ninguna carrera de Licenciatura en Teología.<sup>38</sup> Hasta ahora, poquísimas universidades públicas han ofrecido una carrera en ciencias de la religión, y solamente cuatro carreras de postgrado en ciencias de la religión (o de las

*La tensión entre academia e iglesia, entre razón y fe, entre doctrina y experiencia es bien conocida y existe hoy como existía, en la forma específica de la época, antiguamente. También en el debate sobre la teología pública es recurrente esta pregunta: ¿No es ésta una teología muy académica, abstracta, y distante del pueblo? La pregunta es legítima y necesita ser hecha, constantemente.*

---

38 Normalmente se presupone este diploma de licenciatura para los profesores de acuerdo con la ley número 9.394/96, Art. 62 (cf. KLEIN, Remí; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Aspectos referentes à formación de profesores de Ensino Religioso. *Revista Diálogo Educacional*, v. 8, n. 23, p. 222, 2008.). Los modelos de formación para la Enseñanza de la Religión difieren de estado en estado, ya que los estados son responsables por la organización de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Muchas veces, profesores ya licenciados en otras áreas, hacen un carrera de postgraduación (*lato sensu*) de Teología en Ciencias de la Religión para enseñar esta materia. Algunas pocas universidades tienen ahora una licenciatura en Ciencias de la Religión para este propósito, si bien, ésta tiene validez solamente para su propio ámbito estatal.

religiones), están localizadas en universidades públicas.<sup>39</sup> La teología, por lo tanto, es dejada casi exclusivamente en manos de instituciones confesionales privadas de enseñanza superior, incluyendo los seminarios y las universidades, como el caso de las universidades pontificias católicas (PUCs) en varias partes del país. En el año 2010, se constataron más de cien carreras de teología y ciencia(s) de la religión reconocidas o autorizadas por el Ministerio de Educación a nivel de Bachillerato, y en 2014 teníamos un total de 20 programas de postgrado, 12 en Ciencia(s) de la Religión (de las religiones), y 8 en teología. Entre las carreras de grado, todas son identificablemente confesionales, y solamente tres no son cristianas (las Facultades Espiritista, Mesiánica y Umbandista, respectivamente).<sup>40</sup>

Las universidades públicas en Brasil tiene una tradición de marcada reserva contra la religión y la teología y, por lo tanto, se hace necesaria una comunicación más calificada entre ellas.<sup>41</sup>

---

39 Una carrera de Teología que intentó el reconocimiento en la Universidad Federal de Pará en los años 1970, en convenio con el Instituto de Pastoral Regional de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, fue descartada por el MEC en razón de la ausencia de un “currículo mínimo oficial para Teología”. Así como a la ausencia de “cualquier mecanismo establecido para su reconocimiento en el país”. Aparte de esto, continúa Jaci Maraschin, “[el MEC] lo consideró inútil”, a lo que él comenta: “en una sociedad volcada enteramente a lo pragmático, al aumento indiscriminado de las transacciones comerciales, al lucro fácil, nada más amenazador que la presencia de lo *inútil* en su medio”. MARASCHIN, Jaci. A inutilidade da teologia. *Simpósio*, São Paulo, n. 20, dezembro de 1979, p. 191s.

40 Conforme a la investigación realizada por Lourenço Stélio Rega y presentada en el Simposio de la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE), en diciembre de 2009 en la ciudad de Dourados/MS. Él ha puesto gentilmente a disposición su presentación en Power Point para consulta.

41 Cf. PASSOS, João Décio. A legitimidade da Teologia en la universidade: do político ao acadêmico. *Estudos da Religião*, son Bernardo do Campo, ano 18, n. 27, p. 117-136, 2004; también PAVIANI, Jayme; POZENATO, José C. *A universidade em debate*. Caxias do Sul: EDUCS, 1979, p. 63-72; LISBÔA, Maria da Graça Cavalcanti. *A idéia de Universidade no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1993.

La universidad emerge tardíamente en Brasil, a diferencia de la América Española donde surge ya en el siglo XVI (la primera en Lima, Perú, en 1551). Se optó por escuelas profesionales, siendo las primeras las eclesiásticas, después también las escuelas de derecho, ingeniería y medicina. El eclecticismo, traído al Brasil de Francia (Maine de Biran, Víctor Cousin) vía Portugal, así como el positivismo de Comte, fueron influyentes durante el Imperio Brasileño Independiente. Representantes de este último afirmaban que: “es necesario sacrificar la teología y la metafísica y enseñar exclusivamente la Ciencia (...) Que se creen verdaderas casas de instrucción superior científica y se abandonen los sueños maléficos de la Universidad”.<sup>42</sup> La teología, así como la filosofía, irían así a ser excluidas del quehacer académico.

Esto solo cambió con la fundación de la Universidad de São Paulo (USP), en 1934, donde todas las áreas de conocimiento deberían ser desarrolladas e integradas a través de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Artes, que debería ser el centro de la Universidad. Sin embargo, aunque la filosofía fuese importante, la ciencia era considerada una conquista contra la tutela eclesiástica del conocimiento, y así, la religión se convirtió en *persona non grata* en la USP.

En 1961, fue fundada la Universidad de Brasilia con un proyecto semejante. El antropólogo Darcy Ribeiro fue figura crucial en este proceso.<sup>43</sup> Aunque él era agnóstico, quería crear una carrera de

---

42 Apud LISBÔA, 1993, p. 70.

43 Cf. RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 237-239: “Minha postura nessa matéria [de laicismo] era totalmente diferente. Corresponhia a tempos novos, em que o laicismo já não era a doutrina fundamental, nem a Igreja tão cavernária como fora. [...] Propus a ele [Frei Mateus Rocha, O.P.] una concordata que seria a primeira de uma universidade pública, depois da Revolução Francesa, para admitir em seu seio um instituto de teologia católica.”

teología, pero el régimen militar en el poder desde 1964 impidió que esto aconteciese, como recuerda Rubens Ricupero, quien defiende claramente el estudio de la teología en las universidades.<sup>44</sup> Es claro que lo que entienden en este caso por teología, probablemente se asemeja más a la ciencia de la religión. Importa distinguir las dos, que se refieren al mismo fenómeno religioso. La teología, sin embargo, asume una tradición específica como la suya (sea ella cristiana, en la variedad de sus confesiones, o de otra religión) y se permite, más allá de un acercamiento descriptivo, también reflexiones sobre la pertinencia normativa del asunto en cuestión. La ciencia de la religión es, por naturaleza, descriptiva y debe ser comparativa, o sea, tener en vista más de una religión. Esta última es imprescindible como parte de la primera, pero no es idéntica a ella. Al mismo tiempo, las pretensiones de verdad de varias religiones también deben ser tenidas en cuenta por la ciencia de la religión. En el mundo anglosajón y, más recientemente, en Alemania, se procura hacer un puente entre las dos mediante la llamada “teología comparativa” (“comparative theology”).<sup>45</sup> En Brasil, importa constatar que, aunque la teología sea, por lo general, identificada con determinada confesión religiosa, ella no se restringe a ésta, sino que procura construir puentes con otras confesiones, religiones y ciencias. Es precisamente en esta interlocución que una teología pública encuentra su lugar. Es por eso que puede ser, debidamente, una facultad o una carrera de teología, y no solamente un seminario para la formación de clérigos.

---

44 Cf. NEUTZLING, Inácio (Ed.). *A teologia en la universidade contemporânea*. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 52.

45 Cf. BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Orgs.). *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: TVZ, 2009. Los principales representantes de la teología comparativa en los Estados Unidos y en Gran Bretaña son Robert Cummings Neville y Keith Ward, que tienen textos publicados en ese mismo volumen.

Si la teología académica es, como afirmo, una reflexión metodológicamente responsable sobre nuestro hablar de Dios –y no sobre Dios en sí–, entonces esto ayudará a los creyentes y a los cristianos a verse –de una manera no neutra, sin embargo, más objetiva– como una forma de creencia entre muchas otras, tanto cristianas como de otras religiones.<sup>46</sup> La teología busca la verdad. Pero ella hace esto consciente de que nunca poseerá la verdad ni la encontrará de forma absoluta. Se trata de una empresa humana, no divina. La teología presenta lo que se percibe de la verdad con argumentos que pueden ser discutidos y cuestionados, y no por decreto. Esto la distingue del magisterio eclesiástico o de decisiones doctrinales de comisiones y direcciones de iglesia. La duda es un motor importante en esta búsqueda de la verdad, siempre que no destruya la fe en un escepticismo sin fin. Pero ella salva a la teología de caer en un dogmatismo auto-reproductor. Como el teólogo protestante alemán Ingolf Ulrich Dalferth afirmó con propiedad, estos son los dos peligros de cualquier ciencias: caer en el escepticismo o en el dogmatismo, es decir, en la “negación de una diferenciación sustentable entre opinión y conocimiento” o en la “restricción del conocimiento científico a un tipo muy específico de conocimiento solamente”.<sup>47</sup>

*Si la teología académica es, como afirmo, una reflexión metodológicamente responsable sobre nuestro hablar de Dios –y no sobre Dios en sí–, entonces esto ayudará a los creyentes y a los cristianos a verse –de una manera no neutra, sin embargo, más objetiva– como una forma de creencia entre muchas otras, tanto cristianas como de otras religiones.*

46 Sobre esta definición de la teología ver RITSCHL, Dietrich; HAILER, Martin. *Fundamentos da teologia cristã* [2010]. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

47 Traducción propia; en el original: „Bestreitung einer haltbaren Unterscheidung von Meinen und Wissen; Beschränkung wissenschaftlichen Wissens auf nur eine ganz bestimmte Art von Wissen“; DALFERTH, Ingolf U. Öffentlichkeit, Universität und Theologie; en: ARENS, Edmund; HOPING, Helmut (Eds.). *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg: Herder, 2000. p. 38-69, ver p. 61.

La teología aun es *fides quarens intellectum*, como Anselmo de Canterbury lo expresó, y muchos después de él. Esto no significa que solamente personas creyentes puedan estudiar teología de forma académica. Pero no tendría sentido hacer teología si no hubiese suficientes creyentes concretos cuya fe hiciese necesario reflexionar académicamente sobre la teología. Si otras personas *pueden* estudiar la fe, los creyentes y especialmente los responsables de sus organizaciones, las iglesias, *deben* estudiar la fe. I Pedro 3:15s es sabio al recordar a los creyentes estar preparados siempre “para dar razón de vuestra esperanza a todo aquél que os lo pidiere”, pero también cuando recomienda “hacedlo con mansedumbre y respeto”. Dalferth afirma, a partir del punto de vista del contexto alemán, que la teología, por estar presente en el marco de la ciencia institucionalizada, “acepta o debe explicar públicamente su pensamiento, esto es, entrar en el discurso crítico-argumentativo de sus temas y argumentos”.<sup>48</sup> Según David Tracy, los teólogos – ¡y espero que las teólogas! – buscan “demostrar, mediante criterios académicos públicos y una reflexión disciplinada (esto es, disciplinar), la plausibilidad de sus pretensiones de sentido y verdad, y de la relación entre esos alegatos y la tradición cristiana que están intentando interpretar”.<sup>49</sup>

En discusiones sobre el carácter académico de la teología, sin embargo, hay cuestionamientos de ambas partes, tanto internos como externos. La entonces encargada del Consejo Nacional de Educación y renombrada filósofa Marilena Chauí fundamentó el rechazo para la acreditación de una facultad Bautista, con el siguiente argumento: “Soy defensora de la libertad de creencia,

---

48 DALFERTH, 2000, p. 66: „die Pflicht akzeptiert, über ihr Denken öffentlich Rechenschaft abzulegen, sich also auf den kritisch-argumentativen Diskurs über ihre Themen und Argumente einzulassen.“

49 TRACY, 2006, p. 69.

opinión y expresión. Por eso mismo, no veo cómo un órgano del Estado de una república laica tenga cómo, ni por qué analizar el pedido de una institución cuya vocación es eminentemente pastoral y no académica.”<sup>50</sup> Con esto, abrió propiamente el debate sobre la naturaleza de la teología académica y la realidad de las carreras existentes en el país. Si fuese religiosa, debería ser protegida por la libertad religiosa, en tal caso no tendría ciudadanía académica. Si no fuese religiosa, sería ciencia de la religión. Se carece, por lo tanto, de una clasificación que permita una distinción clara entre teología y ciencia de la religión, sin caer, sin embargo, en el equívoco de excluir la primera de su recién adquirida ciudadanía académica. Tengo la convicción de que esto hará bien, incluso a las propias iglesias que podrían ventilar sus pensamientos, retomar sus tradiciones libertadoras y lanzarse a los debates polémicos de nuestro tiempo con argumentos, no con decretos.<sup>51</sup>

Una nueva ronda de discusiones se dio no solamente a partir de los cuestionamientos de la entonces consejera Chauí, sino frente a la preocupación del CNE de impedir la acreditación de instituciones y carreras de teología que no respondan a exigencias académicas. Por eso, sintió la necesidad de definir cuales criterios deberían ser adoptados para validar la academicidad de una carrera de teología a nivel de bachillerato. En mayo de 2009, se publicó el documento número 118/2009, donde se definió que “las teologías son sistemas de símbolos, presupuestos, valores y temas históricamente presentes en las sociedades humanas que se insertan en la cultura, en la historia, en la subjetividad y

---

50 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 3/2008*. Disponible en <[http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2008/pces003\\_08.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2008/pces003_08.pdf)>, consultado el 04 de noviembre de 2010, p. 8.

51 En esta línea, cf. CAVALCANTE, Ronaldo. *A cidade e o gneto: Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

en el comportamiento humano, convirtiéndose en referencia para los modos específicos de dar significado al mundo y a la vida”.<sup>52</sup> Esta definición, criticó nuestra facultad de la Escuela Superior de Teología en una carta abierta al CNE, “remite primeramente a las religiones y no propiamente a la teología”, pues ésta “se constituye como una reflexión crítica, incluso auto-crítica, metodológicamente transparente y reflejada sobre una religión específica, en nuestro caso, la fe cristiana”.<sup>53</sup> Otras partes de este documento fueron consideradas problemáticas por la comunidad teológica académica, como fue la exigencia de un estudio bajo “el principio de ‘exclusión de la trascendencia’, condición de abordaje científico”<sup>54</sup>, así como la excesiva crítica hecha a la confesionalidad de las carreras de teología, la cual, sin embargo, es constitutiva para prácticamente 100% de las carreras ya autorizadas o reconocidas en el país. El principal problema, sin embargo, fue la negación del estatus científico propio de la teología, pues a partir de los ejes propuestos por el documento (filosófico, metodológico, histórico, socio-político, lingüístico e interdisciplinar), se alegó que la teología podía ser ciencia, solo en la medida en que utilizara otras áreas del saber, cuya científicidad es menos cuestionada. Tras un intenso debate entre el MEC y representantes de la comunidad teológica académica, en la que se entregaron propuestas concretas, el CNE emitió un nuevo documento el 9 de marzo del 2010, en el que cuál atendía las preocupaciones articuladas en las manifestaciones de la

---

52 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 118/2009*. Disponible en <[http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces118\\_09.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces118_09.pdf)>, consultado el 04 noviembre de 2010, p. 1.

53 ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA – FACULDADES EST. *Carta aberta referente ao Parecer CNE/CES 118/2009*, de 1º de julho de 2009. Disponible en <[http://est.edu.br/index.php?option=com\\_comunicacao&task=detalhe&Itemid=197&id\\_noticia=504](http://est.edu.br/index.php?option=com_comunicacao&task=detalhe&Itemid=197&id_noticia=504)>, consultado el 04 de noviembre de 2010, p. 1.

54 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR 2009, p. 3.

comunidad teológica académica.<sup>55</sup> En este momento, están listas para ser homologadas las Directrices Curriculares Nacionales para la teología, algo que hasta ahora fue considerado ilegítimo por el CNE, por causa de la separación de la iglesia y el estado, y la pluralidad de orientaciones teológicas. Por lo tanto, la teología fue considerada religión, aun constituyéndose “como un análisis efectuado por la razón sobre los preceptos de la fe”, pues el informe intentó resguardar la libertad religiosa.<sup>56</sup> Esto está cambiando. Me parece que hay señales de una mejor comunicación entre el MEC y la comunidad teológica académica, con muestras de respeto mutuo y oídos atentos, procurando garantizar una buena calidad académica para las carreras de teología autorizadas o reconocidas por el MEC, en detrimento de carreras exclusivistas, “cerradas en una visión única del mundo y del ser humano”, sin apertura para formar “teólogos críticos y reflexivos, capaces de comprender la dinámica del hecho religioso que sobrepasa la vida humana en sus varias dimensiones”.<sup>57</sup> Esta es ya una realidad en muchas carreras de teología. Hay una tradición de reflexión crítica y auto-crítica de la teología, que en este sentido se entiende propiamente como teología pública en el ámbito de la academia. La teología precisa, como afirma el teólogo católico y profesor de ciencia de la religión Faustino Teixeira, “de libertad académica para su

---

55 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 51/2010*. Este texto aun no está disponible públicamente, si bien cuento con una copia. Una sinopsis del trabajo fue publicada en el Diario Oficial de la Unión, nº 99, del 26 de mayo de 2010, p. 15, disponible en ><http://portal.mec.gov.br>< consultado el 16 de junio 2014”.

56 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer 241/1999*. Disponible en [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf); consultado el 10 de junio de 2014.

57 CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR, 2010, p. 4.

ejercicio hermenéutico creativo”.<sup>58</sup> En este sentido, las exigencias del Ministerio de Educación ayudan a liberar la teología académica de la tutela eclesial, en el sentido de poder (y, hasta, ¡deber!) pensar todo lo que fuese pertinente frente a la tradición cristiana y a los desafíos de la sociedad contemporánea. Sentimos esta tutela con fuerza en Brasil, y es una lucha constante poder situar a la teología en cuanto teología, no como ciencia de la religión, sino en condiciones de dialogar con otras ciencias siendo por lo tanto pública.



RUDOLF VON SINNER, Doctor en teología por la Universidad de Basilea (Suiza) y docente-libre por la Universidad de Berna (Suiza); profesor de Teología Sistemática, Ecumenismo y Diálogo Inter-religioso en la Escuela Superior de Teología en São Leopoldo/Rio Grande do Sul (Brasil), y profesor extraordinario en la Universidad de Stellenbosch (Sudáfrica).

---

58 TEIXEIRA, Faustino. *Ciência da Religião e Teologia*; en: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 175–183, ver p. 181.

## **Bibliografia:**

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Homo sacer II,1. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, 1994.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASSMANN, Hugo. *Crítica à Lógica da Exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.
- ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação; en: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-36.
- AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BACOTE, Vincent E. *The Spirit in Public Theology*. Grand Rapids: Baker, 2005.
- BARROS, Marcello. Fundamentos teológicos e espirituais para o macroecumenismo. *Cadernos do CEAS*, 2000. p. 45-64.
- BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Conversão ou Trânsito Religioso?; en: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: Desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 231-268.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich. Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft; en: GABRIEL, Ingeborg (Org.). *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Mainz: Grünewald, 2008. p. 340-366.

- BELLAH, Robert N. Civil Religion: The American Case; en: BELLAH, Robert N. / HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980. p. 3-24.
- BELLAH, Robert N. Civil Religion in America [1966]; en: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991. p. 168-189.
- BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. *A cidadania ativa: referendo, plebiscito e iniciativa popular*. São Paulo: Ática, 2003.
- BENTO, Fábio Régio (Org.). *Cristianismo, humanismo e democracia*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 77-105.
- BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Orgs.). *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: TVZ, 2009.
- BERTELSMANN STIFTUNG. *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- BETTO, Frei. *Calendário do poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- BINGHAM, June. *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- BOCK, Carlos G. *Teologia em mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90, rumo a um paradigma ecumênico crítico*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BOFF, Leonardo. A Igreja no processo da libertação: uma nova consciência e etapas de uma práxis. In: *Teologia do cativo e da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 253-275.
- BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BOFF, Leonardo. *Evangelho do Cristo Cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BOFF, Leonardo. *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
- BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. [1990]. 4. ed. Fortaleza: Vozes, 1991.
- BOFF, Leonardo. *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004.
- BOFF, Leonardo. *O Evangelho do Cristo Cósmico: A realidade de um mito – O mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. 3 vols. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BOTMAN, Russel. Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies; en: ALSTON Jr., Wallace M. (Org.). *Theology in the Service of the Church: essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 36-51.
- BREITENBERG, E. Harold, Jr. To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up? *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 23, n. 2, 2003. p. 55-96.
- BROSSARD, Paulo. “Tempos apocalípticos” [I], *Zero Hora* del 12 de marzo 2012, p. 13.
- BUFFA, Ester; ARROYO, Miguel; NOSELLA, Paolo. *Educação e cidadania: quem educa o cidadão?* São Paulo: Cortez, 2007.
- BURDICK, John. *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press, 1993.

- BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *E a luta continua: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese (doutorado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2013.
- BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Rumo a uma teologia decolonial: uma análise comparativa sobre teologia e espaço público entre Brasil e África do Sul; en: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Teologia pública vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014 [en prensa].
- BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch; LE BRUYNS, Clint; SINNER, Rudolf von. *Teologia pública no Brasil e na África do Sul: Cidadania, interculturalidade e HIV/AIDS*. Teologia pública vol. 4. São Leopoldo: Sinodal, 2014 [en prensa].
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de. Interesses contra a cidadania; en: DA MATTA, Roberto et alii. *Brasileiro: cidadão?* São Paulo: Cultura, 1992. p. 87-125.
- CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Trad. Rolf Schieder. Berlin: Berlin University Press, 2009.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CAVALCANTE, Ronaldo. *A cidade e o gueto: Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.
- CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). *Exigências éticas da ordem democrática*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). *Participação popular e cidadania: a igreja no processo constituinte*. São Paulo: Paulinas, Estudos da CNBB 60, 1990.

- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *A natureza e a missão da Igreja: um passo rumo a uma declaração conjunta* [2005]. Trad. Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2009.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO. *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 3/2008*. Disponible en <[http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2008/pces003\\_08.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2008/pces003_08.pdf)>, consultado el 04 de noviembre de 2010.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 118/2009*. Disponible en <[http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces118\\_09.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces118_09.pdf)>, consultado el 04 noviembre de 2010.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer nº 51/2010*.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO/CÂMARA DE ENSINO SUPERIOR. *Parecer 241/1999*. Disponible en: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf), consultado el 10 de junio de 2014.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo no Brasil*. Trad. Mariana Nunel Ribeiro Echalar. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DA MATTA, Roberto et alii. *Brasileiro: cidadão?* São Paulo: Cultura, 1992.
- DABNEY, Lyle. *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997.
- DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania; en: (ed.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo, 1994.
- DALFERTH, Ingolf U. Öffentlichkeit, Universität und Theologie; en: ARENS, Edmund; HOPING, Helmut (Eds.). *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg: Herder, 2000. p. 38-69.

- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, heróis e malandros* [1978]. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* [1984] Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DEMO, Pedro. *Cidadania menor: Algumas indicações quantitativas de nossa pobreza política*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- DI FABIO, Udo. *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?* 2. ed. ampl. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2012.
- EISENSTADT, Shmuel N. *Múltiplas modernidades*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.
- ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA – FACULDADES EST. *Carta aberta referente ao Parecer CNE/CES 118/2009*, de 1º de julho de 2009. Disponível em <[http://est.edu.br/index.php?option=com\\_comunicacao&task=detalhe&Itemid=197&id\\_noticia=504](http://est.edu.br/index.php?option=com_comunicacao&task=detalhe&Itemid=197&id_noticia=504)>, consultado el 04 de noviembre de 2010.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 364-389.
- FEDOZZI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. 3. ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2001.
- FEODOROV, Nikolai F. The Restoration of Kinship Among Mankind; en: SCHMEMANN, Alexander (ed.). *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*. London and Oxford, 1977, p. 175-223.
- FISCHER, Nilton; MOLL, Jaqueline (Orgs.). *Por uma nova esfera pública: a experiência do orçamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: o Governo de Si e dos Outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia*. Berkeley-Vorlesungen 1983, ed. Joseph Pearson, trad. Mira Köller, Berlin: Merve, 1996.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994.
- FRESTON, Paul. *Religião e Política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.
- GABRIEL, Karl. Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland; en: BERTELSMANN STIFTUNG: *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 76-84.
- GEBARA, Ivone. *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- GIBELLINI, Rosino. *Teologia da secularização*. In: *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 123-151.
- GILL, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- GMAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Orgs.). *Verändern Gender-Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potenzial eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.
- GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997.
- GRUCHY, John W. De. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa; en: STORRAR, William J.; MORTON, Andrew (Orgs.). *Public Theology for the 21<sup>st</sup> century, Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London: T & T Clark, 2004. p. 45-62.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. Fé e saber [2001]; n: *O Futuro da Natureza Humana*. Trad. Karinna Jannini, revisão Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* [1962]. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

- HABERMAS, Jürgen. Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o 'uso público da razão' de cidadãos seculares e religiosos; en: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* [2005]. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 129-167.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* [1981]. 2 vols. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HEATER, Derek. *A Brief History of Citizenship*. New York: New York University Press, 2004.
- HERKENHOFF, João Baptista. *Direito e Cidadania*. São Paulo: Uniletras, 2004.
- HOCHSTETLER, Kathryn. Democratizing Pressures from Below? Social Movements in the New Brazilian Democracy; en: KINGSTONE, Peter R.; POWER, Timothy P. (Orgs.) *Democratic Brazil. Actors, Institutions, and Processes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. p. 162-182.
- HUBER, Wolfgang. *Kirche und Öffentlichkeit*. München: Kaiser, 1973.
- IGREJA Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Anistia 1979: Mensagem de Natal do Conselho Diretor da IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 19, n. 1, 1979. p. 37-50.
- IGREJA Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). *Batismo: diálogo com o movimento carismático na IECLB*. Porto Alegre: IECLB, 2006.
- IMBODEN, Max. *Die Staatsformen: Versuch einer psychologischen Deutung staatsrechtlicher Dogmen*. Basel, 1959.
- INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (Org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002): Jubileu de Ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- IRELAND, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1991.

- JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: PPG-EST, 2011.
- JACOBSEN, Eneida. Wann wird Argumentation zu Ausschließlichkeit? Über den habermasschen Begriff der Öffentlichkeit und die Kritik von Iris Young; en: G. MAINER-PRANZL, Franz; SCHMUTZHART, Ingrid; STEINPATZ, Anna (Orgs.). *Verändern Gender-Studies die Gesellschaft? Zum transformativen Potenzial eines interdisziplinären Diskurses*. Frankfurt: Peter Lang, 2014.
- JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. Teologia Pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012.
- JANOSKI, Thomas. *Citizenship and Civil Society*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- JELIN, Elizabeth. Construir a Cidadania: uma visão desde baixo. *Lua Nova*, vol. 33, 1994. p. 39-57.
- JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Ed. Revised and enlarged edition. New York: Oxford University Press, 2007.
- JOAS, Hans. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. 2. ed. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2013.
- JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten [1798]. *Kant Werke* vol. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- KANT, Immanuel. *Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft* [1794]. Werkausgabe, v. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- KINGSTONE, Peter R.; POWER, Timothy P. (Orgs.) *Democratic Brazil. Actors, Institutions, and Processes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

- KLEIN, Remí; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Aspectos referentes à formação de professores de Ensino Religioso. *Revista Diálogo Educacional*, v. 8, n. 23.
- KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje [2003]. Trad. Eneida Jacobsen; Ezequiel de Souza. *Protestantismo em Revista*, vol. 22, 2010. p. 38-49.
- KOOPMAN, Nico. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática; en: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011
- KOOPMAN, Nico. Public Theology in South Africa: A Trinitarian Approach. *International Journal for Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 2, 2007. p. 188-209.
- KOSCHORKE, Klaus (Org.). *Falling Walls: The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- KRISCHKE, Paulo. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. New York: Nova Science, 2001.
- KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Tese (Doutorado em Teologia). Basel: Theologische Fakultät der Universität Basel, 2009.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo* [1931]. Trad. Ricardo Gouveia; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- LE BRUYNS, Clint. The Church, Democracy, and Responsible Citizenship. *Religion & Theology*, Leiden, vol. 19, n. 1-2, p. 60-73, 2012.
- LISBÔA, Maria da Graça Cavalcanti. *A idéia de Universidade no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1993.
- LUGO, Luis E. (Ed.). *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. *Obras Seleccionadas*, vol. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 235-330.

- LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade. *Obras Seleccionadas*, vol. 2. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 435-460.
- MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986.
- MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves Majewski. *Assembléia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia/Faculdades EST, 2010.
- MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. Teologia pentecostal e espaço público; en: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios éticos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 203-228.
- MARASCHIN, Jaci. A inutilidade da teologia. *Simpósio*, São Paulo, n. 20, dezembro de 1979.
- MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- MARSHALL, Thomas H. *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Anchor Books, 1965. p. 71-134.
- MARTI, Hans. *Urbild und Verfassung: Eine Studie zum hintergründigen Gehalt einer Verfassung*. Bern/Stuttgart, 1958.
- MARTINEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.
- MARTINEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation, and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.
- MARTY, Martin E. *The Public Church: Mainline – Evangelical – Catholic*. New York: Crossroad, 1981.
- MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. *Journal of Religion*, vol. 54, n. 4, p. 332-359, 1974.
- McFAGUE, Sallie. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress, 2001.

- MELANCHTHON, Philipp. Examen Ordinandorum, CR 23, LXXV, cit. ap. HUBER, Wolfgang. *Kirche und Öffentlichkeit*. München: Kaiser, 1973.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- NEUTZLING, Inácio (Ed.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- NEWBIGIN, Lesslie. 'The Trinity as Public Truth'. In: VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 1-8.
- NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA DA USP. *5º Relatório Nacional sobre os Direitos Humanos no Brasil*. São Paulo: USP, 2012.
- PAETH, Scott R.; BREITENBERG Jr., E. Harold; LEE, Hak Joon (Orgs.). *Shaping Public Theology: Selections from the Writings of Max Stackhouse*. Foreword by Douglas F. Ottati. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- PASSOS, João Décio. A legitimidade da Teologia na universidade: do político ao acadêmico. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano 18, n. 27, 2004. p. 117-136.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.
- PAULY, Evaldo Luis. *Ética, educação e cidadania: questões de fundamentação teológica e filosófica da ética da educação*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- PAVIANI, Jayme; POZENATO, José C. *A universidade em debate*. Caxias do Sul: EDUCS, 1979, p. 63-72.
- PEARSON, Clive. The Quest for a Glocal Public Theology. *International Journal of Public Theology* vol. 1, n. 2, 2007. p. 151-172.
- PETERSON, Erik. Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum [1935]; en: *Theologische Traktate: Ausgewählte Schriften*, Würzburg, 1994, v. 1, p. 23-81.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

- PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. [2005] 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- RAHNER, Karl. O Deus trino, fundamento transcendente da História da Salvação; en: *Mysterium Salutis* vol. II/1. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 283-356.
- RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- RITSCHL, Dietrich; HAILER, Martin. *Fundamentos da teologia cristã* [2010]. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2012.
- ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO Filho, José (Orgs.). *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A conferência no nordeste 50 anos depois* (1962-2012). Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Orgs.). *Religião e Sociedade (Pós)Secular*. São Paulo: Academia Cristã; Vitória: Unida, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social* [1762] etc. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SANTOS, Klécio. Cruzada obscurantista. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de fevereiro de 2012, p. 6.
- SCHAFFNER, Fábio. Governo vigiado: Como os evangélicos freiam o PT. *Zero Hora*, Porto Alegre, 19 de fevereiro de 2012, p. 6.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* [1922]. 6. ed. Berlin, 1993.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira; tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOTTROFF, Luise. Unsichtbarer Alltag und Gottes Offenbarung; en: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, vol. 11, p. 123-133, 1996.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- SINNER, Rudolf von. “A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade” – Trindade, igreja, sociedade civil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, a. 48, n. 2, 2008. p. 51-73.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SINNER, Rudolf von. Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública; en: *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*. São Leopoldo: EST, 2009. CD-ROM, 117-141; también disponible en <http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>, consultado el 17 junio de 2013.

SINNER, Rudolf von. Deus, igreja e sociedade; en: *Confiança e convivência. Reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SINNER, Rudolf von. Igrejas e democracia no Brasil: por uma teologia pública cidadã. In: ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Orgs.). *Religião e Sociedade (Pós)Secular*. São Paulo: Academia Cristã; Vitória: Unida, 2014. p. 245-276.

SINNER, Rudolf von. O cristianismo a caminho do sul: teologia intercultural como desafio à teologia sistemática; en: *Estudos Teológicos*, vol. 51, n. 1, p. 38-62, 2012.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço; en: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto (Orgs.). *Teologia pública – desafios teológicos e éticos*. Teologia pública vol. 3. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 13-38.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil; en: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas 2011. p. 264-276.

SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

SINNER, Rudolf von; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil; en: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 32-61, 2005.

SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology – Origins and Development; en: BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE,

- Florian; REITMEIER, Tobias (Orgs.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Münster: LIT, 2013. p. 11-23.
- SMIT, Dirkie. Notions of the Public and Doing Theology. *International Journal of Public Theology*, v. 1, n. 3-4, 2007. p. 431-454.
- SOUZA, Eneida Maria de; MARQUES, Reginaldo (Orgs.). *Modernidades alternativas na América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- STACKHOUSE, Max L. Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference? *Political Theology*, v. 5, n.3, 2004. p. 275-93.
- STACKHOUSE, Max L. *Globalization and Grace, God and Globalization*. vol. 4. New York: Continuum, 2007.
- STACKHOUSE, Max L. Public Theology and political economy in a globalizing era; en: STORRAR, William F.; MORTON, Andrew R. (Eds.). *Public Theology for the 21st century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London: T & T Clark, 2004(b). p. 179-194.
- STACKHOUSE, Max. Public Theology and Ethical Judgment. *Theology Today*, v. 54, n. 2, 1997. p. 165-179.
- STACKHOUSE, Max. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 37-51.
- STEGEMANN, Ekkehard W. "Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen": Jesus und die Öffentlichkeit. In: *Glaube und Öffentlichkeit: Jahrbuch für Biblische Theologie*. Neukirchen-Vlyun: Neukirchener, v. 11, 1996, p. 103-121.
- STEPAN, Alfred (Org.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989.
- STORRAR, William F.; MORTON, Andrew R. (Eds.). *Public Theology for the 21st century: Essays in Honour of Duncan B. Forrester*. London: T & T Clark, 2004.

- STRECK, Danilo R. *Educação para um novo contrato social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias* [1994]. 2. ed. São Paulo: Editorial, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino. Ciência da Religião e Teologia; en: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- TERTULIANO. *Direito de prescrição contra os Hereges*. Lisboa: Edições Paulistas, 1960.
- THIEMANN Ronald F. (ed.), *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- TILLARD, Jean-Marie R. Koinonia; en: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. P. 691-695.
- TILLARD, Jean-Marie R.. Koinonia. In: LOSSKY, Nicholas et al. (Eds.). *Dicionário do Movimento Ecumênico*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. P. 691-695.
- TIPTON, Steven M. Globalizing Civil Religion and Public Theology; en: JUERGENSMEIER, Mark (Org.). *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 49-67.
- TOULMIN, Stephen. *Human Understanding*. v. 1, Princeton: Princeton University Press, 1972.
- TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo [1981]. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 44, n. 122, p. 29-51, Jan/Abr 2012.
- VANHOOZER, Kevin J. (Ed.) *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- VILLA-VICENCIO, Charles. From Revolution to Reconstruction: The South Africa Imperative; en: WITTE Jr., John (Org.). *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993, p. 249-266.
- VILLIERS, Etienne de (Org.). Special Issue: Public Theology in the South African Context. *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 5, n. 1, 2011. p. 1-122.
- VISSER'T HOOFT, W. A. / J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*, Chicago: Willet, Clarke and Co., 1937.
- WEINGÄRTNER, Lindolfo. *A responsabilidade pública dos cristãos, exemplificado no Manifesto de Curitiba*. Blumenau: Otto Kuhr, 2001.
- WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo* [1992]. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 232-279.
- WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo* [1992]. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- WERBICK, Jürgen. Doutrina da Trindade; en: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 429-511.



**Vida y Pensamiento** es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

**La Universidad Bíblica Latinoamericana** es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:  
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas  
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL  
Apdo 901-1000 San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498/2224-2791  
Fax.: (+506) 2283-6826  
E-mail: [ubila@ice.co.cr](mailto:ubila@ice.co.cr)  
[www.ubila.net](http://www.ubila.net)

