



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)¹

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

Philip Jenkins²

* 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 geschrieben 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.³ 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.⁴ No obstante, se trata de un país con una notable presencia de evangélicos (15.7 % en 2001).⁵ 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. 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).⁶ 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”.⁷ 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”.⁸ 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”.⁹ Consecuentemente, Niebuhr designó a Abraham Lincoln -y no a un líder de iglesia, como “el mayor teólogo de los Estados Unidos”.¹⁰ “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, itálica 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 comprender¹¹. 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.¹² 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”.¹³ 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”.¹⁴ 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”.¹⁵

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.¹⁶ 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”.¹⁷ 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.¹⁸ 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”.¹⁹ 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”.²⁰ 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.²¹

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”.²² 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.”²³ 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. Procuero hacer aquí una conexión con un nuevo movimiento global, siguiendo una “explosión de interés”²⁴ 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”²⁵, “no hay un significado único y autoritativo de la teología pública ni una forma normativa única de hacer teología pública”,²⁶ “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.²⁷ 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.²⁸ Él continúa diciendo que se trata “más de un *ethos*, un compromiso con la esfera pública, que de una plataforma o agenda particular”.²⁹ 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 21st 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.³⁰ 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.³¹ 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. *Teologia 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.³² 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.³³ 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.³⁴

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. Teología pentecostal e espaço público. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: 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 al *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.³⁵ 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.³⁶ 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”.³⁷ 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”.³⁸ 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. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Teologia pública em debate*. Teologia pública 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.³⁹

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”,⁴⁰ un “‘sí’ reflexionado y creativo a las opciones para una renovación política y social”,⁴¹ 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 comfortable 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”.⁴²

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 Pityana, que enfatiza la legislación y una ética de la responsabilidad dentro del “desarrollo de una cultura de los derechos humanos”.⁴³ 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.”⁴⁴ 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”.⁴⁵ 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”.⁴⁶ 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.”⁴⁷ 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*.⁴⁸ “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”.⁴⁹ 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”.⁵⁰ 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”⁵¹. 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 realizar⁵².

La protología, la providencia y la escatología son, entonces, presentadas como fundamentos de la teología pública y comparadas con “las contribuciones de otras religiones”.⁵³ 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*)⁵⁴, desarrollada por el teólogo y político holandés Abraham

54 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 otros⁵⁵. Otra línea retoma el *tercer artículo* del Credo y habla de “el Espíritu en la teología pública” o de “la persona pública del Espíritu”⁵⁶.

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.⁵⁷ *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.⁵⁸

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 Koopman⁵⁹, 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.⁶⁰ 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”.⁶¹ 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”.⁶²

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.⁶³

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.⁶⁴ 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 Ecumênico*. 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”⁶⁵. 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.⁶⁶ 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.⁶⁷

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”.⁶⁸

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”.⁶⁹

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.⁷⁰ Inversamente, Tracy cree que “la teología pertenece claramente a la universidad moderna como una disciplina académica”.⁷¹ 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”.⁷² 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.⁷³ 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”.⁷⁴ 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”.⁷⁵ 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’”.⁷⁶ 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”.⁷⁷

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”.⁷⁸ 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”.⁷⁹ 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.⁸⁰ Ella podría, por lo tanto, ser subsumida bajo la “sociedad” como un público.⁸¹ 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.⁸²

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).⁸³

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.⁸⁴

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)).⁸⁵

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.⁸⁶ 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 autocritica. 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.”⁸⁷ 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.⁸⁸ 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.