



## 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 Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000. Utilizo aquí un texto propio publicado anteriormente: SINNER, Rudolf von. Dios, iglesia y sociedad; en: *Confiança e convivência. Reflexões éticas e ecumênicas*. 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* (comunión) 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. *Eclesiogénesis: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977; *E a Igreja se fez povo: eclesiogénesis: 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>

---

<sup>11</sup> 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 (*photizo*) los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto (*phaneroo*) 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 (*apokalypto*); 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: VANHOOPER, 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. *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.

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 formação de professores 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 posgraduación (*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, Victor 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.] uma 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 gueto: 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.

---

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.