

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Manifestaciones religioso- teológicas contemporáneas

5 JOSÉ DUQUE: Presentación

13 JORGE PIXLEY: ¿Qué es el fundamentalismo?

23 HENRICH SCHÄFER: ¿Fundamentalismo entre los pentecostales?

51 JUAN JOSÉ TAMAYO: Fundamentalismo y diálogo interreligioso

87 JAIME PRIETO: La gran Tribulación premilenarista
Análisis del enfoque bíblico de los fundamentalistas a la guerra
del gobierno de los Estados Unidos contra Irak

115 MARTÍN OCAÑA: Las leyes mágicas de la prosperidad

131 SILVIA DE LIMA SILVA: “De encrucijadas y jardines:
en búsqueda de nuevos lugares teológicos”

145 RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

LEOPOLDO CERVANTES-ORTIZ: Los banqueros de Dios. Una inmersión en la
llamada Teología de la Prosperidad

AÑO DEL 80 ANIVERSARIO

Volumen 23 Número 1 ♦ Primer Semestre 2003 ♦ San José, Costa Rica

♦

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

♦

Comité Editorial:

JOSÉ DUQUE,
Director

SILVIA DE LIMA
VICTORIO ARAYA
ELISABETH COOK
JOSE ENRIQUE RAMIREZ

♦

Diagramación

DAMARIS ALVAREZ

Copyright © 2003 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: bsebila@racsa.co.cr
ISSN 1019-6366



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

Manifestaciones religioso-teológicas contemporáneas

Vida y Pensamiento 23,1
Primer Semestre 2003

Presentación

Cuando en noviembre del 2002 nos dirigimos a las y los colaboradores de Vida y Pensamiento (V y P) para solicitarles un artículo escrito sobre el tema: “Manifestaciones religiosas o teológicas en el mundo globalizado contemporáneo”, decíamos que el contexto mundial actual estaba muy agitado. Que habian poderosas fuerzas de guerra y violencia revestidas con religión ansiosas por atacar. E insistimos que lo peor y más peligroso, era que tales discursos de guerra están envueltos en una ideología maniquea, maquillada con piel de oveja, que amenaza con el exterminio de pueblos enteros después de demonizarlos y descalificarlos como “ejes del mal”. Decíamos que estábamos ante un maniqueismo ciego y sordo, que pretendía actuar sin control y en nombre de la seguridad y la paz.

Hoy, al entregar este nuevo número de V y P, el mundo entero acaba de ser testigo de una de las más agresivas y violentas guerras, de la casi todopoderosa coalición EUA-Inglaterra, contra un pueblo prácticamente desarmado, violando todo el ordenamiento internacional y burlándose de la mayoritaria opinión mundial que se oponía a la guerra contra Iraq. Sobre los intereses ocultos que motivaron esta guerra, hoy reconocida como innecesaria, la gran cantidad de análisis críticos a disposición del público en la actualidad, por un lado, descartan que se trataba de atacar a Iraq porque poseía y fabricaba peligrosas armas de destrucción masiva. Esto se confirma porque hoy, dos meses después de haber, casi sin resistencia, invadido y ocupado Iraq, las fuerzas militares de EUA e Inglaterra no han encontrado ninguna prueba de tan vehemente acusación. Pero, por otro lado, la buena y amplia literatura crítica contra la guerra, coinciden en señalar dos motivos que generaron la guerra: el extremo mesianismo fundamentalista y/o el globalizado cálculo de utilidad.

La verdad es que la predicación mesiánica ha sido mucho más explícita, como motivación de esta guerra por parte de George Bush. Según él, se trataba de una cruzada en nombre de Dios para liberar al pueblo iraquí. Respecto al cálculo de utilidad, los analistas coinciden que este es un motivo oculto y tiene que ver con el control de las reservas de petróleo, el negocio de la producción de armamentos, el control estratégico del poder político, económico y militar de la región y del mundo.

Nosotros, en este número de V y P, debido a nuestras modestas limitaciones de espacio, nos concentramos básicamente en algunos aspectos del mesianismo fundamentalista. Sin embargo, esto no significa ignorar la carga económica y política que sirve de referente al mesianismo fundamentalista. Sería no solo una ingenuidad teológica sino también un pecado de omisión reducir este fenómeno al ámbito de lo meramente religioso. El fundamentalismo hoy día,

sin ser monolítico en sus manifestaciones, puede apreciarse en el mercado neoliberal, en la cultura homogenizadora de la globalización, en la impotencia traducida en suicidio por parte de sectores sociales a los cuales se les ha encerrado en el mínimo espacio, invadiéndoles la identidad particular y dejándoles sin esperanza de satisfacer sus necesidades humanas fundamentales. Como se puede apreciar, aunque se trata también de manifestaciones religiosas absolutistas, no existen confrontaciones entre un credo y otro, sino que las actitudes fundamentalistas prefieren los canales socio-políticos para expresarse. Por ello George Bush, aunque se dice mensajero de un dios de guerra, no ataca a Iraq por musulman, sino que lo ataca política y militarmente como régimen no democrático. La realidad parece que nos está mostrando que la religión es política y la política es religión, sobre todo si se cruzan las crisis económicas, como la que enfrenta el mundo actual.

En lo que respecta a este número de V y P, originalmente nos habíamos propuesto centrarlo en la cuestión de la “guerra espiritual” y la llamada “teología de la prosperidad”, dejando el fundamentalismo para el número siguiente. Pero debido a los artículos que finalmente recibimos para publicarlos, nos permite mezclar estos contenidos reconociendo que son parte integral de la misma realidad socio-religiosa actual.

Los contenidos los hemos organizado de la siguiente manera: Jorge Pixley nos introduce en el fenómeno del fundamentalismo, refiriéndose a algunos elementos causales de sus orígenes y advirtiéndonos de su gran variedad de manifestaciones. Heinrich Schafer nos aporta un estudio de caso en Guatemala, haciendo además algunas observaciones más generales en la América Latina, preguntando si hay fundamentalismo entre los pentecostales. Luego, presentamos un artículo de Juan José Tamayo sobre fundamentalismo y diálogo

interreligioso, el cual apunta a la preocupación del autor por la intolerancia de las religiones, contrastándola con las grandes posibilidades que ellas tienen, a través del diálogo interreligioso, de promover y potenciar compromisos mutuos de paz, solidaridad, tolerancia para recrear un mundo más humanizado. Jaime Prieto nos trae el “plato fuerte” con un análisis de la literatura fundamentalista más actual en los EUA. En su análisis, Prieto sigue el marco de la literatura apocalíptica de la conocida Gran Tribulación Premilenarista, enfocada hacia el nuevo orden mundial frente a Saddam Hussein y el rol de Israel. Por su parte Martín Ocaña, analizando la ya conocida Teología de la Prosperidad, muestra cómo esta se ha transformado en una ley de la prosperidad, una ley que omite la gracia. Pero que además de tratarse de una ley, la cual se debe cumplir estrictamente, es una ley mágica, pues con sólo una inversión económica, viene a torrentes la prosperidad. Finalmente, presentamos un texto creador de Silvia Regina como

camino teológico que peregrina por la tensión de las encrucijadas y los jardines, buscando los lugares teológicos donde los sujetos puedan superar los fundamentalismos, reproduciendo y disfrutando todos los encantos de la vida.

Esperamos que el modesto aporte de este número de V y P provea nuevas motivaciones en nuestros lectores para cultivar un diálogo interreligioso basado en la tolerancia, la paz y la justicia. Sabemos que la voracidad del fundamentalismo y de estas otras manifestaciones religiosas interesadas, llevan el mundo al despeñadero. Aún tenemos tiempo, con la ayuda del Dios misericordioso podemos cambiar el rumbo de nuestras religiones, del mundo y de nuestras iglesias.

*José Duque, Editor
Mayo del 2003,
año del 80 aniversario de la UBL.*

¿Qué es el fundamentalismo?¹

JORGE PIXLEY*

INTRODUCCIÓN

Ya es usanza común tildar de fundamentalistas a los grupos más dispares de distintas partes del mundo. Los candidatos preferidos de la prensa son ciertos grupos islámicos para los cuales se usa con la insinuación de que están implicados en el terrorismo. Para quienes siguen la escena asiática, el partido que le arrebató el

¹ Una discusión amplia de este tópico es *The Fundamentalist Phenomenon*, ed. Norman J. Cohen (Grand Rapids: Eerdmans, 1990). Aún más completo y metodológicamente serio es la serie *The Fundamentalism Project*, de la Universidad de Chicago, presidida por el Profesor Martin Marty.

* Exégeta, miembro de RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) y del CIB (Curso Intensivo de la Biblia).

Fundamentalista en la prensa y en algunos medios intelectuales ha dejado de ser una descripción para convertirse en epíteto.

poder después de décadas al Partido Congreso se tilda de fundamentalista. Y otros por el estilo. A los sionistas más agresivos se les llama también con este nombre. Fundamentalista en la prensa y en algunos medios intelectuales ha dejado de ser una descripción para convertirse en epíteto. Cuando esto sucede con nuestras palabras es conveniente detenernos y recordar cuál fue el origen de la palabra. Luego podremos juzgar cuáles de sus aplicaciones periodísticas son útiles y cuáles no lo son.

1. EL FUNDAMENTALISMO COMO CONFESIÓN DE FE

En los EE.UU. existieron y aún existen grupos importantes de cristianos evangélicos que se autodesignan fundamentalistas. Ellos son quienes dieron vida a este nombre, que para ellos es una bandera que ondulan con orgullo. Es con ellos que debemos comenzar a responder a la pregunta que intitula este artículo.

En el siglo XIX surgió en Europa un movimiento en la teología universitaria que buscaba articular una fe que pudieran abrazar aquellos que eran parte del pensamiento ilustrado. Viene a la mente inmediatamente el profesor Friedrich Schleiermacher de la Universidad de Berlín, quien editó en 1799 su “Discurso a los ilustrados despreciadores de la religión” y que en las décadas siguientes produjo la primera teología dogmática liberal, *Die Glaubenslehre*. El punto de partida para su dogmática era la experiencia religiosa a la cual la revelación podía hablar y dar sentido, y no, como antes se pensaba, la revelación como punto de partida externo y objetivo. Es, por supuesto, el giro subjetivista de la modernidad que fue sistemáticamente explorada por Emanuel

Kant en el siglo XVIII. Sobre esta base se fue construyendo una investigación crítica de los textos bíblicos que puso en duda los milagros o los interpretó como manifestaciones de una religiosidad y no de realidades objetivas. Cuando esta teología y este estudio crítico de la Biblia, que había nacido en Europa continental, se extendió a Inglaterra, Irlanda y los EE.UU. se produjo una reacción conservadora, y es como parte de esta reacción que hay que entender el fundamentalismo. Pero, no nos adelantemos.

En algunos círculos evangélicos de los EE.UU. hubo un sentido de alarma ante el avance del modernismo, como se le llamó al liberalismo en círculos teológicos norteamericanos. Parecía que el piso de la fe se hundía, con el consentimiento y la complicidad de profesores de Biblia y ejecutivos de las iglesias protestantes principales. Un movimiento comenzó a estructurarse en torno a conferencias de verano en el Campamento Bíblico Niágara entre los años 1880 y 1900. Se veía la crisis como mucho más amplia que solo cuestión de teología. El país estaba siendo inundado por inmigrantes italianos, irlandeses y alemanes, muchos de los cuales eran católicos y/o socialistas. El proyecto de una nación evangélica amenazaba con hundirse. Era preciso, pensaban, buscar la orientación de la Palabra de Dios, la Biblia. Y creían que en las profecías de la Biblia encontrarían el plan de Dios para estos tiempos. Se presentaron varios esquemas para entender los dichos oscuros de Ezequiel, Daniel, Zacarías, Apocalipsis de Juan, etc. El supuesto de estos campamentos de profecía era que la Biblia es una revelación de cosas que de otra manera no se podrían conocer. Venía de Dios, directamente. La verdad es algo objetivo que hay que encontrar en los textos de los profetas (y otros textos bíblicos también). En estos inicios se aprecia que se estaba rechazando la nueva filosofía moderna que encontraba buena parte del conocimiento en la subjetividad humana.

Durante las investigaciones de estos años de parte de estas personas, en su mayoría pastores que provenían de diversas iglesias

protestantes, fue surgiendo un consenso en torno a una grandiosa visión de la historia dividida en diferentes “dispensaciones” de Dios quien procedía de distintas formas con los humanos en diferentes períodos históricos. Las más relevantes son la dispensación de la ley, a partir de Moisés, la dispensación de la gracia, a partir de Jesús, y el retorno inminente de Jesús para inaugurar el nuevo mundo donde no habría más mal. Entre la edad de la gracia y este nuevo mundo habría un juicio más terrible que cualquier cosa conocida en el pasado, la llamada Gran Tribulación. La mayoría creía que los creyentes serían “raptados” al cielo por Jesús ANTES de la tribulación y que ésta vendría más bien sobre los pecadores empedernidos. En algún momento el pueblo de Israel sería restaurado a su tierra y sus enemigos destruidos. Uno de los pastores del movimiento, el Dr. Cyrus I. Scofield, pastor de una iglesia Congregacional en Dallas, Texas, editó una versión de la Biblia con notas en 1908 que hizo historia en el protestantismo. La Biblia Scofield sintetiza en notas a los distintos pasajes de la Biblia la visión profética que se había alcanzado en los años de Niágara. Fue traducida a español y otros idiomas.

Fue entre 1910 y 1915 que se editaron doce tomos delgados con pasta dura de una obra colectiva que se llamó *The Fundamentals*, “las cosas fundamentales”. El proyecto editorial fue financiado por un petrolero tejano Lyman Stewart y se distribuyeron gratuitamente a todos los pastores de la nación norteamericana unos 250.000 ejemplares de cada tomo. Era un manifiesto anti-modernista con 90 artículos de 65 escritores, producto de años de estudio bíblico motivado por la alarma ante la amenaza que veían cernirse sobre la nación y sus iglesias. Fue esta obra que le dio un nombre al movimiento, el “fundamentalismo”.²

² Los mejores estudios sobre el fundamentalismo son: Ernest Robert Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970) y George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism* (New York: Oxford University Press, 1980). Dependo de estos libros para la información histórica de este ensayo.

Afirmaban cinco puntos no negociables para una fe ortodoxa. La primera, la inerrancia de la Biblia, era la base de todo. Era una formulación nueva, anti-modernista, de la confesión protestante de la Biblia como norma de fe y práctica. Los otros fundamentos eran el nacimiento virginal del Salvador, con lo cual se pensaba preservar la divinidad de Cristo, el Sacrificio Vicario en la cruz en lugar de nosotros los pecadores (una teoría de la sustitución), la resurrección física de Jesucristo, y el retorno inminente de Jesús para enjuiciar a los pecadores y llevarse los suyos a la gloria sin fin. Estos puntos eran concebidos como verdades objetivas reveladas en la Biblia y no susceptibles de discusión.

Estamos con este breve recuento listos para dar una definición del fundamentalismo: es una ortodoxia Protestante militantemente anti-modernista.

El punto culminante del movimiento fundamentalista fue el juicio a un profesor de secundaria en Kentucky, el señor John T. Scopes. Se le acusó de enseñar como verdad la teoría moderna de la evolución y de desechar como superada la enseñanza bíblica de la creación en siete días. El abogado acusador fue el famosísimo William Jennings Bryan, un político popular que había perdido dos veces en forma cerrada la elección a la presidencia de la nación. El profesor Scopes fue declarado culpable y condenado a pagar una multa de cien dólares. Esto fue en 1925. Para los fundamentalistas fue motivo de gran celebración e inmediatamente se dedicaron a capitalizarlo buscando ganar el control de las iglesias. Pero resultó una victoria inútil que no les dio resultados. Perdieron en todas las iglesias, aunque, hay que decirlo, ganaron el apoyo de muchísimos fieles en todas ellas. Fue hasta la década de los 1980 que lograron tomar las riendas de la Convención Bautista del Sur, la única victoria real, y una victoria muy importante por el tamaño de esta iglesia, la iglesia protestante más numerosa de los EE.UU.

Por lo dicho se habrá ya notado que el fundamentalismo quería restaurar un pasado ideal donde la autoridad no era cuestionada. Dentro de las iglesias y la familia, es la autoridad del varón, el padre. En la política es un gobierno central capaz de imponer normas de conducta moral que excluyan graves pecados como el aborto, la homosexualidad, el feminismo, y en general la secularización de las escuelas públicas y las ceremonias nacionales. En relaciones internacionales, el movimiento fundamentalista apoya la imposición del orden por medios militares y el sostén incondicional al estado de Israel. Esto revela que no es un movimiento apolítico. Es en su esencia derechista, pues se opone a la igualdad y apoya soluciones autoritarias que defiendan “la verdad” que concibe como absoluta, revelada por Dios. Dios quiere que las mujeres se sometan a sus maridos y que los malos sean destruidos físicamente.

2. USO POLÉMICO DEL TÉRMINO

Hemos visto que el fundamentalismo es el nombre de un movimiento evangélico en los EE.UU. El uso propio del término es para designar este movimiento. Pero, como ante el avance arrollador de la modernidad en todo el mundo han surgido reacciones propias de la defensa de varias culturas, se ha extendido el término para designar estas reacciones beligerantes anti-modernas. Se puede considerar un uso metafórico del lenguaje cuando en vez de decir, “El Gush Emunim en Israel se parece al fundamentalismo” se dice “El Gush Emunim es un movimiento fundamentalista israelí”. No es incorrecto usar el lenguaje así, pero conviene saber lo que se está haciendo. El Gush Emunim no se llama a sí misma fundamentalista y cuando representantes de la modernización la llaman así es para descalificarla. Y lógicamente se resistirá a ser llamada así.

Pero como la modernidad se extiende por doquier y las reacciones surgen ante ella en todas las culturas, hay efectivamente movimientos análogos al fundamentalismo en otras regiones del mundo. No es equivocado aplicarles un término tomado del protestantismo norteamericano que al principio es una metáfora, pero que con el uso repetido adquiere un sentido más amplio que ya no es metafórico. Hoy el término fundamentalismo ya está consagrado como el nombre común de fenómenos anti-modernos combativos que surgen en diversos lugares del planeta. Hemos mencionado el Gush Emunim, un ejemplo perfecto. No solamente defiende la cultura judía sino más aún su derecho a la tierra de Palestina. Decía Zvi Yehuda Kook, su líder indiscutido hasta su muerte en 1962, “La tierra fue escogida aún antes del pueblo” en una referencia a la promesa a Abraham de darle una tierra, estando aún en Ur de los Caldeos. Y dice la consigna del movimiento, “La tierra de Israel para el pueblo de Israel, según la Torá”. Tenemos aquí dos elementos básicos del fundamentalismo, su lealtad a las Escrituras y su esfuerzo por restaurar el pasado ideal deseado por Dios, en este caso el tiempo cuando el Israel bíblico poseía la tierra de Canaán. Su particularismo militante, que no reconoce derechos a los palestinos autóctonos, que no los considera tales, es una manifestación anti-modernista — otro elemento indispensable para llamar fundamentalista un movimiento. La modernidad afirma la igualdad de los humanos, con sus derechos humanos; los fundamentalismos no reconocen este universalismo.

*Hoy el término
fundamentalismo ya
está consagrado como
el nombre común de
fenómenos anti-
modernos combativos
que surgen en diversos
lugares del planeta.*

En la India el partido Rastriya Swayamsevak Sangh (RSS) es la expresión del fundamentalismo hindú, en el mismo sentido extendido del término. Pretende hacer del subcontinente el dominio de una sociedad hindú, donde las Escrituras hindúes

tengan valor de ley (*dharma*) y donde, por supuesto, la jerarquización del sistema de castas sea plenamente reconocido. Tenemos aquí, además del anti-modernismo, la base escriturística, el movimiento político restauracionista y el autoritarismo típico del fundamentalismo en su sentido restringido.

El nacionalismo Sikh en el estado del Punjab es otro ejemplo de fundamentalismo. Y si miramos al Islam, una tradición religiosa que se extiende del Océano Atlántico por el norte africano (el Magreb), Egipto y el Medio Oriente, Asia meridional (Irán, Pakistán y Bangla Desh) y el Pacífico (Indonesia, Filipinas). Cada una de estas regiones tiene movimientos restauracionistas que pretenden contra la humillación de la dominación moderna restaurar sus naciones para que sean sociedades gobernadas por la ley islámica, la *shari'a*. Por lo general exaltan la autoridad absoluta del jeque o Imam e imponen un severo patriarcalismo que “controle” a las mujeres –el autoritarismo característico de los movimientos fundamentalistas.

CONCLUSIÓN

Quiero concluir este ensayo sobre el fundamentalismo con algunas observaciones:

1. Conviene distinguir entre el uso más estricto del término para referirse al grupo norteamericano que se llama fundamentalista a sí mismo y los grupos en otras regiones que se pueden llamar fundamentalistas por analogía. Aquí el término deja de ser un nombre para volverse una categoría analítica. Es importante no confundir los dos usos del término.
2. Cuando usamos el término como mecanismo analítico es preciso no extender su uso tanto que deja de ser un

instrumento útil. Propongo que únicamente se use para movimientos religiosos que sean a) escriturísticos, b) virulentamente anti-modernistas, c) autoritarios y patriarcales, y d) que tengan proyectos políticos restauracionistas.

3. Tendremos que pensar, me parece, que mientras la modernidad se imponga por el imperialismo norteamericano y un Mercado Total tendremos permanentemente el surgimiento de movimientos anti-modernistas basados en las culturas agredidas por la globalización. De manera que los fundamentalismos estarán con nosotros por mucho tiempo.
4. Es evidente que estos movimientos, por su autoritarismo que busca imponer sus propuestas como verdad de Dios, serán de derecha. Pero su anti-imperialismo y sus sospechas del Mercado Total son elementos que tienen en común con quienes buscamos soluciones populares, de izquierda. No podemos, entonces, descartar que por momentos tendremos coincidencias que tendremos que aprender a aprovechar. El peligro está en que, ahora que los movimientos de izquierda estamos apenas aprendiendo la necesidad de democracia interna, el autoritarismo de los fundamentalismos nos tienta a volver hacia atrás. El feminismo, la defensa de la naturaleza, el reconocimiento de la pluralidad de culturas con derechos propios, son cosas que no podemos perder y que exigen democracia pluralista.

¿Fundamentalismo entre los Pentecostales?

HEINRICH SCHÄFER*

«¡Los pentecostales son unos fundamentalistas!» Este juicio es frecuente en la opinión pública. Muchos autores en los campos de la teología y de las ciencias sociales tienden también a diagnosticar «fundamentalismo» como una actitud generalizada en el pentecostalismo. Otros, de lo contrario, han comenzado a elogiar el movimiento pentecostal en general como la nueva alternativa religiosa en América Latina y encuentran el juicio de «fundamentalismo» nada más que un prejuicio ideológico de los tiempos pasados. Nos parece claro que no se puede juzgar a todos los pentecostales como fundamentalistas. Pero al mismo tiempo parece evidente que hay fundamentalismo *entre* los pentecostales.

* Henrich Schäfer es profesor en la UBL.

Como siempre, una buena respuesta depende de las definiciones que uno establezca de antemano, en este caso de «fundamentalismo» y de «pentecostales». En el presente artículo, queremos proponer una definición «fundamentalismo» que parte de la noción del poder. Además queremos introducir algunas distinciones al concepto de «pentecostalismo» que nos permiten indagar mejor sobre la pregunta si, y donde, hay fundamentalismo entre los pentecostales.

Nos basamos en un estudio de campo, hecho por este autor en Guatemala y Nicaragua en los años de 1985 y 1986, así como en observaciones de modo más general en toda América Latina durante los últimos años. De este modo el artículo contiene reflexiones ya publicadas y material nuevo. De los estudios anteriores se derivan algunas leyes de transformación socio-religiosa que pueden ayudar a comprender mejor las observaciones más recientes. Comenzamos con una definición del término de «fundamentalismo».¹ Luego examinamos de cerca a diferentes corrientes dentro del pentecostalismo, en su acepción más amplia. Finalmente, trataremos de interpretar un fenómeno importante de más reciente aparición: el discurso de la prosperidad en la clase media.

1. FUNDAMENTALISMO Y PODER ABSOLUTO

En la gestación de los movimientos fundamentalistas se trata, en primer lugar, de que los actores religiosos logren establecer una nueva relación con la realidad en que viven. Las personas experimentan algún tipo de crisis y ésta genera una necesidad de

1 Para informarse más a fondo sobre el desarrollo de este concepto, favor consultar Heinrich Schäfer: «Fundamentalism: Power and the Absolute», in: *Exchange*, Vol. 23, 1994, pp. 1-24.

una solución específica y, hablando de la religión, una necesidad específica de salvación. Esta necesidad tiene una relación íntima con las condiciones sociales de la vida, o sea: salvación eterna tiene un fuerte ingrediente de relevancia «temporal» como ya lo constata Max Weber y como siempre lo han sabido los buenos profesionales de la religión. En cuanto a todo esto el fundamentalismo es igual a la mayoría de las otras corrientes religiosas.

Se diferencia, según nuestra opinión, por dos operaciones adicionales. La primera cambia la percepción del otro y constituye, para los y las creyentes, su respectiva posición religiosa en la única posición que tiene la verdad *absoluta*. La otra operación es social y pretende imponer el poder de la propia posición religiosa sobre otras corrientes religiosas y la sociedad como tal.

El proceso cognitivo en el fundamentalismo transforma lo relativo en absoluto. Así genera inmediatez entre la experiencia humana y lo divino. Déjenos ejemplificar este proceso en el fundamentalismo clásico de los Estados Unidos del siglo XIX. Éste establece la inmediatez a través del concepto de razón. La llamada Teología de Princeton construía su doctrina del conocimiento, que es el eje y el punto de apoyo del fundamentalismo clásico, sobre la base del racionalismo empírico de Francis Bacon; ella por tanto postulaba una aprehensión sin obstáculos de la razón sobre la Escritura, entendida «literalmente», y concebía ésta última como un compendio de datos (empírico-) científicos acerca de Dios. Una concepción supranaturalista de lo divino objetivaba entonces las afirmaciones sobre Dios, el cielo, etc. (tomadas en el sentido de un realismo conceptual) en objetos y datos «sobrenaturales». De esa manera, la razón empírica (supuestamente libre de «precomprensiones» -Heidegger/Gadamer) pretendía mirar directamente al cielo y conocer objetivamente lo absoluto y verdadero, lejos de toda duda.

Ahora, si bien este fundamentalismo, el de los EE.UU. a finales del último siglo, generalmente es entendido como *el* fundamentalismo como tal, queremos introducir aquí algunas distinciones. Este fundamentalismo pivotea alrededor de una teoría racionalista sobre el modo de leer la Biblia. O sea, lo importante no es la Biblia, sino la teoría racionalista, Baconiana de leerla. Otros fundamentalismos cristianos se remiten también a la Biblia. No obstante es cierto que para este tipo de fundamentalismo la Biblia tiene un rol específico ya que es su objeto inmediato sin el cual su racionalismo no podría llegar a funcionar. En este sentido se podría siempre hablar de un fundamentalismo biblicista; en un sentido más estricto, propondría hablar de un fundamentalismo racionalista. Este se distingue de otros fundamentalismos que usan otros medios para absolutizar lo propio, ya sea por mediación de la razón, de la vivencia piadosa, de la infalibilidad *ex officio*, de la presencia del Espíritu Santo u otras instancias.

La operación misma de absolutizar lo propio, puede dividirse en tres pasos: primero el actor, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su situación y entra en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia entendida como revelatoria. Esta representación de lo divino, de este modo, forma parte de su «mundo» emocional y racional. Es entonces que el actor entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor), que «experimenta» o «conoce», queda abolida: en la interpretación del texto sagrado, se proclama una supuesta inmediatez de la razón en vez de una conciencia hermenéutica; en el rito se practica la fusión extática en vez de la adoración. En un tercer momento el actor adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso: la de lo absoluto. De esa forma el fundamentalismo rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, entre la fe y la visión inmediata, entre la confianza y la gnosis. El transforma lo propio (al fin y al cabo, las necesidades

y los intereses) de los actores en algo absoluto con validez universal: esto, primero, por acercarse al texto o a la experiencia sagrados a partir de precomprensiones (desapercibidas en la mayoría de los veces por los mismos actores) y determinadas por la propia posición (personal, social, política etc.) transformando así el texto o la experiencia en un espejo (si bien opaco) de los intereses propios; y, segundo, adjudicarle una validez absoluta y universal a esta experiencia cognitiva o emocional necesariamente particular. El fundamentalismo religioso (ya sea de corte protestante o católico) usa la alteridad sagrada (o sea Dios) como medio para reapropiarse de lo propio de manera nueva, o sea, como algo sagrado: el fundamentalismo sacraliza las propias opiniones, gustos e intereses, tanto los religiosos como los sociales.

Por tanto, lo otro y lo ajeno para el fundamentalismo nunca pueden ser sagrados; frente a lo propio, lo ajeno es siempre algo ilegítimo e impío. De ahí la estricta demarcación entre lo interno y lo externo en los círculos fundamentalistas. El propio interés por mantener o ampliar su propio radio de acción simplemente se *refleja* en sistemas religiosos fundamentalistas. La religión fundamentalista expresa los intereses sociales de sus adeptos, pero no los transforma. No existe una labor teológica que produzca una nueva cualidad de intereses, tal como sería el interés por la supervivencia del *otro* (en cuanto tal) o en una renuncia consciente al poder propio. La expresión religiosa de lo propio es más bien para las diferentes formas de fundamentalismo la única interpretación válida del mundo y por eso también la base para la única manera legítima de encontrarse en y con el mundo: ejercer poder sobre éste y asimilar sin miramientos lo ajeno a lo propio.

En sentido sociológico el fundamentalismo como concepto designa la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder. El fundamentalismo como modo operativo del conocimiento reconquista al nivel de los sistemas simbólico-religiosos la capacidad (el «poder») de actuar sobre el mundo, que

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social.

se encuentra amenazada en los campos social, económico, político y personal. Las relaciones sociales adquieren nuevos significados y los actores sociales entran en relaciones recíprocas diferentes. Por medio de la nueva interpretación religiosa de la condición social o personal se hacen accesibles a los creyentes nuevas perspectivas de acción frente a la crisis, nuevos medios para su superación e incluso una legitimación de medios antaño rechazados. De esta manera, en el caso del fundamentalismo religioso (como también en el caso de cualquier

otra religión) se trata de una técnica para la (re-) conquista simbólica y práctica de un campo de acción en el mundo. El elemento crucial propio del fundamentalismo es simplemente que en su reconquista religiosa de un campo de acción, los fundamentalistas, como se decía anteriormente, reclaman para sí una identificación con lo absoluto. Esta pretensión y la consecuente convicción les concede a ellos y a sus sistemas religiosos la capacidad de impactar decisivamente en situaciones de crisis especialmente profundas o en situaciones de contraste agudo entre una leve crisis y exigencias y metas desmedidas. Pero al mismo tiempo les confiere la tendencia a soluciones totalitarias a las crisis sociales.

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social. Y todo esto lo confiere sin que se interponga ninguna duda en cuanto a la legitimidad de los propios intereses y confiriendo el permiso (en casos hasta el deber) de erradicar intereses sociales y religiosos contrarios. De esa manera

bien podría designarse como medio para la reconquista simbólica del mundo en cuanto campo de acción absolutamente propio. Esto puede darse de diferentes maneras según el contenido de la mediación o según la situación social de los adeptos de las diferentes formas de fundamentalismo. Se sobreentiende que a base de esta definición se pueden detectar corrientes fundamentalistas en muchas religiones.

En el protestantismo centroamericano las estrategias fundamentalistas se han servido principalmente de la mediación de las tradiciones *evangelical*,² la pentecostal y la neopentecostal. Pero esto no quiere decir que cada una de estas corrientes religiosas sean fundamentalistas de por sí. Más bien hay que tener claro que el concepto de «fundamentalismo» que nosotros proponemos aquí describe una cierta manera de manejar las relaciones sociales. Esta manera puede darse, o no, en un determinado movimiento religioso, o una fracción de él, y en un determinado tiempo. Pero nunca es *idéntica* con «x» movimiento.

Por tanto, en este aporte no trataremos de identificar tal y tal grupo y tildarlo como «fundamentalista». Más bien trataremos de describir formas de praxis fundamentalistas y distinguirlas de formas de praxis no-fundamentalistas. Se trata, entonces, de describir y clasificar formas de praxis y no actores sociales en sí. Y esto puede tener la consecuencia de que la praxis de «x» movimiento religioso, que a primera vista parecía presentar visas de fundamentalismo, no se puede calificar así; y que algún otro movimiento (que se presenta «liberal» en muchos sentidos) resulte fundamentalista, según nuestra definición. Y también conlleva que la praxis de «x» movimiento pueda cambiar con el tiempo.

2 Con el término de «evangelical» nos referimos a iglesias que, como bautistas, nazarenos, la Alianza Cristiana y Misionera etc., comúnmente no se asocian al protestantismo histórico ni al movimiento pentecostal. En el inglés y en el portugués brasileño se llaman «evangelical» con este sentido específico.

Esperamos obtener, finalmente, no clasificaciones sustanciales de movimientos religiosos, sino líneas de orientación para distinguir entre formas de praxis fundamentalistas y no-fundamentalistas dentro del campo pentecostal y neo-pentecostal

2. LA GUERRA ESPIRITUAL

Para la concepción fundamentalista de la experiencia espiritual (compartida por gran parte del movimiento neopentecostal en América Latina) vale el mismo principio empiricista que para el fundamentalismo clásico: experiencias religiosas tales como por ejemplo hablar en lenguas (*glosolalia*), danzar en el Espíritu, profetizar, hacer curaciones milagrosas, entre otras, se conciben como presencia inmediata del Espíritu Santo. Se concibe como acción «sobrenatural» de Dios, que a partir de lo «sobrenatural» irrumpe desbordando los límites de lo natural, tanto del sentimiento como de la razón, identificándose con los y las creyentes y dándoles participación en lo absoluto: por medio de la experiencia ellos «poseen» el Espíritu Santo. La idea es (según la tradición del movimiento de santidad Keswick) ser «lleno» del Espíritu y de su poder, más bien que ser purificado a través del Espíritu — como mantiene la tradición wesleyana.

«El que cree es salvo. Mas en algún culto (...) tendría que estar recibiendo la investidura del poder. (...) Un 80 por ciento (de la comunidad, HS) tiene al Espíritu Santo.» (Entrevista 92, Pastor) Un dentista neopentecostal de Guatemala relata: «Brotan nuevas lenguas, no es un emocionalismo, permanecen, me edifican, me hacen sentir que realmente yo soy un ente sobrenatural con Dios; creado a Su imagen y Su semejanza.» (Entrevista 58/87, dentista).

El empirismo subyacente —que funciona según las categorías de las ciencias naturales del siglo XVIII— no puede imaginarse la acción de Dios de otra manera que no sea extra- o sobrenatural,

ya que usa una concepción reducida de «natura» como referencia del actuar de Dios, y una concepción mecanicista del actuar de Dios frente a la «natura». Sus adeptos deducen por tanto a partir de la experiencia religiosa el conocimiento de un mundo «sobrenatural», o sea de una «realidad» en la que (y este es un nuevo paso) los conflictos del mundo «natural» son representados como conflictos «sobrenaturales».

Además: de la «realidad» de Dios se deduce, simplemente por lógica, la «realidad» de Satanás. Esto lleva a suponer un conflicto de fondo entre Dios y su adversario Satanás (que en su relación con los hombres es igualmente poderoso), así como entre sus respectivos poderes. Se construye una concepción maniqueísta del universo (si bien esto muchas veces se niegue explícitamente) que corresponde a una división maniqueísta entre los buenos y los malos de la película terrenal.³ Los y las creyentes participan en esta lucha a través de su identificación completa con el Espíritu: «Hermanos», dice un predicador, «estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales. (...) ¡Y somos ministros de Dios, del Todopoderoso! ¡imagínes! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros, y los poderes genuinos de los ministros de Dios.» (Sermón 97, «Apóstob»)

En el plano «sobrenatural» se escinde el mundo entre el bien y el mal; ambos están en pugna. Y luego se identifican los actores «sobrenaturales» con otros «naturales». Lo otro, lo ajeno, resulta

3 Para un lector o una lectora ingenuo de la Biblia, la posición maniqueísta del fundamentalismo moderno podría parecer mucho como el apocalípticismo de Pablo, expresado p.e. en Rom. 8. Pero ¡lejos esté de nosotros creelo! Ya que en Pablo precisamente no hay identificación clara y definitiva de las fuerzas del Espíritu y de la *sarx* (carne) y mucho menos una identificación definitiva de actores eclesiales con una de estas fuerzas.

ser el adversario, mientras que lo propio se transforma en lo absolutamente bueno. Identificarse con el lado bueno de lo absoluto, poder cerciorarse de ello y sentirse revestidos de su poder, adquiere para los miembros un significado central: «Qué hubiera sido de Moisés y Aarón si ellos no llevan poderes, si sólo hubieran llevado palabra! En realidad, hermano, los poderes de Moisés y Aarón superaron a los poderes de los magos.» (Sermón 97) De ello se deduce: «No puedes ir a todas partes con autoridad a menos que la persona de Cristo sea una experiencia interior, las Escrituras te estén abiertas, tu entendimiento esté abierto y el poder esté sobre tu vida. (...) ¡Vayan al enfrentar a Satanás, vayan al enfrentar a los demonios, vayan al enfrentar a todas dificultades habidas y por haber! ¡Tomen poder!» (Sermón 106, «Apóstol») Este tipo de identificación fundamentalista llega a un extremo en los mensajes de los predicadores de la prosperidad en la tradición de Kenneth Copeland, quien afirma para sus feligreses «tu no tienes a Dios, tu eres Dios»,⁴ una afirmación de continuidad ontológica entre el ser humano (creyente) y Dios que con seguridad se basa más en las doctrinas del espiritualista Phineas Quimby que en la teología del apóstol Pablo.

Los conflictos sociales, representados en el plano «sobrenatural» como un antagonismo cosmológico fundamental, se proyectan (ahora comprendidos de esta nueva manera) a su vez sobre el plano social. «Guatemala tiene en sí misma su pueblo escogido. Satanás también tiene pueblo aquí, a Egipto. Esto es Israel y Egipto dentro de Gua-

*En el plano «sobrenatural»
se escinde el mundo entre el
bien y el mal; ambos están
en pugna. Y luego se
identifican los actores
«sobrenaturales» con otros
«naturales». Lo otro, lo
ajeno, resulta ser el
adversario, mientras que lo
propio se transforma en lo
absolutamente bueno.*

4 Cf. Lovett, Leonard: «Positive Confession Theology» in Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (edd.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 719.

temala.» (Entrevista 118, mujer de negocios) La ganancia para la posición neo-pentecostal es que ahora la posición propia de los actores aparece como legitimada y autorizada por Dios. El poder recibido por el Espíritu se traduce en fuerza para luchar en medio de los conflictos presentes y se concibe como poder para imponer sus propios conceptos político-sociales sobre la sociedad: «¡Oh Señor del cielo y de la tierra, danos poder en la tierra! Porque el poder en el cielo no va a ser admirable tanto como aquí, amen!» (Sermón 109, «Apóstob»)

El antagonismo cosmológico introduce una estructura fundamental que contrapone lo bueno, lo propio, lo interno (individual y colectivo) a lo malo, ajeno y externo. Los cristianos y las cristianas neopentecostales representan, con sus intereses sociales (!), el espacio de lo interno. La cualificación de fuerzas sociales concretas, por tanto, sólo puede darse de manera deductiva y bajo un único criterio: demoníaco es todo aquello que se opone a los y las que tienen el Espíritu en el campo de sus relaciones externas y que debilita a sus personas. Por tanto los demonios están activos en todos los campos de la vida privada y pública. Pero siempre son algo externo: el mal está objetivizado en la figura del demonio, no es algo que el cristiano o la cristiana haga por el hecho de que sigue siendo «justo y pecador».⁵ El concepto del demonio, según las enseñanzas de la «guerra espiritual», garantiza que lo malo pueda localizarse siempre como algo fuera del ámbito cristiano y que este ámbito (de los que poseen el Espíritu Santo) como tal se concibe como un campo completamente santo. Esta construcción tiene varias consecuencias más. Previene a que las y los actores cristianos tendrán que responsabilizarse por sus actos, ya que los actos malos se pueden objetivizar en la acción de poderes ajenos. Además, de esta manera, los problemas que se den en las vidas

5 ...como lo dijera Lutero y como, según el arte exegético, corresponde muy bien al concepto paulino del asunto.

cristianas y los actos éticamente malos se pueden tratar directamente como problemas «espirituales» por los ministros según una única y fácil manera: el exorcismo. El exorcismo garantiza (si bien puede tener a veces algunos efectos positivos al nivel subjetivo en los y las creyentes —o quizás mejor: clientes) que se mantenga el concepto maniqueista del mundo y que se fortalezca cada vez más la dominación autoritaria de los «ministros» sobre los miembros. El hecho que éste (y no tanto la solución de los problemas reales) es el efecto primario para la praxis fundamentalista-neopentecostal resalta claramente cuando uno mira la teoría de las «raíces heredadas» del mal en este contexto. Se dice que una persona con problemas que no se resuelven por el exorcismo «x», tiene «raíces» del mal «heredadas» de sus antepasados. Éstas, a su vez, sólo pueden arrancarse por otros exorcismos etc... resultando en una praxis «pastoral» que apunta a mantener un sistema religioso con estricta separación de adentro y afuera, nosotros y ellos, bien y mal.

Dentro de un esquema fundamentalista, el exorcizar demonios sirve (junto a la concepción autoritaria de la dirigencia eclesíástica del Movimiento de Discipulado) para administrar autoritariamente el acceso a lo absoluto. La aspiración al poder social de los y las integrantes de este movimiento se refuerza a través de una escatología restaurativa o posmilenarista, que no conoce ruptura alguna entre la historia y el milenio, y que adjudica a la iglesia el poderío durante ese milenio.

Este fundamentalismo apela a la condición social de personas de clase media alta y de la clase alta, sobre todo de los sectores modernizantes. Desde mediados de los años setenta, estas clases se sienten amenazadas en sus posibilidades de ascenso social por múltiples y violentos conflictos así como por una recesión económica fuerte. Los adversarios sociales de estos círculos que propugnan la industrialización neoliberal, son por una parte la vieja oligarquía terrateniente, que en muchas partes controlaba el

ejército, si bien no el Estado, y por otra parte el movimiento popular en la forma de sindicatos, asociaciones campesinas, movimientos indígenas y guerrillas. La decadencia económica y los conflictos han provocado en esta clase hondas heridas psíquicas y han gestado perturbaciones, que se sanan y resuelven por medio de la espiritualidad neopentecostal en el marco del anteriormente esbozado sistema de creencias. La absolutización de lo propio en el marco de una «guerra sobrenatural» o «guerra espiritual» a la vez del simultáneo apoderamiento, conduce los problemas sociales hacia su solución en el campo simbólico-religioso y crea las condiciones subjetivas para una praxis social ofensiva, por cierto fundamentalista en el sentido estricto de la palabra. En cuanto que este fundamentalismo involucra y distorsiona el discurso teológico sobre el Espíritu Santo, podríamos hablar más específicamente de un fundamentalismo pneumatológico.

3. EL RAPTO DE LA IGLESIA

Una imagen completamente distinta ofrecen las iglesias pentecostales tradicionales, que laboran casi exclusivamente entre las clases bajas. Aquí sin embargo es muy importante distinguir entre el tipo de la «agrupación establecida» (generalmente grandes iglesias misioneras de los Estados Unidos, como por ejemplo las Asambleas de Dios -*Assemblies of God*) y la simple «agrupación» (comunidades autóctonas independientes de escaso tamaño).⁶ La situación de los y las creyentes en ambos tipos es casi igualmente desesperante. La depresión económica y los conflictos militares golpean directamente a la población pobre en forma de desempleo, enfermedad y mortalidad infantil, creciente escasez hasta el grado

⁶ Utilizo el concepto de «agrupación» como sinónimo del término sociológico «secta», para evitar toda polémica. El concepto simplemente enuncia la forma institucional de la iglesia.

de la miseria, violencia militar, tortura y prácticamente una exclusión total de la participación política.

«Hace quince, veinte años no hemos visto la matanza y la pobreza y todo. (...) En el mundo entero está empeorando todo.» (Entrevista 29, mujer indígena). La condición de vida aquí se caracteriza por una absoluta desesperanza de cara al mundo y a la propia estancia en él, así como por una incapacidad total de articularse para protestar y cambiarlo.

Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales ofrecen aquí orientarse hacia el rapto inminente de la Iglesia, que la sacará del mundo. Estos cristianos transmutan su experiencia, de que la alteridad (el pecaminoso «mundo») les niega a ellos todo derecho de existir, en la esperanza de que la alteridad (el «mundo») será pronto negada por lo propio: el rapto de la Iglesia hacia el cielo y la aniquilación del mundo. Con ello la experiencia fundamental de que el mundo es completamente malo y de que niega la posibilidad de vivir se convierte en sí misma en condición de la esperanza salvífica: «La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá. Tiene que haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para donde. Entonces Cristo dijo: 'Cuando veis estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca.' (Mk 13, 29).» (Entrevista 12, trabajador informal indígena) Más drástico aún: «¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? ¡Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios!» (Entrevista 41, celador)

Con esto, ante todo, se toma en serio la desesperación frente a las condiciones de vida. Y se posibilita a quienes son afectados a soportar con dignidad una situación que se experimenta como inexorable. Cuando, a partir de la experiencia de desesperación completa, se deduce aquí lo absoluto como promesa, esto todavía

no da lugar para diagnosticar fundamentalismo. Esta cautela se confirma en cuanto que la mayoría de los miembros de estas iglesias no consideran aún consumada su unión con lo absoluto: más bien se encuentran en una expectativa escatológica premilenarista,⁷ lo que quiere decir que esperan ardientemente la Segunda Venida de Cristo. De esta manera, bien pueden perder su salvación, si no obran con temor y temblor para salvarse (según lo plantea el Arminianismo que ellos sostienen).⁸ Además no existe la pretensión de ejercer el poder sobre la sociedad u otros movimientos religiosos, sino más bien el afán de separarse de todo lo que se considera «mundo». Y todo esto implica que solamente con un pequeño cambio de la situación social, se pueden también transformar los elementos de esta doctrina escatológica de salvación y se abre hacia lo otro, hacia «el mundo». Cuando se vislumbran posibilidades de actuar a favor de la sobrevivencia o de mejorar las condiciones de vida, la separación estricta del mundo mengua y el rapto de la Iglesia ya no se espera tan inmediatamente. De este modo, la teología se acomoda a las posibilidades de actuar, abriendo levemente una perspectiva hacia el futuro en la tierra. Así este sistema teológico no está de por sí herméticamente cerrado frente a lo ajeno. Pero las perspectivas históricas de acción siempre quedan limitadas y, por tanto, relativas y sin la pretensión de poder absoluto.

*Estos cristianos
transmutan su
experiencia, de que la
alteridad (el pecaminoso
«mundo») les niega a ellos
todo derecho de existir, en
la esperanza de que la
alteridad (el «mundo»)
será pronto negada por lo
propio: el rapto de la
Iglesia hacia el cielo y la
aniquilación del mundo.*

7 Es importante y necesario distinguir la ardiente fe premilenarista del frío dispensacionalismo sistemático. Ver Heinrich Schäfer: *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI, 1992, pp. 29 sigs, sobre todo 32 y 39.

8 Tan sólo sea aquí anotado que dicho Arminianismo no ejerce del todo la función de una “ley que mata”, sino la de un “evangelio” que confiere dignidad.

No obstante, una identificación fundamentalista de lo propio con lo absoluto puede ciertamente darse. Esto se da, por ejemplo, cuando se abren perspectivas de transformación del mundo, de cambiar la situación desesperante. Sin embargo no se aprovechan, porque la expectativa del rapto inminente en conexión con la negación generalizada del mundo se mantiene firme aún entonces; es decir, cuando la praxis religiosa premilenarista se petrifica como praxis religiosa y pierde su relación con la demanda de salvación de los sectores marginados, más bien respondiendo a los intereses de la institución religiosa como tal y de sectores sociales ligados a esta institución y su papel social o político como tal. Tal proceso se dio durante los años 80 en Nicaragua, bajo presión de la dirigencia de las Asambleas de Dios.

Para este desarrollo hacia una postura fundamentalista juega un papel central el hecho de que las teologías pentecostales oficiales a menudo ya han dejado tras de sí desde hace tiempo la fuerte efervescencia y la carencia de sistematización bíblica que caracteriza al premilenarismo de las clases bajas, y han comprimido la expectativa anhelante en el rígido esquematismo del modelo epocal dispensacionalista de Darby y de Scofield. Desde su elaboración, este modelo se prestó para domesticar la imprevisibilidad y el anhelo ardiente e incalculable de los premilenaristas, pues los sectores académicos e institucionales ligados al dispensacionalismo no tienen ningún interés ardiente en el fin de la historia. El dispensacionalismo más bien resulta ser una teoría fría del estancamiento de la historia que legitima el estatus quo y sus instituciones religiosas. En el caso de que el premilenarismo auténtico se vuelva dispensacionalista, en la fresca expectativa del inminente fin de los tiempos, se vuelve un fundamentalismo escatológico.

Los portadores del modelo dispensacionalista de las épocas históricas son (igual que en el fundamentalismo bíblicista o racionalista) sobre todo las autoridades eclesiásticas, los pastores y algunos laicos de la clase media. Pero cuando la membresía se

deja guiar por este modelo en su situación desesperanzada y por eso no percibe las oportunidades objetivas para cambiar su situación social, habrá que hablar en sentido estricto de una absolutización de la propia posición (como Iglesia). No obstante, queda claro que se trata de un concepto enajenado de lo propio en cuanto que se refiere a los laicos. Los ministros tendrán sus propios intereses criados para mantener el esquema intelectualista del dispensacionalismo.

En lo que se refiere a la pneumatología, es notorio en la mayoría de las agrupaciones pentecostales establecidas que he estudiado, que el discurso sobre el Espíritu Santo y sendas manifestaciones en el culto tienen poca importancia. A menudo se asocia al Espíritu Santo con el ministerio como tal o con la obediencia a la autoridad eclesiástica: «Y yo, en cuanto a la manifestación del Espíritu Santo, en todo el tiempo de mi perseverancia (en la iglesia, HS) he tratado de someterme a Dios, pero solamente he recibido la unción. Ahora, la manifestación, o sea el bautismo del Espíritu Santo, no lo hemos contemplado en la iglesia.» (Entrevista 53, habitante de un barrio marginal) Estos creyentes ven la “unción” como una forma menor de la acción del Espíritu, no tan “fuerte” como la “presencia” en, por ejemplo, la *glosolalia*. Esta última muy raras veces era experimentada por miembros comunes. Más bien se dio en los seminarios cerca de los momentos en que los seminaristas iban a ser ordenados, o bien ocurría en momentos ordenación de diáconos. En total, parece que según este planteamiento, el Espíritu no actúa muy libremente en la comunidad, sino se dirige por orden jerarquía.

4. NUEVA VOZ

En cuanto a la concepción de la presencia del Espíritu Santo, las pequeñas agrupaciones pentecostales independientes se diferencian claramente. Entre ellas el Espíritu Santo ocupa un lugar

central, en la forma de la *glosolalia* y del éxtasis durante el culto. Generalmente las iglesias son muy pequeñas y el desarrollo doctrinal está muy vinculado a las condiciones en que vive su membresía y es por lo tanto flexible y plural. Voy a seleccionar a continuación el ejemplo de una pequeña congregación indígena campesina, que experimenta, de cara a la miseria creciente y a la represión militar, la imposibilidad de llevar una vida cotidiana más o menos regulada y un enmudecimiento total. No se distingue de las condiciones de la mayoría de los grupos que vimos en el tercer capítulo de este aporte.

La experiencia religiosa de la presencia del Espíritu Santo en el culto coloca a las y los miembros en una nueva relación con su experiencia cotidiana, puesto que les pone en contacto con el absoluto. Pero no de tal manera que absolutice o exalte una posición de un relativo poderío social, tal y como lo hemos visto en iglesias neopentecostales de clase media alta. La experiencia del Espíritu en el culto más bien contradice la experiencia de una negación total de posibilidades de vida y de acción en la cotidianidad de las y los miembros.

«Entonces las mujeres entraron en oración y sintieron la presencia del Espíritu Santo. Una hermana, que hablaba en lengua, hasta habló en inglés, inglés o no sé,⁹ yo no puedo, hermano, como se llama pues, no puedo explicarlo, solamente Dios lo sabe, ¿verdad? Entonces, como le digo yo pues, de que, allí es donde se sienta la presencia de Dios.» (Entrevista 14) Dios por tanto todavía está presente en un mundo completamente impío; aún se le puede hablar en la *glosolalia*. Simultáneamente, la *glosolalia* es una

9 Es probable que el entrevistado hable de «inglés», porque para él este idioma representa paradigmáticamente a todas las lenguas no-guatemaltecas y deberá pertenecer, por tanto, al contexto de vida del entrevistador. Quizás ello también conota, que la glosolalia implica ponerse en pie de igualdad con la cultura dominante.

transformación simbólico-religiosa del enmudecimiento que se vive en una experiencia de articulación vocal. Una vez que los miembros se han habituado a esta habilidad de articulación simbólica, la pueden (al darse las oportunidades) también transformar en competencia de comunicación en el campo de las relaciones sociales.

*La experiencia del
Espíritu en el culto
más bien contradice
la experiencia de una
negación total de
posibilidades de vida
y de acción en la
cotidianidad de las y
los miembros.*

Por ejemplo, en un culto que yo visité, el predicador interrumpió a unas mujeres en oración extática, porque él quería predicar «la Palabra de Dios». Las mujeres inicialmente cedieron a su fuerte intervención, pero al finalizar el culto un grupo de miembros de la comunidad (sobre todo estas mujeres) le exigió al pastor que en el futuro se abstuviera de semejante comportamiento. Un miembro de la comunidad comentó luego: «...es muy necesario de que se deja la libertad al Espíritu Santo, que obra en cada uno de nosotros o en la congregación de la que estamos. Totalmente, que si va a suceder lo mismo como en aquél tiempo, todos reunidos en una casa, cuando vino el, como se llama, la tempestad, dice la palabra. Vaya. Ahí fueron todos bautizados, dice. Hablaron ya diferentes lenguas, porque ellos estaban dejando el Espíritu de Dios que obra en medio de ellos. Pero si hay uno, que dice: `¡No, momento, momento, momento!`, pues Dios no va a obrar. Ya uno, pues, no es espiritual, sino que ya es puro carne. Carne es de lo que uno dice de que: `No, porque yo tengo que predicar.» (Entrevista 14) La *glosolalia* se perfila de este modo como una protesta simbólica en contra de la prohibición de hablar por parte de una instancia autoritaria y como fuente de capacidad para hablar aún más allá de los límites de la Iglesia.

Orando en lenguas y sintiendo la presencia de Dios en la comunidad, acontece la absolutización de la capacidad de *Dios* (!) para hacerse presente en la condición humana de perdición y de

muerte y para dar palabra a los mudos. Para esta experiencia religiosa, Dios sin embargo permanece en su alteridad y no es subsumido como lo propio. Aun cuando la comunidad se opuso a la interrupción de la oración en lenguas por parte del predicador, empero la presencia del Espíritu no se considera posesión del que cae en éxtasis, sino que permanece un regalo de Dios en una ocasión determinada: «Por eso se necesita dejar el Espíritu de Dios en libertad, para que podamos pues obtener de lo que Dios nos regala. Porque no es una cosa comprada ni vendida, sino que únicamente es gratuita. ¡Regalada!» (Entrevista 14) En esa forma la presencia del Espíritu, a pesar del acto de identificación con el Espíritu durante el éxtasis, no se transforma en la base de un dualismo cosmológico especulativo entre Dios y Satanás, entre lo interno y lo externo (por más que naturalmente también pueda hablarse de Satanás). Por el contrario, el Espíritu vincula lo interior con lo exterior, el corazón de la y el creyente con la creación de Dios,¹⁰ como subraya un interlocutor indígena en base a una visión que tuvo: «Entonces de lo que más a mi me toca (en la Escritura, HS) es esto: En el principio, Dios hizo los cielos y la tierra, formó el hombre, formó la mujer. Pero el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de la tierra; pero hoy se está moviendo en cada corazón, porque hablamos con Dios, porque cantamos a Dios (...)» (Entrevista 14) Podría ser que este giro del pensamiento acerca del Espíritu Santo hacia la creación sea una especialidad indígena, pueda que no. De todas formas: Se ve que en las iglesias pentecostales pequeñas existe esta posibilidad de darle un giro hacia lo universal y creacional a la pneumatología. Para nuestro interlocutor, por lo menos, el Espíritu de Dios es de alcance cósmico y muy íntimo a la vez.

10 Podría ser que este giro creacional de la pneumatología sea una especialidad del contexto indígena. Pero para poder decirlo con seguridad, sería necesario analizar más en detalle el material de las iglesias independientes así como fuentes orales de la religión maya contemporánea..

Estos cristianos demarcan lo que está al interior de la Iglesia de lo externo, ubicado en el mundo antagónico a la vida, y esperan ardientemente la «segunda venida del Hijo del Hombre» en un sentido premilenarista. Pero esta demarcación no implica una condena generalizada del mundo como creación o una demonización de lo otro y ajeno. El significado teológico de la pneumatología extática de estas iglesias se hace más bien patente a partir de su referencia a una condición de vida, en la que la misma supervivencia física está en cuestión; ella por tanto connota al Espíritu el significado de «vida», en vez de «poder», tal y como sucede en iglesias neopentecostales. El Espíritu Santo que está en el corazón (expresión íntima de la identificación de la y el creyente con lo absoluto) es al mismo tiempo el Espíritu creador, por tanto el Espíritu que creó lo ajeno, lo externo, lo otro. En consecuencia, el Espíritu no habita únicamente dentro de la propia Iglesia, sino que está en todas partes donde «hay santificación» (Entrevista 14), esto es, donde la vida humana se oriente completamente hacia el Dios de la vida.

Este énfasis en la vida caracteriza una espiritualidad de los oprimidos y las oprimidas que es eficaz como estrategia de reconquista del mundo; pero no de tal forma que ella contemple al mundo como subordinado a lo propio, que se postularía en forma absoluta, ni que excluya a lo otro, lo ajeno, desde una posición de poder religioso (o político). La auto-exclusión del mundo que puede observarse en estas iglesias, puede a primera vista despertar la impresión de un fundamentalismo; pero ella es necesaria para fundamentar una identidad espiritual orientada hacia la vida en un contexto de muerte. Por supuesto que es posible que estas agrupaciones se desvíen hacia posturas fundamentalistas, en forma similar a como acontece en los grupos establecidos. Pero la espiritualidad de la vida abre también la posibilidad de un camino hacia un ecumenismo de la supervivencia y de la solidaridad, un ecumenismo de los oprimidos y las oprimidas.

5. PROSPERIDAD Y CLASE MEDIA ACTUAL

En los últimos años se ha observado una difusión del neopentecostalismo de corte fundamentalista en clases sociales con menos posibilidades de acción y menos perspectivas de ascenso social que la clase media alta. Esto obedece a varios factores muy distintos. Un factor importante por el lado de la oferta religiosa nos parece ser la presencia fuerte de predicadores neopentecostales en la televisión. Esta presencia coincide con una creciente importancia de la construcción medial del mundo en el imaginario de la población latinoamericana en general, pero sobre todo en la clase media. Por lo menos en personas con predisposición religiosa, la fuerte presencia medial del discurso de la prosperidad y de la guerra espiritual contribuye, de este modo, al cambio de su modo de ver el mundo y de actuar en él. Y la imposición de estas lógicas religiosas sucede, gracias a la omnipresencia de la televisión, más allá de los límites denominacionales y los límites sociales.

En cuanto a los límites denominacionales, este hecho ayuda a explicar el fenómeno de la «neopentecostalización» de muchas denominaciones históricas o *evangelicales*. Si los pastores no

Por lo menos en personas con predisposición religiosa, la fuerte presencia medial del discurso de la prosperidad y de la guerra espiritual contribuye, de este modo, al cambio de su modo de ver el mundo y de actuar en él.

retoman elementos de los discursos religiosos dominantes (que se escuchan y se ven por doquier como audiciones y visiones milagrosas desde el cielo televisivo con sus predicadores estrellas) la praxis eclesial de sus congregaciones deja de tener sentido para las clases tradicionalmente adherentes al protestantismo histórico y *evangelical*. Así, el surgimiento de la así llamada «tercera ola» (nombre de mercadeo directo para esta tendencia creado en el laboratorio del marketing

religioso del escritor religioso C.P. Wagner) puede entenderse como una estrategia de sobrevivencia institucional de denominaciones *evangelicales* ante el desafío del neopentecostalismo.

En cuanto a que la omnipresencia televisiva de los exorcistas y prosperadores trasciende los límites sociales hacia las clases media, media-baja y baja tendremos que distinguir el impacto que tiene en estas diferentes capas sociales. Según nuestra observación en los últimos años, la recepción de los mensajes neopentecostales entre la clase baja no va mucho más allá de él de la telenovela: crea imágenes de como tiene que ser el mundo y legitima las contradicciones sociales. Consta, pues, que a la riqueza se connota la bendición y el poder del Espíritu Santo y a la pobreza el actuar de los demonios y el pecado. Pero difícilmente sucede que este discurso contribuye a que se forme una asociación religiosa entre los marginados y las marginadas. Ni existe mucha probabilidad de que gente de los cinturones de miseria se sienta autorizada y apta para pisar los pisos pulidos en los templos cristalinos de los ricos, pasando los guardias, a veces armados, en las puertas y trepando por parqueos privados llenos de limusinas. No hay muchos que se atreven a comprarse una camisa blanca nueva con su pantalón azul y un teléfono celular de puro plástico para colocárselo en el cinturón y pagar así su tiquete de entrada a los reinos del poder y de la prosperidad visibles (si bien nunca alcanzables).

El hábito de la pretensión más bien reside en los actores sociales de la clase media. Y es por ello que los tele-estrellas tienen impacto fuerte allí. El efecto sobre la clase baja es un efecto secundario, si mucho. En los diferentes sectores de la clase media, por el otro lado, encontramos una condición de vida que se comprende a partir del descenso y de la amenaza de desaparición de, p.e., los medianos productores nacionales por los efectos de la transnacionalización neoliberal. Al mismo tiempo se está

perdiendo de manera acelerada la confianza en la clase política, dada su corrupción e ineficacia frente los mismos desenvolvimientos que amenazan la existencia de toda una clase social. En breve: los actores de clase media están perdiendo sus perspectivas de reproducción económica y política frente a amenazas incontrolables; pierden la viabilidad de su vida acostumbrada. Pero no pierden sus pretensiones habituales de ascenso social ni del todo sus posibilidades de actuar. Todo esto se da a la vez que en el discurso religioso publicitado se difunden las promesas del ascenso rápido y milagroso así como de un combate efectivo a los huestes del mal que ocasionan tantos problemas.

La condición de las clases medias actuales tiene algunas semejanzas con la de la clase media alta y partes de la clase alta en Guatemala durante los ochentas. Pero hay diferencias importantes también. En aquellas condiciones se veían salidas colectivas como, por ejemplo, un nuevo gobierno «cristiano» que erradique militarmente a la guerrilla y contrarreste política y policialmente a los terratenientes tradicionales y sus matones (todo ello por supuesto con líderes eclesiales, «profetas», «jueces» etc. en los oficios políticos claves para imponer las reglas del reino, o sea sobre todo las del Antiguo Testamento). Ahora, sin embargo, hay poca esperanza en la viabilidad de este tipo de salidas. Queda, por tanto, la promesa individual: sálvese quien pueda. Y unos lo podrán con el poder del Espíritu Santo aniquilando los «demonios» de la pobreza, de la corrupción y, sobre todo, de la ineficiencia. El hecho de que las posibilidades de acción de estos actores se reducen siempre más al nivel individual de la persona y de la empresa en competencia, conlleva que también el radio de la acción salvífica del Espíritu Santo (o de otro actor divino) se redefine más al nivel individual. De este modo, la promesa de la prosperidad puede alcanzar niveles de relevancia más altos en el discurso religioso que el concepto de la «guerra espiritual», relegando la operación exorcista al aniquilamiento de todos los

hábitos individuales contrarios a una ética abnegada de trabajo y de ascesis.

A modo de hipótesis se pueden constatar dos leyes de transformación del discurso religioso neopentecostal en la clase media: mientras menos posibilidades de acción política quedan, más individualista se vuelve el discurso exorcista. Mientras menos expectativa real de prosperidad exista, más fuerte se vuelve el elemento de la ética ascética en el discurso de la prosperidad. Esta última regla conduce a que hay un límite crítico entre las clases media y baja en el cual el discurso de la prosperidad se vuelve problemático o más bien inviable; es este el límite bajo del cual ya no existe la posibilidad de mejorar significativamente su situación económica y social. Es a partir de allí donde crece la plausibilidad de la esperanza ardiente en la segunda venida del Señor.

En el caso de estos procesos en el neopentecostalismo ¿podríase hablar de fundamentalismo según nuestra definición? Dijimos que fundamentalismo se da cuando la propia posición socio-religiosa se absolutiza y se combina con la pretensión de imponerla sobre otras posiciones socio-religiosas. Esto es un criterio para medir observaciones concretas, pero no permite juzgar categóricamente que todo el neopentecostalismo de clase media (-baja) *es* fundamentalista. El criterio, no obstante, se puede afinar de la siguiente manera según el campo de nuestro interés. Permite decir que una tendencia al fundamentalismo se da cuando se pueden observar, entre otros más, los siguientes factores. La identificación con el poder y la presencia del Espíritu Santo conlleva una seguridad absoluta e incondicional de que la promesa de prosperidad se cumple para uno individualmente.

Al mismo tiempo conlleva una distinción entre bendición de unos y maldición de otros que asigna la bendición prosperante a miembros de determinado grupo religioso y la maldición de la pobreza al pecado de los y las pobres y a la acción de «x» demonios

sobre ellos, o sea a otro grupo religioso. Con esto último absolutiza la propia posición y pretensión a costo de la exclusión categorial de ciertos sectores de la posibilidad de una mejoría económica. Además no apunta a la erradicación o reducción de la pobreza, ya que «pobres siempre habrá entre vosotros»; sino que apunta a la legitimación de la propia pretensión a la riqueza. Finalmente, un fundamentalismo de la prosperidad se terminaría de constituir cuando la propia pretensión a la prosperidad («bendición») utilice la legitimación mencionada («los pobres son pobres porque no tienen a Dios...») para propugnar sus intereses, viendo otros actores sociales sólo como competencia y sin tomar en cuenta o bien destruyendo a los mecanismos sociales de la solidaridad. O sea que la religión de la prosperidad se vuelve fundamentalista siempre y cuando la voluntad de auto-afirmación económica y social conlleva una actitud que permita o que busque que se destruyan las posibilidades de reproducción económica y social del otro.

6. ¿SON FUNDAMENTALISTAS LOS PENTECOSTALES?

Pues como tales: ¡no! Pero sí hay fundamentalismo entre ellos, como lo hay entre otros también. Un juicio al respecto depende sobre todo de los criterios que uno tenga para observar a casos concretos. Nuestro criterio es el que «fundamentalismo» es una

«Fundamentalismo» no es una característica esencial de un movimiento dado, sino más bien puede darse en ciertas etapas para desaparecer en otras.

praxis religiosa que absolutiza una determinada posición en el campo religioso y busca a imponer la lógica de los respectivos actores sobre el resto del campo religioso y/o sobre toda la sociedad. Según este criterio, la praxis de «x» movimiento religioso puede clasificarse fundamentalista, o no, según sea su práctica. En este sentido, el autor calificaría mucho de lo que se ve

en el movimiento neopentecostal como fundamentalista. Sin embargo, siempre hay que tomar en cuenta las relaciones del grupo en cuestión con otros actores del campo religioso y social. Además, tal juicio sólo vale para un período histórico determinado. «Fundamentalismo» no es una característica esencial de un movimiento dado, sino más bien puede darse en ciertas etapas para desaparecer en otras. Por ello es cuestión de cada uno y de cada una de estudiar la propia praxis religiosa y la de otros para formarse responsablemente una opinión acerca de ella.

Fundamentalismo y diálogo interreligioso

JUAN JOSÉ TAMAYO*

1. INTOLERANCIA Y FUNDAMENTALISMO EN LAS RELIGIONES

La tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni en el comportamiento con sus fieles ni en su actitud ante la sociedad. En su relación con la sociedad han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza. Por lo mismo, el diálogo interreligioso ha brillado por su ausencia. Lo que no puede sorprender. Una de sus prácticas más

* Teólogo español. Actualmente es profesor de la Universidad Carlos III (Madrid); catedrático de la Universidad de Valencia y de la Universidad de Granada.

La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos.

extendidas ha sido la intolerancia, que hoy adopta la forma extrema de fundamentalismo, muy presente sobre todo en las religiones monoteístas.

Originariamente “fundamentalismo” fue la denominación dada a la corriente antimoderna y antiliberal del protestantismo evangélico anglosajón de principios del siglo XX que abogaba por el retorno a los fundamentos bíblicos de la fe cristiana, leídos literalmente y sin contextualizar y aplicados al presente miméticamente. Hoy, dicha denominación es extensiva a las corrientes integristas del judaísmo, el catolicismo romano y el islam. El fenómeno fundamentalista suele darse –aunque no exclusivamente– en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados. Con todo no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías.

El fundamentalismo adopta una actitud *hostil* frente a los fenómenos socioculturales de la modernidad que, a su juicio, socavan los fundamentos del sistema de creencias: la secularización, la teoría evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y los grupos creyentes, la emancipación de la mujer, la apertura a los descubrimientos científicos, los avances en la genética, los movimientos sociales, los métodos histórico-críticos, etc. Se consideran enemigos de la religión y en esa medida son combatidos frontalmente.

La característica que mejor define la actitud fundamentalista es su negativa a recurrir a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundantes de las religiones. Se cree que éstos han sido revelados directamente –o mejor, dictados– por Dios, tienen un

solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su lectura directa. Propende a aislar el texto de su contexto socio-histórico hasta convertirlo en objeto devocional, a quien se considera intocable y se rinde culto. Tal concepción conduce inevitablemente al dogmatismo en las creencias, al sobrenaturalismo en la comprensión de la realidad, a la uniformidad en el actuar y al providencialismo en torno al futuro. Lo plural se uniformiza y lo relativo se absolutiza. Se produce, por tanto, una mezcla de planos entre lo Absoluto y las mediaciones; más aún, una suplantación de aquél por éstas. El lenguaje religioso, que es el resultado de la convención de una comunidad creyente y actúa como código de comunicación común para poder entenderse, se convierte en fórmula fija, inmutable, toma la forma de dogma y funge al interior de la comunidad creyente como ortodoxia. El pluralismo es visto, por ende, como una amenaza contra unidad de la fe.

El fundamentalista adopta una actitud de sospecha o de desdén permanentes ante quienes defendemos la necesidad de la mediación hermenéutica en la lectura de los textos sagrados, y nos pregunta, entre la ingenuidad y la indignación: “¿Cómo puede Usted leer el mismo texto que yo leo, y no llegar a la misma interpretación que yo le doy? Sin duda, Ud. actúa de *mala fe*, que es lo que caracteriza a toda interpretación liberal y pone en entredicho, o incluso desvirtúa, la palabra de Dios”.¹

Al reaccionar así, el fundamentalista, quizá con la mejor voluntad, se niega a aceptar uno de los principios inspiradores de la línea hermenéutica de Paul Ricoeur: que la interpretación admite múltiples opciones. Un ejemplo de esta pluralidad de opciones se encuentra en la obra *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, donde el filósofo francés Paul Ricoeur y el exegeta

¹ M. E. Marty, “¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas”. *Concilium* 241 (junio 1992) 25.

belga André Lacocque comentan una serie de textos emblemáticos de la Biblia hebrea, representativos de los distintos géneros literarios, en un diálogo entrecruzado de gran riqueza exegetico-hermenéutica y precisión conceptual. El primer factor que tiene en cuenta el exegeta es el papel de la escritura en la formación del texto bíblico. La lectura es una respuesta a esa escritura, y el primer efecto de acto de leer consiste en reconocer autonomía y existencia independiente al texto. La consecuencia lógica de dicho reconocimiento es la renuncia a recuperar las intenciones del autor. Éstas no se consideran determinantes de la interpretación. Lo que al exegeta le importa –y estamos ante el segundo factor importante- es descubrir la conexión entre el texto y la comunidad viva en la que se gesta el texto y que lo recibe, así como la relación existente entre la multidimensionalidad de cada texto y la pluralidad de lecturas que de él pueden hacerse.

*Propende a aislar
el texto de su contexto
socio-histórico basta
convertirlo en objeto
devocional, a quien se
considera intocable y
se rinde culto.*

En su aproximación a los textos bíblicos, el filósofo Ricoeur constata que éstos han sido recibidos e interpretados en el marco de la filosofía griega, primero, y moderna -cartesiana kantiana, hegeliana, etc.-, después. Sin embargo, cree que dichos textos conforman otro modo de pensar no reducible al modo de filosofar académico. Subraya, por ello, la especificidad de los textos religiosos y la originalidad del pensamiento hebreo. Esto le lleva a considerar inadecuado el concepto de “metafísica bíblica”, que estableciera É Gilson.

El fundamentalismo rechaza el elemento de la *pre-comprensión* tanto en la redacción de los textos sagrados como en su lectura. Como ha mostrado la hermenéutica moderna, a un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con unos prejuicios, en fin, con una comprensión previa. Los textos se leen siempre desde cierta

perspectiva. En la lectura, el comentario o la interpretación de los mismos se implica la propia subjetividad del lector, comentarista e intérprete y su mundo social, cultural, etc. Más aún: quien lee o interpreta un texto lo está recreando y reescribiendo. Como ya dijera Gregorio Magno a propósito del texto bíblico, “la Escritura crece en sus lectores”. La relación entre los textos sagrados y las comunidades históricas de lectura e interpretación exige el recurso al “círculo hermenéutico”, que no tiene por qué ser “vicioso”. La comunidad creyente se interpreta a sí misma cuando lee e interpreta los textos de su tradición religiosa.

El lenguaje simbólico, metafórico, imaginativo es suplantado por el lenguaje realista en el fundamentalismo religioso. Cuando éste emplea símbolos religiosos, lo hace de manera selectiva y, ciertamente, negándoles una de sus principales características: la polisemia. Les reconoce un solo sentido. Lo que implica un empobrecimiento semántico del rico mundo simbólico, que es una de las mediaciones expresivas privilegiadas en las religiones. P. Tillich cree que no hay ni puede haber lenguaje literal sobre Dios y lo divino. Sólo el lenguaje simbólico es capaz de expresar lo que nos concierne últimamente (*ultimate concern*).

El fundamentalismo religioso no se encierra en una burbuja. Suele asociarse con otros fundamentalismos de carácter político, económico, cultural y social, con los cuales establece alianzas para defender con más eficacia el etnocentrismo cultural, una moral represiva, la tendencia a las exclusiones por razones de etnia o raza y una concepción religiosa restauracionista. Utiliza la religión de manera instrumental para sus fines expansionistas y para sus intereses hegemónicos. Las tendencias fundamentalistas islámicas se proponen extender las creencias a todos los niveles de la realidad, el público y el privado, el político y el religioso. Nada queda fuera de la influencia de la *Sharia*. Tal actitud se basa en la idea de que el islam no es sólo una religión sino una concepción de mundo que engloba el conjunto de las relaciones humanas. En

sectores judíos ortodoxos de los Estados Unidos, Israel y, en menor medida, Europa, se aprecian igualmente tendencias segregacionistas a partir de la interpretación estricta de la totalidad de la Torá —escrita y oral. Esos sectores coinciden en el rechazo a toda clase de relación con el mundo que les rodea. Consideran, a su vez, el judaísmo como la única revelación válida de Dios no sólo para el pueblo judío sino para toda la humanidad.

La actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias, incluso por la fuerza, a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir entre creyentes y no creyentes. De ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, entre ética pública y ética privada. La ética religiosa, que es privada, se impone a toda la comunidad como ética pública.

El fundamentalismo religioso ha desembocado con frecuencia en choques, enfrentamientos y guerras de religiones. La historia universal es la mejor prueba de ello. Incluso hay quienes consideran que la violencia se encuentra en el principio de las religiones y que éstas son fuente de aquélla. La violencia estaría ya presente en los mismos textos tenidos por revelados.

Y así es de hecho. No pocos textos fundantes del judaísmo, el cristianismo y el islam presentan a un Dios violento y sanguinario,

La actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias, incluso por la fuerza, a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir entre creyentes y no creyentes.

a quien se apela para vengarse de los enemigos, declararles la guerra y decretar castigos eternos contra ellos. Con estos ingredientes se construye la trama perversa de la violencia y lo sagrado, que da lugar a lo que el antropólogo René Girard llama acertadamente sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado.

El Antiguo Testamento, asevera Norbert Lohfink, “es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura mundial”². Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Yahvé que se enciende, juzga como un fuego destructor, amenaza con la aniquilación y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del “pueblo elegido”, y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos. Según R. Schwager, “el tema de la venganza sangrienta por parte de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento con más frecuencia todavía que la problemática de la violencia humana. Ningún otro tema aparece con tanta frecuencia como el del obrar sanguinario de Dios”.³ Entre los pocos documentos completos veterotestamentarios que no asocian a Dios con la guerra están los libros de Rut y Cantar de los Cantares.

Incluso hay quienes consideran que la violencia se encuentra en el principio de las religiones y que éstas son fuente de aquella.

En el Nuevo Testamento aparece también el Dios sanguinario, al menos de manera indirecta, en la interpretación que algunos textos ofrecen de la muerte de Cristo como voluntad de Dios para expiar los pecados de la humanidad. Según esta teoría, llamada “de la satisfacción vicaria”, Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de su Hijo para aplacar su ira. Ése Dios tiene más parecido con el dios Moloc, que exigía a sus fieles el sacrificio de los niños, que con el Padre misericordioso que perdona al hijo pródigo.

Las imágenes del *Corán* sobre Alá no son menos violentas que las de la Biblia judía y cristiana. El Alá de Mahoma, como el Yahvé de los profetas, se muestra implacable con los que no creen en Él. “¡Qué mueran los traficantes de mentiras!”, dice el libro sagrado

² N. Lohfink-R. Pesch, *Weltgestaltung and Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf 1978, 13.

³ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den Biblischen Schriften*, Munich 1978, 58.

del islam. Dios puede hacer que a los descreídos se los trague la tierra o caiga sobre ellos un pedazo de cielo; para ellos sólo hay “el fuego del Infierno”. El simple pensar mal de Alá comporta la maldición. En el *Corán* son constantes las referencias a la lucha “por la causa de Dios”, incluso hasta la muerte, contra quienes combaten a los seguidores de Alá.

Las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican, y más si lo hacen en nombre de Dios, no pueden considerarse reveladas, ni ser tenidas por palabra de Dios, y menos aún imponerse como normativas a sus seguidores. En cuanto “textos de terror”, según la certera expresión de la teóloga feminista Phyllis Trible, deben ser excluidos de las creencias y las prácticas religiosas, así como del imaginario colectivo de la humanidad.

2. EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

La relación del cristianismo y de Cristo con las religiones ha pasado por diferentes etapas. Varias han sido también las tipologías propuestas para ordenar los distintos modelos de relación entre sí. P. Schineller hablaba en 1976 de cuatro modelos: el eclesiocéntrico con una cristología exclusiva, el cristocéntrico con una cristología inclusiva, el teocéntrico con una cristología normativa y el teocéntrico con una cristología no normativa. En 1987, Küng distinguía cuatro posiciones: ninguna religión es verdadera; sólo una religión es verdadera; todas las religiones son verdaderas; una sola es la religión verdadera y el resto participa de su verdad. P. Knitter proponía, en 1989, su propia división también cuatripartita: el modelo de evangelismo conservador, cuya tesis principal es que sólo existe una religión verdadera; el protestante, para quien toda salvación procede de Cristo; el católico abierto, que defiende la existencia de varios caminos, si bien Cristo es la única norma; el teocéntrico, que habla de varios caminos y de

Dios como centro. El mismo Knitter había expuesto en 1986 una tipología pentapartita inspirada, a su vez, en la influyente obra de H.-R. Niebuhr *Cristo y la cultura*. Ésta es la que voy a seguir a continuación, si bien con algunos correctivos.⁴

2.1. “Fuera de la Iglesia no hay salvación”

La primera postura sostiene que Cristo está *contra las religiones*. Es la orientación tradicional de la teología, caracterizada por un cristocentrismo y un eclesiocentrismo excluyentes. Cristo y el cristianismo, según esta teoría, han de mantener una relación hostil con el resto de las religiones. Cristo es el único mediador de la salvación a través de la Iglesia, que se autodefine, a su vez, como mediación religiosa única de la salvación. La religión cristiana es la única verdadera es la cristiana. Las religiones no cristianas son todas ellas falsas. Carecen, por ende, de significación salvífica. Sus manifestaciones que no se atienen son idolátricas y deben ser combatidas.

Esta concepción excluyente arranca de los primeros siglos del cristianismo. Fue defendida, primero, por Hermias y Taciano, y, más tarde, por san Agustín y san Cipriano. En su defensa de la necesidad de la gracia de Cristo, Agustín llega a afirmar, polemizando con Pelagio, que “ni los justos antiguos pudieron ser limpiados de sus pecados..., ni pudieron ser justificados por la gracia divina” (*De pecc. orig.*, 24, 28). En los paganos no cabe hablar de virtudes, ya que no han recibido la gracia de Cristo. San Cipriano defiende la teoría de que “fuera de la Iglesia no hay salvación” (*Epist.*, 73, 21, 2).

⁴ Cf. P. Knitter, “La teología católica en el pensamiento católico”: *Concilium* 203 (1986) 123-134. Dicha tipología es asumida por R. Gibellini en su riguroso estudio sobre la actual “teología ecuménica”, dentro de la obra *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993, 3ª ed., 545-558.

En el s. VI, Fulgencio de Ruspe radicaliza todavía más el rigorismo agustiniano al aseverar que “no sólo todos los paganos, sino todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia Católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (*De Fide ad Petrum* 38, 79).

Este planteamiento genera una confrontación total del cristianismo con todas las religiones y hace imposible ya no sólo el diálogo interreligioso sino todo intento del mismo. Cuando alguien -persona, institución, ideología- se considera superior, tiene la convicción de estar en posesión de la verdad y cree que el otro se encuentra instalado en el error, cualquier intento de comunicación se torna superfluo. En el fondo de esta postura late el viejo principio agustiniano de que el error no tiene derechos, ni siquiera el derecho a expresarse.

2.2. Cristianos anónimos

La segunda posición defiende que Cristo se encuentra *por encima de las religiones*. Cristo es presentado como *mediador constitutivo de la salvación*, pero no de manera exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, pero ésta no sólo alcanza a quienes creen en él. Puede alcanzar a quienes no viven en el horizonte de la fe en Cristo y a quienes no pertenecen a la Iglesia. En esos casos la salvación sucede a través de Cristo. Las religiones no cristianas son, entonces, posibles caminos de salvación, pero no en sí mismas, sino en cuanto orientadas constitutivamente hacia el acontecimiento-Cristo.

Tal concepción sigue siendo todavía cristocéntrica, como la anterior, si bien con una diferencia nada desdeñable: su cristocentrismo es inclusivo. Este enfoque no es nuevo. En su origen se encuentran algunos padres de la Iglesia y escritores cristianos, como Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y otros, que valoraron positivamente las religiones no cristianas. El

cristianismo, según ellos, está en continuidad y sintonía con los valores de las religiones paganas. En Cristo se recapitulan las etapas anteriores de la historia humana. Para san Justino, Cristo “es el primogénito de Dios, el Logos, del cual todo el género humano ha participado... Todos los que han vivido conforme al Logos son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros” (1 *Apol.*, 46). Estamos ante un claro antecedente de la ulterior teoría rahneriana de los “cristianos anónimos”. El mismo Justino considera a Cristo como el *Logos germinal* ya presente en los filósofos.

Clemente de Alejandría llega a calificar a la filosofía griega de “preparación evangélica” y a asignarle una función propedéutica. “La filosofía –afirma– es una preparación que pone al ser humano en camino hacia la perfección que ha de recibir por medio de Cristo” (*Strom.* I, 5, 28). El Logos guía el camino de la humanidad desde el principio hasta el final de la historia.

El planteamiento cristocéntrico inclusivo es el que predomina en la doctrina del concilio Vaticano sobre las religiones y, desde entonces, ha sido una de las posturas más extendidas en la teología católica. Quien mejor ha fundamentado esta postura teológica ha sido Rahner en su conocida teoría de los “cristianos anónimos”⁵. Se reconoce valor a las religiones no cristianas, pero no en sí mismas, sino en cuanto se orientan a Cristo. Tiene, por tanto, una concepción muy instrumental de las religiones al servicio del cristianismo. Desde ella teoría no puede mantenerse un diálogo interreligioso sincero. Hoy apenas tiene seguidores.

⁵ Cf. K. Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos de Teología, IV*, Taurus, Madrid 1964, 135-156. El artículo recoge una conferencia pronunciada por Rahner en Eichstätt (Baviera) en 1961, por tanto, antes del concilio Vaticano II.

2.3. Normatividad de Cristo para la salvación

La tercera postura defiende que Cristo se encuentra sobre las religiones. Cada religión posee valor por sí misma y tiene su propia identidad sin necesidad de orientarse a otra -en nuestro caso, al cristianismo. En las religiones no cristianas no se aprecia la presencia de Cristo, ni hay elementos que remitan o se orienten a él. Dios se revela de múltiples formas y a través de plurales mediadores y salvadores, no sólo de Cristo. Este “no es causa constitutiva de la gracia”,⁶ dirá P. Knitter distanciándose de Rahner. Se concibe a Cristo como una expresión -no la única- normativa del amor salvador de Dios, como la revelación plena para toda la humanidad. Cristo está por encima de las religiones.

Aquí, la centralidad en la experiencia religiosa y en la salvación no les corresponde ni a la Iglesia, ni a Cristo, sino a Dios. Las religiones no cristianas son caminos de salvación, pero son verdaderas en cuanto normadas por el acontecimiento-Cristo. Estamos ante un cambio de paradigma: del cristocentrismo al teocentrismo, si bien se trata de un *teocentrismo* abierto a Cristo. Aun tratándose de un paso adelante sobre la teoría anterior, sigue manteniendo la subordinación de las religiones no cristianas a la religión de Cristo.

2.4. Plurales manifestaciones de Dios y plurales mediadores

La cuarta postura defiende un *teocentrismo pluralista* y se define a favor de *Cristo con las religiones*.⁷ Las religiones poseen

⁶ P. Knitter, o. c., 126.

⁷ Cf. J. Hick, *God Has Many Names*, Westminster J. Knox, Louisville 1982; id., *Problems of Religions Pluralism*, St. Martin, Nueva York 1988; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; S. Samartha, *One Christ-Many Religions. Toward a Revised Christology*, 1990.

validez propia, son vías de acceso a Dios y caminos de salvación independientemente de Cristo. Las grandes religiones son respuestas humanas a la única realidad divina, que se percibe conforme a los diferentes marcos socio-culturales. Todas ellas forman, según Knitter, un “pluralismo unitario”. Cada religión posee una “singularidad complementaria” y está abierta a otras religiones. No hay por qué valorar a los salvadores de unas religiones por encima de los de las otras. Cada religión y cada fundador religioso constituyen un referente único y decisivo sólo para aquellas personas que los siguen. La única cristología posible, según esta teoría, es la teocéntrica, que reconoce a Cristo como revelador de Dios, pero no el único. La universalidad y unicidad no son aplicables ni a Cristo ni a ningún otro mediador religioso -Buda, Mahoma, Moisés, etc.

Según el teólogo protestante indio Samartha, la única cristología posible es la teocéntrica relacional. Pone como ejemplo de actitud más acorde con el actual clima de pluralismo religioso la teoría de los múltiples *avatara*, es decir, de las múltiples manifestaciones de la divinidad. Los seres humanos responden, de hecho, a las iniciativas divinas de manera pluriforme. El teólogo anglicano John Hick aboga por una relativización de la cristología dogmática eclesiástica. Dios está en Jesús, pero no sólo en él. Jesús no agota la totalidad de Dios.

La defensa del carácter universal, único y absoluto de Cristo constituye un obstáculo para el diálogo. Puede desembocar, además -como de hecho ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia del cristianismo-, en un imperialismo religioso, en actitudes persecutorias, en comportamientos intolerantes para con los herejes y los infieles.

Ahora bien, ¿no se aleja esta postura del núcleo fundamental de la fe cristiana, que confiesa a Cristo como mediador único y salvador universal? Así parece, a primera vista al menos, si nos

atenemos a un texto central del Nuevo Testamento: “No hay más que un mediador entre Dios y los seres humanos, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó en rescate por todos” (1Tim 2, 5). No lo creen así, sin embargo, los defensores de esta teoría, quienes afirman que “Dios ha hablado realmente en Jesús y que su mensaje debe llegar al conocimiento de todos. Sólo que no obliga realmente”.⁸ El compromiso total con Cristo debe compaginarse con la apertura a los distintos mensajes que Dios transmite por medio de otros mediadores religiosos. Se trata de seguir la propia religión, pero en actitud de escucha y de aprendizaje de las otras.

2.5. Salvación a través de la praxis histórica de liberación

La quinta postura está representada por las teologías cristianas de la liberación desarrolladas en el Tercer Mundo en diálogo con las religiones.⁹ Suele autodefinirse como soteriocéntrica, ya que la clave es la salvación, pero no por vía preferentemente doctrinal y ortodoxa, sino en clave liberadora a través de la praxis. El conocimiento de Dios lleva a practicar a Dios. “Se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno y misericordioso en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en el mantenerse en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la

⁸ P. Knitter, a. c., 130. Cf. también, P. Knitter, *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; I. Puthiadam, “Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista”: *Concilium* 155 (1980) 274-288; A. Pieris, “Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia”: *Concilium* 173 (1982) 391-399; M. Fraijó, “El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo”: *Iglesia Viva* 158 (1992) 137-192.

⁹ Cf. P. Knitter, a. c., 130-133; J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación, Cristianisme i Justícia*, Barcelona 1989; Cristianisme i Justícia, *Universalidad de Cristo*. Universalidad del pobre, Sal Terrae, Santander 1995.

esperanza”.¹⁰ La opción por los pobres y oprimidos es un elemento constitutivo de Dios, y la praxis de liberación, la traducción histórica de esa opción.

¿Y Cristo? Es, según Aloysius Pieris, teólogo católico de Sri Lanka, la encarnación del pacto de Dios con los oprimidos. Su normatividad no depende de los títulos divinos aplicados a Cristo, sino de su opción por los marginados, de su ética liberadora. Ahora bien, dicha normatividad no es exclusiva de Cristo. La comparten con él fundadores, predicadores y testigos de otras religiones comprometidos radicalmente en la humanización y el bienestar de la humanidad.

El ámbito del diálogo entre las religiones, en esta quinta postura, no son las discusiones doctrinales, sino el trabajo en común por la promoción humana, la lucha por la justicia, la afirmación de la igualdad entre hombres y mujeres, la defensa de la paz entre los pueblos y la protección de la naturaleza.

El acento no se pone sólo en Dios o en sus mediadores, donde pueden darse divergencias profundas que dificulten el ejercicio del diálogo, cuanto en la *salvación*, horizonte común a todas las religiones, que ha de concretarse en la liberación integral de todas las opresiones. Consecuente con esta idea, Knitter habla de la necesidad de pasar de los –ismos anteriores –eclesiocentrismo, cristocentrismo, e incluso teocentrismo- al soteriocentrismo. Las diferentes religiones poseen importantes tradiciones humanistas y ecológicas que pueden contribuir positivamente a la causa de la salvación-liberación.

Las posturas cuarta y quinta me parecen las más acordes con el actual clima cultural y religioso pluralista.

¹⁰ J. Sobrino, “El Vaticano II y la Iglesia en América Latina”, en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 118.

3. OBSTÁCULOS PARA EL DIÁLOGO: “DOMINUS IESUS”

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* “*Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia*”, firmada por el cardenal Ratzinger y ratificada por el papa Juan XXIII (año 2000), coloca en una situación difícil a los cristianos y los teólogos católicos comprometidos, desde motivaciones humanas, religiosas y evangélicas profundas, en el diálogo interreligioso. Más aún, las rígidas posiciones eclesiocéntricas y cristocéntricas mantenidas en el documento vaticano lo hacen imposible en la teoría y en la práctica. Vamos a demostrarlo recurriendo al propio texto de la Declaración.

Dominus Iesus habla “del carácter único y completo de la revelación de Jesucristo” (n. 4), de la “unicidad y universalidad del misterio salvífico de Cristo (nn. 13-15) y de la “unicidad y unidad de la Iglesia” (nn. 16-19). “Como existe un solo Cristo, también existe un solo cuerpo, una sola Esposa, una sola Iglesia católica y apostólica” (n. 16). En estos textos no se aprecia atisbo alguno de pluralismo que abra el camino al diálogo. En el apartado dedicado a “La Iglesia y las religiones”, reconoce que “los no cristianos pueden recibir la gracia divina”, pero luego afirma que “objetivamente se hallan en una situación gravemente deficiente si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos” (n. 22). El carácter discriminatorio y excluyente de esta frase ubica al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el paradigma del “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, superado por el Vaticano II. ¿Por qué los miembros de la Iglesia católica se encuentran en una situación privilegiada en el camino hacia la salvación y los no cristianos están en una “situación gravemente deficiente”? ¿Por qué se dice de los primeros que poseen “la plenitud de los medios salvíficos” y de los segundos se afirma sólo la posibilidad de recibir la gracia

divina? ¿No comporta tal planteamiento una imagen de Dios arbitrariamente selectivo y una visión reductiva de la salvación de Cristo?

En la línea de la segunda tendencia antes expuesta, el documento reconoce que “las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios” y que “algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica”. Pero, a renglón seguido, da un giro extraño y afirma que a esos ritos y oraciones “no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*” (n. 21). ¿Cómo se puede decir primero que en las diferentes tradiciones religiosas hay elementos de religiosidad que proceden de Dios y afirmar luego que no tienen origen divino? De nuevo se incurre en una contradicción.

Pero las contradicciones no terminan ahí. Tras reconocer que los textos sagrados de otras religiones contribuyen a “alimentar y conservar su relación religiosa con Dios”, el documento vaticano vuelve a su actitud cerrada y asevera que debe reservarse “la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo” (n. 8).

El eclesiocentrismo llega a su zenit cuando *Dominus Iesus* dice que “la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre cristianos, *sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica*” (n. 16) y que “existe, por tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (n. 16). El eclesiocentrismo toma aquí la forma de jerarcocentrismo, ya que el peso de la eclesialidad no se coloca en el pueblo de Dios, que es la base de la Iglesia, sino en la jerarquía —el papado y el episcopado—, que deja de ser un ministerio de servicio a la comunidad cristiana y es considerada depositaria única de la identidad eclesial. Además, el

jerarcocentrismo se convierte en criterio para discernir cuándo una Iglesia es tal en sentido propio y cuándo no. Según esto, las comunidades eclesiales que no han conservado el episcopado válido y la eucaristía, es decir, las evangélicas, “no son Iglesia en sentido propio” (n. 17).

4. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y TOLERANCIA

Y, sin embargo, el diálogo es necesario. Más aún, constituye el imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras. “Sin diálogo -afirma Raimon Panikkar-, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”¹¹. En 1979 era Juan Pablo II, quien, unos meses después de su elección papal, llamaba a todos los cristianos a comprometerse en el diálogo interreligioso en su primera encíclica, *Redemptor hominis*: “Por ello todos los cristianos deben comprometerse a dialogar con los creyentes de todas las religiones, de forma que puedan crecer la comprensión y la colaboración mutuas, para reforzar los valores morales, para que Dios sea alabado en toda la creación. Hay que desarrollar nuevas formas para que este diálogo sea una realidad en todas partes, pero especialmente en Asia, continente que es la cuna de culturas y religiones antiguas”.

La necesidad del diálogo interreligioso emana de una realidad incuestionable: la pluralidad de manifestaciones de Dios, de expresiones de lo sagrado y de experiencias del Misterio en la historia humana, así como de mediaciones de lo divino y de caminos de salvación. Las religiones no conceden la salvación; se mueven

¹¹ R. Panikkar, “Diálogo intrarreligioso”, en C. Floristán y J.J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1148.

en el terreno de las mediaciones que pueden ayudar a los y las creyentes a conseguirla y sirven de cauce a las múltiples manifestaciones de lo divino. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza del mundo religioso.

Con frecuencia se cae en el peligro fácil de establecer una ordenación jerárquica de las religiones. Contra él ya prevenía juiciosamente el historiador Arnold Toynbee, quien argumentaba de esta guisa: “hoy no existe ser vivo que sepa lo suficiente para decir con seguridad si una religión ha sido –o sigue siendo, añadido yo- más importante que todas las demás”. La mayoría de las veces, la fijación de una jerarquía de las religiones no responde a criterios objetivos. Está motivado, más bien, por intereses confesionales, que llevan a priorizar a la propia religión y a hacer apologética ciega de la misma sin apenas sentido crítico.

El auténtico ecumenismo debe ser soteriocéntrico, y no eclesiocéntrico, cosmocéntrico, más que antropocéntrico. Dios, el cosmos y la salvación son tres dimensiones de la realidad en las que pueden verse reflejadas la mayoría de las religiones y constituyen una buena base para el diálogo, cuyo objetivo último es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de una religión a las otras. No cabe, por tanto, la arrogancia de proclamar apriorísticamente la excelencia de la propia religión al tiempo que se declara la falsedad de las demás. La verdad se encuentra en todas las religiones en la medida en que logran vivir con autenticidad los valores recogidos en los textos fundacionales (Vedas, Sermón de Benarés, Decálogo hebreo, Avesta, Sermón de la Montaña, Corán, etc.) y formular sus contenidos doctrinales de acuerdo con la sensibilidad cultural de cada época desde la

*...constituye
el imperativo
categórico y el
principal desafío
al que han de
responder las religio-
nes si no quieren
anquilosarse, ignorarse
o, peor todavía,
destruirse unas a otras.*

fidelidad al espíritu originario. Asimismo, las limitaciones y los defectos propios de toda realización histórica afectada por la contingencia se encuentran en todas las religiones. El criterio último de discernimiento es la defensa de la dignidad de los seres humanos y de la tierra.

La búsqueda de la (v)Verdad –con mayúscula y con minúscula– se presenta como la gran tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso. Y ello a sabiendas de que nunca llegaremos a poseerla del todo y de que sólo lograremos aproximarnos a ella. El carácter inagotable de la Verdad –con mayúscula– nos disuade de todo intento de apresarla en fórmulas rígidas y estereotipadas. La profundidad de la verdad –con minúscula– nos disuade de creer que hemos llegado al fondo. Por eso la mejor actitud es la que expresara Antonio Machado: “¿Tu verdad? No, la verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.

El diálogo forma parte de la estructura del conocimiento. La razón es comunicativa, no autista, y tiene carácter dialógico. La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua búsqueda, donde se compaginan el consenso y el disenso. Esto es aplicable al conocimiento teológico en el terreno de las religiones. Así se ha operado en los momentos estelares del debate doctrinal dentro de la mayoría de las religiones. La metodología dialógica

La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua búsqueda, donde se compaginan el consenso y el disenso.

sustituye a la imposición autoritaria de las propias opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante. Es verdad que esta metodología puede desembocar en rupturas, pero éstas responden muchas veces a las prisas a la hora de tomar decisiones y a la intransigencia de quienes

fijan las reglas de juego. En todo caso siempre debe evitarse la injerencia de instancias de poder ajenas al ámbito religioso.

El diálogo no debe confundirse con el inductinamiento de los seguidores de otras religiones para que se conviertan a la propia. Nada tiene, por tanto, de proselitista. Obliga, más bien, a los interlocutores a estudiar la historia y los principios de las otras religiones con el mismo interés que la propia así como a reconocer sus valores, a escuchar las razones que han llevado a los creyentes a adherirse a ellas y a valorar en su justo término sus experiencias religiosas.

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo inter-religioso es el desconocimiento que tiene cada religión de las demás.

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo interreligioso es el desconocimiento que tiene cada religión de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de la religión.

Uno ejemplo de esa correspondencia fatal entre desconocimiento y descalificación y entre ignorancia y certezas, así como de la generalización de los estereotipos, se encuentra en la actitud del clero secular y de los religiosos españoles ante el islam. Según una encuesta elaborada por la Asociación Darek-Nyumba, que promueve el diálogo islamo-cristiano,¹² la actitud más extendida entre los religiosos y sacerdotes de nuestro país hacia la religión

¹² Los datos de la encuesta han sido recogidos y comentados en la revista *Encuentro islamo-cristiano*: n. 342 (octubre 2000).

musulmana es la indiferencia, que alcanza a algo más del 30%, seguida de la falta de opinión, con un 19,80%, lo que revela un elevado nivel de ignorancia sobre el islam, tratándose de personas con estudios universitarios. Le sigue la antipatía, con un 15,14%. Sólo un 15,55% ve con simpatía al islam.

Los adjetivos con que califican a esta religión responden a los estereotipos usuales y son peyorativos en extremo. El 46,81% la considera *fanática*; el 26,71%, *machista*; el 8,93%, *fundamentalista*. La opinión sobre Mahoma y su misión profética admite más matices: el 73,59% le reconoce como profeta; el 8,93% le considera un iluminado; el 3,30% le ve como un falso profeta; el 4,07% le tiene por un verdadero profeta.

La ignorancia sobre el islam, que me atrevería a calificar de enciclopédica, está muy extendida entre el clero secular y los religiosos españoles. En torno al 55% confiesa que no ha leído nada o apenas nada sobre él; un 21,29%, que ha leído, pero hace tiempo; sólo un 23,83% asevera haber leído algo recientemente. Similares son las cifras sobre la lectura de *El Corán*: el 53,01% no lo ha leído; el 40,58% ha leído algún trozo.

Si del conocimiento del islam a través de los libros pasamos al trato directo con musulmanes, los datos de la encuesta son los siguientes: casi el 38% no ha tenido relación alguna con ellos; el 31,27%, sólo mantenido relación ocasional; el 6,3% ha establecido lazos de amistad personal.

Ahora bien, el conocimiento de las otras religiones no tiene por qué implicar la renuncia a la propia identidad religiosa. El diálogo que aquí se defiende tiene lugar entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes. A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los interlocutores toman conciencia del peligro que acecha a las religiones de convertir las mediaciones en metas y de encerrar el Misterio en los estrechos límites de las instituciones

religiosas. Por eso, puede ser una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de purificarse y renovarse. El diálogo interreligioso no tiene como objetivo imponer la uniformidad de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones, como tampoco diluir las señas de identidad de cada religión en un único universo religioso. Ni siquiera pretende dirimir las diferencias de carácter religioso o filosófico, o llegar a acuerdos en cuestiones doctrinales. Lo que no excluye el debate y la confrontación, siempre que haya cuestiones que requieran clarificación. Las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas.

El clima de diálogo es el más propicio para la oración, experiencia religiosa que consideran igualmente necesaria los creyentes de las distintas religiones. Así lo expresaba Juan Pablo II en el *Mensaje* a los pueblos de Asia, en Manila (21-02-1981): “Lo que parece igualar y unir al mismo tiempo, de forma particular a cristianos y creyentes de otras religiones es el reconocimiento de la *necesidad de la oración*, como expresión de la espiritualidad del ser humano orientada hacia el Absoluto. Incluso cuando para algunos es el Gran Desconocido, sigue siendo siempre, sin embargo, en realidad el mismo Dios viviente”.

El libro de R. Llull *El gentil y los tres sabios*, ilustra el encuentro interreligioso a través de la oración. El pensador mallorquín imagina un diálogo en torno a la fe entre un pagano y tres sabios representantes de las tres grandes religiones monoteístas – judaísmo, cristianismo e islam. Cada uno va exponiendo al gentil el contenido de su religión. Cuando todos han terminado su exposición, el gentil dirige una alabanza a Dios. Ninguno de los tres sabios osó preguntarle cuál de las religiones había abrazado y a qué dios se había dirigido en la oración de alabanza. Antes de dirigirse cada uno a su lugar de residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando.

Actitud inseparable del diálogo es la *tolerancia*, que no debe entenderse en el sentido pasivo y resignado de aguantar, soportar o consentir, sino activamente, como capacidad de relacionarse y convivir con personas y grupos humanos pertenecientes a tradiciones culturales y religiosas distintas de las nuestras, dentro del respeto a las diferencias y sin pretender imponer el propio credo o modo de vida. El mundo de las creencias es tan personal e intransferible que sólo puede transmitirse por medio del testimonio y la argumentación razonada, pero nunca por la fuerza.

Uno de nuestros clásicos del siglo XIX, Larra, se adelantó en casi dos siglos a lo que venimos diciendo al vincular la religión con la tolerancia y la libertad. Lo hizo en 1835, en el prólogo a la traducción castellana de *Palabras de un creyente*, de Lammenais: “El protestantismo hermanó la libertad con la religión. Aunque más tarde, ¿por qué no hemos de hacer lo propio con el catolicismo? Religión como únicamente puede existir: acompañada de tolerancia y de la libertad de conciencia, libertad civil, igualdad completa ante la ley”, e igualdad que abra la puerta a los cargos públicos para los hombres todos según su idoneidad y sin necesidad de otra aristocracia que la del talento, la virtud y el mérito; y la libertad absoluta de pensamiento escrito”.¹³

5. LOS PARLAMENTOS DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Encontramos un ejemplo de diálogo en los dos Parlamentos de las Religiones del Mundo celebrados en Chicago. El primero tuvo lugar en 1893, año en que se celebró la Exposición Colombina de Chicago, en conmemoración del IV Centenario de la llegada

¹³ M. J. Larra, *Obras Completas*, Madrid, 1960, 292-293.

de la llegada de Colón a América. En ese marco se celebró el *I Parlamento de las Religiones del Mundo*, que congregó a cerca de cincuenta religiones. El Comité estuvo formado por un rabino reformista, un unitarista, catorce pastores protestantes y el arzobispo católico de la arquidiócesis de Chicago. En el saludo dirigido a los participantes, el impulsor del Parlamento, Charles Carroll Bonney, anunciaba el nacimiento de una nueva fraternidad en el mundo del progreso humano: “la fraternidad entre las religiones”. Eso sucedía en medio de la Modernidad, que había recluido a la religión en la esfera privada. El presidente del parlamento, John Henry Barrows, adoptó un tono ecuménico y se refirió al sabio Buda, al Sócrates buscador de la verdad, a Pablo de Tarso predicador de Jesús “a la sombra del Paternón” y a los apóstoles de la tolerancia Jeremy Taylor, John Milton, Abraham Lincoln, sin olvidarse de Lessing, quien un siglo antes, había escrito *Natán el sabio*, la obra que en plena Ilustración abría el camino del diálogo interreligioso desde la tolerancia y el respeto al pluralismo.

Las cuarenta y cinco religiones presentes concurrían en igualdad de condiciones. Ninguna se presentaba como superior a las demás. Con todo, no llegó a ser un parlamento intercultural, ya que estuvo marcado por el protagonismo anglosajón y por la centralidad del cristianismo. No estuvieron representados los aborígenes, los mormones, los afroamericanos, como tampoco los musulmanes, sikhs y budistas tibetanos. Hubo ausencia de los anglicanos por expresa prohibición de su Iglesia.

Justo un siglo después, se celebraba en la misma ciudad norteamericana el *II Parlamento de las Religiones del Mundo*, al que asistieron 6.500 personas pertenecientes a numerosas religiones: hinduismo, budismo, taoísmo, jainismo, judaísmo, cristianismo, neopaganismo, sikhs, teosofía, Bahai, Brahma Kumaris, organizaciones interreligiosas y otras muchas cuyas firmas no son identificables. Ha sido considerado el mayor encuentro de representantes de las religiones del mundo de toda la historia.

En el se constató la enorme influencia que las religiones siguen ejerciendo en la conducta de gran cantidad de seres humanos y en la marcha de la humanidad. En un clima de diálogo, y dejando a un lado lo que pudiera separarlas en los terrenos moral y doctrinal, las religiones tomaron conciencia de su responsabilidad a nivel planetario y vieron la necesidad de asumir como propios los grandes desafíos de la humanidad.

6. TAREAS COMUNES DE LAS RELIGIONES

Para que el diálogo no se quede en un simple ejercicio de buenos modales, debe desembocar en una serie de tareas comunes que han de asumir las religiones, más allá de sus diferencias doctrinales, rituales o morales. Dichas tareas son especialmente urgentes tras los sucesos del 11 de septiembre, que han podido ofrecer una visión distorsionada del fenómeno religioso, al que fácilmente suele asociarse con el fundamentalismo que desemboca en violencia.

i) *Promover y potenciar el diálogo interreligioso e intercultural*, frente a los enemigos de la interculturalidad, que se obstinan en la defensa del choque de civilizaciones y del conflicto entre culturas como paso obligado y método necesario para el logro de la hegemonía de la cultura occidental sobre las demás. Los máximos representantes de esta postura son Samuel Huntington, en *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*,¹⁴ y Bernard Lewis, en *Las raíces de la ira musulmana*. La tesis del Huntington es expuesta en *Choque de civilizaciones* en estos términos: “La fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente ideológica ni fundamentalmente económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante de conflicto serán de tipo cultural. Las naciones

¹⁴ Piados, Barcelona, 1997.

Estado seguirán siendo los actores más poderosos en la política mundial, pero los principales conflictos de dicha política se producirán entre naciones y grupos de civilizaciones distintas. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas divisorias entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro”. Occidente debe mantener su superioridad tecnológica y militar sobre otras civilizaciones y contener el desarrollo del poder militar –tanto convencional como no-convencional- de China y los países islámicos. Las pretensiones universalistas de Occidente le llevan derechamente a entrar en conflicto con otras civilizaciones, especialmente con China y el islam, las que, a su juicio, tienen capacidad para apropiarse de más zonas de influencia en el mundo. “En este momento –ha declarado recientemente Huntington- el islam es la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas”. Por eso, Occidente tiene que reforzar su hegemonía para liberarse él.

Mi planteamiento va en otra dirección. Dada su radicación en plurales escenarios culturales, las grandes religiones se encuentran en condiciones especialmente favorables para facilitar el diálogo entre las distintas culturas, civilizaciones y cosmovisiones. Por eso, deben evitar caer en la trampa, o mejor en la provocación, que las tiende Huntington de entrar en la guerra de civilizaciones por él diseñada para asegurar la hegemonía de Occidente. Creo, más bien, que pueden jugar un papel importante en el “diálogo de civilizaciones” que propusiera Roger Garaudy hace un cuarto de siglo.¹⁵ Las religiones y las civilizaciones no son entidades cerradas, como ha demostrado brillantemente el intelectual palestino Edward Said.¹⁶

La interculturalidad constituye la otra cara de la globalización. Si ésta aboga por el modelo único de pensamiento, de cultura, de

¹⁵ Garaudy, R., *Diálogo de civilizaciones*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977.

¹⁶ E. Said, “El choque de ignorancias”: *El País*, 16 de octubre de 2001, 23-24.

La interculturalidad es una experiencia de apertura respetuosa al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y la vida de los grupos humanos.

política y de economía, la interculturalidad subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguas, cosmovisiones, etc. Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas. Si la globalización se basa en una relación asimétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica horizontal entre todas las culturas.

La interculturalidad es una experiencia de apertura respetuosa al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y la vida de los grupos humanos. No se trata, por tanto, de una adaptación forzada o impuesta por las circunstancias. Implica la apertura a la pluralidad de textos y contextos, culturas y religiones consideradas como sujetos activos y fuentes de conocimiento. Es encuentro dialógico, que ayuda a pensar la realidad de forma nueva.

ii) *Compromiso por la paz y la no-violencia.* Es verdad que las religiones han sido históricamente fuente de violencia. Pero las propuestas de un mundo reconciliado se encuentran en todas las tradiciones religiosas y en la mayoría de sus líderes: Buda, Confucio, Jesús de Nazaret, Gandhi, Luther King. “No-matarás” es un imperativo común a la mayoría de las tradiciones religiosas y éticas. La no-violencia es un método de acción y un estilo de vida.

iii) *Creación de redes de solidaridad interhumana y trabajo por un orden internacional justo.* La proyección internacional de las

grandes religiones facilita esa tarea. Ello exige superar los localismos y las endogamias en que con frecuencia se ven envueltas las comunidades religiosas.

iv) *Práctica de la tolerancia y de la acogida.* Las religiones han sido y siguen siendo ejemplos de intolerancia para quienes disienten en su interior y de persecución para quienes no profesan su credo. Y, sin embargo, poseen en su interior gérmenes de acogida y respeto hacia otros credos y otras concepciones de la realidad. La hospitalidad para con los extranjeros es una de las principales exigencias éticas de muchas de las religiones. Como ya vimos más arriba, hay que respetar la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo sagrado, siempre que no adopten formas fanáticas, excluyentes, xenófobas.

v) *Eliminación de las discriminaciones de género y construcción de una comunidad de mujeres y hombres bajo el signo de la igualdad.* La mayoría de las religiones tiene una ideología androcéntrica, que se traduce miméticamente en una organización patriarcal que excluye a las mujeres de las mediaciones rituales para el acceso a lo sagrado y de los ámbitos de responsabilidad. Sin embargo, en muchas de ellas hay tradiciones igualitarias no suficientemente desarrolladas y experiencias inclusivas paradigmáticas, que pueden iluminar el trabajo por la igualdad en nuestras sociedades pensadas androcéntricamente y estructuradas patriarcalmente.

vi) *Compromiso en la defensa de la vida de los seres humanos y de la naturaleza.* La religación del ser humano con la naturaleza y la interdependencia de todos los seres vivos se encuentran en la base de algunas religiones, que pueden contribuir a superar el antropocentrismo tan presente en el paradigma filosófico occidental y en su correspondiente modelo de desarrollo científico-técnico. El pensamiento ecologista actual y sus propuestas políticas, económicas y sociales alternativas no deberían renunciar en este campo a las aportaciones de las religiones, en cuyo se están llevando a cabo teologías en clave ecológica.

vii) En torno al 20% de la población mundial se ubica en el espacio plural de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.). Las religiones deben *respetar a las personas no creyentes y las razones de su increencia, que son tan poderosas como las convicciones de los creyentes*. Los derechos de la fe y los de la increencia merecen el mismo reconocimiento. Por ende, cualquier guerra religiosa contra los increyentes o de éstos contra los creyentes me parece un signo de intolerancia. Un ejemplo de discurso religioso intolerante con la “increencia” es el de Osama Bin Laden, tras el inicio de los bombardeos de los Estados Unidos contra Afganistán: “Cada musulmán después de este acontecimiento debe luchar por su religión, atacar a los altos funcionarios de EE.UU., empezando por el jefe internacional de los infieles, Bush y su equipo, que hicieron un despliegue de vanidad con sus hombres y caballos, y a aquellos que volvieron incluso a países que creían en el Islam contra nosotros, el grupo que apeló a Dios, el Omnipotente, el grupo que rehusa ser sojuzgado en su religión...”. Ese discurso divide el mundo en creyentes e infieles y llama a combatir a éstos: “Yo les digo a ellos que estos acontecimientos han dividido al mundo en dos campos, el de los creyentes y el de los infieles. Dios nos proteja a nosotros y a vosotros de ellos. Cada musulmán debe levantarse para defender su religión. El viento de la fe está soplando y el viento del cambio está soplando para expulsar al demonio de la Península de Mahoma, la paz sea con él”.

La apelación a Dios para justificar la captura de Bin Laden (¡hay que detener a Bin Laden, vivo o muerto!, dijo Bush) y los ataques contra la población afgana estuvo presente asimismo en dos discursos del presidente norteamericano, George Bush: el que anunciaba el inicio de la intervención militar contra Afganistán: “Dios siga bendiciendo a América”, y el que, seis meses después del atentado contra las Torres Gemelas, anunciaba el próximo enemigo a batir, Irak: “Dios bendiga a la coalición”. En la misma línea hay que situar su apropiación de las palabras de Cristo para

exigir a otros países la aceptación de su estrategia “anti-terrorista”: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Bush utiliza un esquema dualista en el análisis de la realidad, estableciendo una neta distinción entre el Bien y el Mal y presentando a países como Iran, Irak y Corea del Norte como el *eje del Mal*. Es un discurso muy propio de los presidentes norteamericanos desde la época de la guerra fría en que se presentaban como los grandes salvadores de la civilización cristiana occidental frente al comunismo ateo.

viii) Las religiones son *portadoras de preocupaciones antropológicas, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias límites y de propuestas alternativas de vida no mediadas por la razón calculadora*. Constituyen, a su vez, lugares privilegiados de apertura a los mundos inexplorados de la trascendencia, la espiritualidad, la experiencia del misterio y la vivencia de lo sagrado, sin que ello suponga caer en sacralizaciones ni implique la aceptación de un credo concreto. Más allá de nuestras creencias o increencias, no podemos renunciar a ese caudal de sabiduría. Renunciar a él supondría un empobrecimiento cultural. En su obra *Ritual y religión en la formación de la humanidad*,¹⁷ el antropólogo Roy A. Rappaport considera la religión tan importante como la invención del lenguaje y de la cultura. Y concede gran importancia a las experiencias de lo sagrado en los procesos de adaptación de las distintas unidades sociales en que la especie humana se ha organizado. El nacimiento y la evolución de la religión, por una parte, y el origen y el desarrollo de la humanidad, por otro, son dos fenómenos “estrechamente conectados”. En ausencia de la religión, cree Rappaport, la humanidad quizá no hubiera sido capaz de salir de su estado prehumano o protohumano.

ix) Si las religiones de la tierra quieren ser reconocidas y tenidas en cuenta, si pretenden mantenerse vivas y no quieren

¹⁷ Cambridge University Press, Madrid, 2001.

automarginarse, han de ejercer una función que les es inherente a la mayoría de ellas, la *terapéutica*. Lo que significa que han de contribuir a la curación física, mental y espiritual del ser humano, que vive una experiencia de alienación y desgarramiento y se encuentra integrado acriticamente en el sistema, que le chupa la sangre, lo fagocita y lo deja sin defensas. El ejercicio de este tipo de terapia integral es hoy más necesario que nunca y, por lo demás, no se aleja de la función fundamental asignada a las religiones: la *soteriológica*. Se trata, en realidad, de su traducción en la vida cotidiana. Es esa función la que subraya con especial intensidad el teólogo y terapeuta alemán Eugen Drewermann en su amplia producción escrita.

x) El horizonte de las religiones es la *alteridad y la diferencia*, pero no como conceptos de la razón pura, sino como concreciones prácticas de la función sanadora a la que antes me refería. El principio-alteridad se traduce en el reconocimiento y la acogida de los otros, pero privilegiando a los otros subyugados, vencidos, humillados, a quienes hay que ayudar a levantarse de su estado de postración. El principio-diferencia se traduce en el respeto y aceptación de los diferentes, pero privilegiando a quienes pertenecen a culturas, razas, etnias, lenguas, modos de vivir o de pensar olvidadas o negadas. Ambos principios llevan a abrirse a los otros y a los diferentes como otros y diferentes, no como meras proyecciones de nuestras aspiraciones y nuestros fracasos, de nuestras esperanzas o nuestros temores. Si las religiones utilizaran a los otros como proyecciones, caerían en un “narcisismo religioso”, que es tan patológico como el resto de los narcisismos.

xi) Las religiones, al menos las reveladas y las dogmáticas, tienden a mirar al pasado y a reproducir en el presente los modelos organizativos morales y doctrinales de épocas anteriores, apelando a una revelación a la que hay que ser fiel, a un “depósito de la fe” que tiene que transmitirse íntegro en todo tiempo y lugar o a una

“tradición” que no se puede traicionar. Pero son, también, movilizadoras de energías utópicas, generadoras de actitudes éticas solidarias e impulsoras de prácticas liberadoras.

xii) Las religiones no pueden caer en actitudes de auto-complacencia que le impidan ver la viga en el ojo propio mientras están viendo la paja en el ajeno. Han de acoger las críticas que proceden de los distintos campos de la reflexión y del quehacer humano: crítica filosófica, social, política, económica, antropológica, psicológica, sociológica, ética, jurídica, etc. Y, quizá lo más importante, adoptar una actitud de autocritica y aprender de los propios errores.

xiii) Las religiones han de renunciar a todo intento de sacralizar las realidades terrenas, que poseen significación y relevancia por sí mismas, sin necesidad de recurrir a sistemas religiosos que las legitimen. Deben defender la laicidad de los Estados, que se validan por la voluntad popular. Las religiones pueden jugar un papel muy importante tanto en el paso de la transición a la democracia como en la consolidación de los procesos democráticos. Lo que implica la defensa de los derechos humanos y la escrupulosa vigilancia y puntual denuncia de su transgresión. Y todo ello sin confundirse con el sistema, ni integrarse en él, sino manteniendo su función crítica, que es inherente a todas las religiones conforme a su concepción del mundo y a su sistema de valores. El comportamiento real de las religiones en este campo ha sido –y lo sigue siendo hoy- muy contradictorio: va desde el apoyo a golpes de Estado contra el poder legítimamente constituido y la legitimación institucional de las dictaduras, hasta el apoyo, que en muchos casos ha sido decisivo, a la consolidación de la democracia, y la animación de procesos revolucionarios.

xiv) Las religiones no están exentas de practicar en su seno la democracia y los derechos humanos que predicán para la sociedad. Todo lo contrario, deben dar ejemplo. Para ello necesitan superar

la organización piramidal, que caracteriza a muchas de ellas, y dotarse de estructuras democráticas que faciliten la participación de las personas a ellas vinculadas en todos los niveles, desde la elección de los responsables hasta la intervención en las tomas de decisiones sobre aspectos que afectan a la orientación de la religión, y en todos los campos, doctrinal, moral, cultural, etc. Ello implica el reconocimiento de los derechos humanos de todos los miembros adscritos a las diferentes religiones y el respeto al pluralismo en su seno.

xv) Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, propiciando una globalización alternativa: de la solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos y de las luchas de los excluidos. Todo ello desde el respeto a las identidades culturales y religiosas, y a los itinerarios de cada religión, sin imponer un único modelo de creencias. Uno de las mediaciones más adecuadas para trabajar en esta dirección son los Foros Sociales Mundiales celebrados en Porto Alegre (Brasil) en 2001 y 2002, que constituyen unos espacios privilegiados de encuentro y reflexión de los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal con dos objetivos principales: a) la superación de la dominación que imponen los mercados tanto en cada país como en las relaciones internacionales, y sobre todo en los países del Tercer Mundo; b) la propuesta de alternativas que den prioridad al desarrollo humano.

A pesar de las dificultades y de la resistencia que oponen los organismos internacionales que controlan la globalización, la alternativa es posible y necesaria. Las religiones deben renunciar al fatalismo que las ha caracterizado durante tantos siglos y han de asumir la consigna del *Foro Internacional de las Alternativas*: “es tiempo de revertir la historia”. Reversión de la historia que implica lo siguiente: encarar la crisis de civilización optando por la defensa del derecho de la vida; ejercer la ciudadanía y los derechos que

ello comporta; poner la economía al servicio de los pueblos; rechazar el poder del dinero; derribar el muro de separación entre Norte y Sur; mundializar las luchas sociales y hacerlas converger en la construcción de un mundo de justicia e igualdad; generar un pensamiento creador y universal intercultural; despertar la esperanza de los pueblos.

xvi) En conclusión, creo puede afirmarse que hay más verdad en todas las religiones que en una sola. Esto se comprueba a través del estudio de las diferentes manifestaciones religiosas a lo largo de la historia con el concurso de las ciencias de la religión y, sobre todo, en el ejercicio del diálogo interreligioso.

La Gran Tribulación Premilenarista

Análisis del enfoque bíblico
de los fundamentalistas a
la guerra del gobierno de
Estados Unidos contra Irak

JAIME ADRIÁN PRIETO VALLADARES*

1. INTRODUCCIÓN

Muchas personas han desestimado la justificación bíblica que los fundamentalistas¹ han dado a la guerra librada por el gobierno de Bush contra el regimen dictatorial de Sadam Hussein. Y tienen sus razones, porque ninguna guerra se puede justificar en nombre

* Jaime Prieto es rector de la UBL.

¹ El término “fundamentalismo” remite a una serie de libros que se dieron a conocer en Estados Unidos entre los años 1910 a 1915 bajo el título de “The Fundamentals”. El fundamentalismo surgió como una reacción a la hermenéutica histórica de la Biblia de las iglesias protestantes influenciadas por el Evangelio Social. Las tres características básicas de los fundamentalistas son las siguientes: a) un énfasis en la inerrancia e inalterabilidad de las Sagradas Escrituras, b) un claro distanciamiento frente a los métodos y conclusiones de las investigaciones histórico-críticas de la Biblia, y c) el convencimiento de que quines no comparten esa visión fundamentalista no son verdaderos cristianos. Véase: James Barr, *Fundamentalismus. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Gerhard Sauter*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1981.

del Dios de la vida presente en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, es importante desentrañar la teología de la Gran Tribulación Premilenarista que justificó bíblicamente la guerra contra Irak, ya que lamentablemente es la teología que hasta el día de hoy predomina en muchas, sino en la mayoría de las iglesias evangélicas de América Latina. Este artículo intenta en un primer momento hacer la relación histórica entre el presidente Bush y los grupos fundamentalistas que le apoyaron en su camino hacia la Casa Blanca. Para el análisis de la literatura fundamentalista me limitaré a los escritos teológicos y de ficción de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins dado el impacto que ha tenido en el medio estadounidense. Siguiendo el marco de la literatura apocalíptica de la Gran Tribulación Premilenarista analizaré la siguientes temáticas: Saddam Hussein como “siervo de Satanás”, el Anticristo y el nuevo Orden Mundial, el rol de Israel en las profecías, la cristología y el concepto de “Dios Todopoderoso”.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS ENTRE LOS FUNDAMENTALISTAS Y GEORGE W. BUSH

Durante la campaña política de Ronald Reagan en 1980 el fundamentalismo religioso fue una ideología que jugó un rol muy importante en el apoyo a los intereses del partido Republicano de los Estados Unidos de Norteamérica. Importantes sectores protestantes afines al fundamentalismo religioso se aglutinaron en torno a la “Moral Majority”.² Esta sociedad fue fundada por

² La Mayoría Moral no es una organización religiosa sino política. Se conformó por católicos, evangélicos fundamentalistas, judíos y mormones. Los temas de mayor interés de esta organización era oponerse al aborto, al uso de anticonceptivos, oposición a las relaciones sexuales extramatrimoniales, apoyo a la familia tradicional, apoyo a Israel como pueblo “escogido de Dios”, así como a incrementar la defensa militar y el armamentismo de los Estados Unidos. Véase: Ana María Ecurra, *El Vaticano y la administración Reagan*, México: Ediciones Nuevomar-Claves Latinoamericanas, 1984, p. 33-68.

conocidos predicadores de televisión y pastores como Jerry Falwell, Pat Robertson, Jim Bakker y Tim LaHaye, director de “Californians for Biblical Morality” y brazo educativo de la organización. La participación de este sector religioso de derecha en la vida política de la nación del Norte va estar presente desde entonces jugando un rol de suma importancia.³

La relación entre el mundo religioso y político en la vida de George W. Bush adquirirá una nueva dimensión cuando en 1985 empezó a frecuentar grupos de estudio bíblico, que le permitieron llegar a tener una “conversión personal”, posteriormente decidió dejar su afición al alcohol y salvar así su matrimonio y familia.⁴ Para entonces Bush estaba consciente del panorama político de Texas y de la enorme influencia de los evangélicos en la política. En 1987, George W. Bush se trasladó a Washington para colaborar con la campaña de su padre y ahí retomó el enlace con la derecha religiosa. La ambición y la fe fueron elementos entrecruzados en la vida de Bush, pues el llegó incluso a pretender mostrar la figura del predicador Billy Graham para favorecer con el voto de los evangélicos el nombramiento de su padre como presidente de los Estados Unidos.⁵

³ Amplios detalles sobre el rol político e ideológico de los fundamentalistas en la política estadounidense de los años ochenta véase: Meinrad Scherer, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster: Edition Liberación, 1989.

⁴ George W. Bush, hijo mayor del expresidente del mismo nombre y de Bárbara, nació el 6 de julio de 1946 en Connecticut, pero cuatro años más tarde su familia se radicó en Midland, Texas, por ese motivo George W. Bush siempre se sintió tejano. En 1975 se casó con Laura Welch, con quien tiene dos hijas gemelas, Bárbara y Jenna. Después de graduarse en Harvard en una maestría en administración, George W. Bush se convirtió en un empresario petrolero muy irregular. Sus fracasos estuvieron ligados a su vida disipada y sus excesos diarios con el alcohol. Véase: EFE-Washington, “Mandatario sin voto popular” en: *La Nación*, San José, Costa Rica, Sábado 20 de enero del 2001, p. 16-A.

⁵ Resumen tomado de Howard Fineman, “Bush y Dios”, en: *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group Vol. 8, No. II, 12 de marzo del 2003, p. 16-23.

El apoyo de televangelistas de la “Moral Majority” como Jerry Falwell y Pat Robertson,⁶ así como de instituciones fundamentalistas como la Universidad Bob Jones de Carolina del Sur⁷ fue decisivo para que Bush pudiera derrotar a John McCain en las elecciones internas del Partido Republicano. Durante la campaña presidencial del año 2000, además del apoyo del sector evangélico proveniente de Texas, Bush buscó el consejo y solicitó el apoyo de los líderes evangélicos principalmente de las megiglesias de las regiones urbanas. En el mensaje de su campaña electoral Bush se consideraba a sí mismo como un “conservador compasivo”,⁸ con esa fórmula pretendía congeniar su fe y su opción política para ganarse el electorado evangélico sin que esa intención quedara totalmente explícita. Ese conservadurismo compasivo era entendido como “guía, amor con disciplina para combatir la delincuencia, asistencia social basada en la religión”.⁹ Así, bajo las elecciones más dudosas que se hayan conocido en los Estados Unidos,¹⁰ George W. Bush logró afirmarse en el poder fundiendo dos antiguas tradiciones sureñas: el militarismo y el fundamentalismo protestante.¹¹

La relación entre Bush y el fundamentalismo religioso que justificó bíblicamente la guerra de los Estados Unidos contra Irak

⁶ Véase: Steven C. Clemons, *Estados Unidos: exceso de potencia*, Dossier 2, en Revista de Signos de Vida, Quito: Departamento de Comunicaciones del CLAI, No. 22, Diciembre del 2001.

⁷ Véase: Jon Meacham, “Trent Lott y el Partido Republicano crecieron juntos en el sur y comparten un secreto. Hombre de otra época”, en: *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group, Vol. 7, No. 52, 25 de diciembre del 2002, p. 33-39.

⁸ En inglés “compassionate conservative”, véase: David Frum, *The right Man. The surprise presidency of George W. Bush*, New York: Random House: 2003, p. 1-11.

⁹ Howard Fineman, “Bush y Dios”, *op. Cit.*, p. 21.

¹⁰ Véase: EFE. Washington, “Triunfo de Bush sigue en duda”, en: *La Nación*, Martes 11 de setiembre del 2001, p. 18a.

¹¹ Véase: Michael Lind, “Bush corteja al sur”, en: *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group, Vol. 7, No. 52, 25 de diciembre del 2002, p. 40-41.

tiene su origen en los breves antecedentes históricos que hemos señalado. Debemos aclarar, sin embargo, que se presentan ciertas discontinuidades entre el discurso de la derecha religiosa de los años ochenta y el nuevo escenario político internacional que se gesta en los años noventa con la crisis del socialismo histórico y que se extiende hasta el actual período presidencial de Bush. El surgimiento de Irak como nuevo poder hegemónico en el Medio Oriente no va a pasar desapercibido para el gobierno estadounidense, pero tampoco para el sector religioso fundamentalista. Para efectos de este artículo sobre todo nos limitaremos a analizar el discurso teológico del pastor Tim LaHaye¹² y el escritor Jerry B. Jenkins¹³, que han justificado la guerra que emprendió Estados Unidos contra Irak desde 1991. Hemos escogido el discurso teológico de Tim LaHaye no solamente por ser él uno de los fundadores de “Moral Majority”, sino porque sus libros de corte fundamentalista han tenido últimamente un gran éxito de venta entre el público norteamericano.

¹² Tim La Haye es un pastor norteamericano fundador y presidente de Family Life Seminar y del PreTrib Research Center. Tiene una maestría en Artes y un doctorado en Ministerio del Seminario Teológico Conservador Occidental y se tituló en la Universidad Bob Jones. Durante 25 años ha pastoreado una reconocida iglesia en San Diego, California y ha fundado dos escuelas cristianas de educación superior, un sistema escolar de diez escuelas y el College Christian Heritage. Su campo de trabajo es la vida familiar y la profecía bíblica. Ha escrito más de 40 libros impresos en 32 diferentes idiomas. De su matrimonio La Haye tiene 4 hijos y 9 nietos. Para más detalles bibliográficos véase: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *Asesinos. Misión: Jerusalem, blanco: El anticristo*, Miami: Unilit, 1999, p. 382.

¹³ Jerry B. Jenkins es un escritor norteamericano de literatura ficción cuyos escritos han estado en la lista de los éxitos de la librería del “New York Times”, USA Today, Wall Street Journal y Publishers Weekly. Jenkins ha sido vicepresidente de la editorial del Instituto Bíblico Moody en Chicago, ha sido editor y actualmente autor de la revista Moody. Sus obras han sido publicadas en medios como *Reader’s Digest* (Selecciones), *Parade* y *Guideposts*. Jenkins y su esposa Diana tienen tres hijos y viven en Colorado Springs al oeste de Zion en Illinois, Estados Unidos. Más datos personales en: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *El Remanente. Al borde del Armagedon*, Miami: Unilit, 2002, p. 389.

3. EL IMPACTO DE LOS ESCRITOS FUNDAMENTALISTAS DE TIM LAHAYE Y JERRY B. JENKINS

Durante los años noventa, después de la caída de los muros de Berlín, la desintegración de la Unión Soviética, la crisis del socialismo y el fin de la Guerra Fría, se extendió en los Estados Unidos toda una serie de profecías que señalaban el fin del mundo.¹⁴ La obra de Pat Robertson “New World Order” y su profecía “The End of the Age”, así como la nueva profecía apocalíptica de Hal Lindsey “Blood Moon” se convirtieron en bestsellers.¹⁵ Y si en los años setenta la obra más leída fue *The Late Great Planet Earth*, en los noventa la obra más vendida fue la de Tim LaHaye y Jerry Jenkins conocida como *Left Behind* (Dejados atrás). Esta obra ficción de 11 tomos retoma los temas del rapto, la gran tribulación, la aparición del anticristo y la guerra cósmica entre los ejércitos de Satanás y Dios al final de los tiempos, que precederán a la venida de Cristo y su reino milenial.

El primer tomo “Dejados atrás” se publicó en Estados Unidos en 1995 y a este le siguieron los siguientes tomos, con un éxito tal de venta que para 1999 ya se habían vendido diez millones de ejemplares. Para el mundo hispanoparlante esta serie de novelas ha sido traducido por la editorial Unilit de Miami. El primer tomo

¹⁴ Según la encuesta realizada por la revista Newsweek y el Princeton Survey Research Associates en 1999 el 40 % de los adultos norteamericanos cree que el mundo se acabará en la batalla del Armagedón entre Jesús y el Anticristo. Véase: Kenneth L. Woodward, “Así se acaba el mundo”, en *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group, Vol. 4, No. 44, 3 de noviembre de 1999, p. 36-44.

¹⁵ Amplia información la amplia literatura apocalíptica que apareció en los Estados Unidos de Norteamérica durante esta época véase: Paul Boyer, “666 and All That. Prophetic Belief in America from the Puritans to the Present”, en: Loren L. Johns, (Editor) *Apocalypticism and Millennialism*, Kitchener: Pandora Press-Scottsdale: Herald Press, 2000, p. 236-256.

se dio a conocer como *Dejados atrás. Una novela de los postreros días de la tierra* y se publicó en 1997. El segundo tomo: *El Comando Tribulación. El drama continuó de los dejados atrás*, el tercer tomo: *Nicolás. El surgimiento del anticristo*, el cuarto tomo: *Cosecha de almas*, el quinto tomo: *Apolión. El destructor es desencadenado*, el sexto tomo: *Asesinos. Misión: Jerusalem, Blanco: el Anticristo*, y el séptimo tomo: *El poseído. La bestia toma posesión* se publicaron en 1999. El octavo tomo *La Marca. La bestia controla al mundo* se publicó en el 2000. El noveno tomo: *El sacrilegio. El Anticristo toma el trono* y el décimo: *El remanente. Al borde del Armagedón* se publicaron en el 2002. El gran atractivo de esta obra es la manera como sus actores procuran continuamente transmitir en un lenguaje sencillo de novela ficción los eventos de la vida internacional a través de personajes ficticios interpretados en su paradigma bíblico del dispensacionalismo de John Darby y Cyrus Scofield.¹⁶

Después de su rotundo éxito en ventas de ejemplares de la obra *Dejados Atrás*, Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins publicaron en 1999 el libro *Are we Living in the End Times?*¹⁷ Este escrito es

¹⁶ John Nelson Darby un pastor de origen anglicano y posteriormente miembro de los Plymouth Brethren insistía en la interpretación literalista de la Biblia. Entre 1862 y 1872 viajó y residió en Canadá y en Estados Unidos y a través de los evangelistas Dwight Lyman Moody (1837-1899) y Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921) extendió sus conceptos sobre la hermenéutica y la histórica bíblica. Al respecto véase: Ernest Sandeen, *The Roots of Fundamentalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1970. Sobre los aspectos comunes, las diferencias de acentuación doctrinal en estos autores, así como la defensa que LaHaye hace de la doctrina del “rpto pretribulacional” de Darby y Scofield véase: Véase: Tim LaHaye, *No temas a la Tormenta. Por que los cristianos escaparán de toda la tribulación*, Miami: Editorial Unilit, Impreso en Colombia, 1994, p. 123-200. Comentarios divergentes a los de Haye pueden encontrarse también en: Joseph M. Canfield, *The incredible Scofield and his Book*, California: Ross House Books, 1988.

¹⁷ Para efectos de este trabajo estamos utilizando la traducción española: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos?. Eventos pronosticados en las escrituras... y qué quieren decir*, Miami: Unilit, 2000.

fundamental para entender el discurso teológico que se encuentra detrás de la citada novela. Desde el punto de vista cronológico la publicación del mismo tiene como antesala no solo el nuevo orden mundial que se va gestando a partir de la desintegración del bloque socialista (1989) y el contexto de la guerra de Estados Unidos y sus aliados contra Sadam Hussein en 1990, sino también la crudeza del conflicto palestino-israelí y el unilateralismo político-militar que un selecto grupo de republicanos concretizó en 1997, a través del “Proyecto del Nuevo Siglo Americano”.

Es importante destacar las formas literarias como LaHaye y Jenkins llegan al lector. Las novelas permiten crear personajes, lugares, nombres, atmósferas tensas, difíciles situaciones político-económicas, intrigas pasionales y conflictos militares ficticios, pero fácilmente identificables con la cotidianidad y la realidad política del mundo actual. A pesar de los intereses ideológicos que subyacen en sus escritos, quienes leen estas novelas de ficción y la confrontan con sus penurias cotidianas, con la decadencia moral de la sociedad, y con la inestabilidad económica y política de las sociedades modernas, realmente pueden interpretar literalmente como si las profecías ahí indicadas se estarían cumpliendo. De esa literatura de ficción luego es fácil pasar a la “Biblia de Estudio de la Profecía”¹⁸ y entender bajo el esquema de la Gran Tribulación Premilenarista el enfoque particular que el autor quiere imprimir a la lectura de las Sagradas Escrituras.

¹⁸ A pesar de sus múltiples comentarios incertados a lo largo de toda la Biblia bajo el esquema interpretativo de la profecía y el rapto pretribulacional de la Iglesia, los contenidos de los mismos son mucho más generales y conmedidos que las novelas y las otras obras de LaHaye y Jenkins donde abiertamente le dan nombre al Anticristo y señalan el rol mesiánico de los Estados Unidos. Esta Biblia precisamente fue dedicada a los millones de lectores de la serie de novelas *Dejados atrás*, de los cuales muchos “han recibido a Cristo como su Señor y Salvador”. Tim LaHaye, *Biblia de Estudio de Profecía*, (Reina-Valera Revisión 1960), Corea: Broadman & Holman Publishers, 2002 (Traducción de la edición en inglés del 2000).

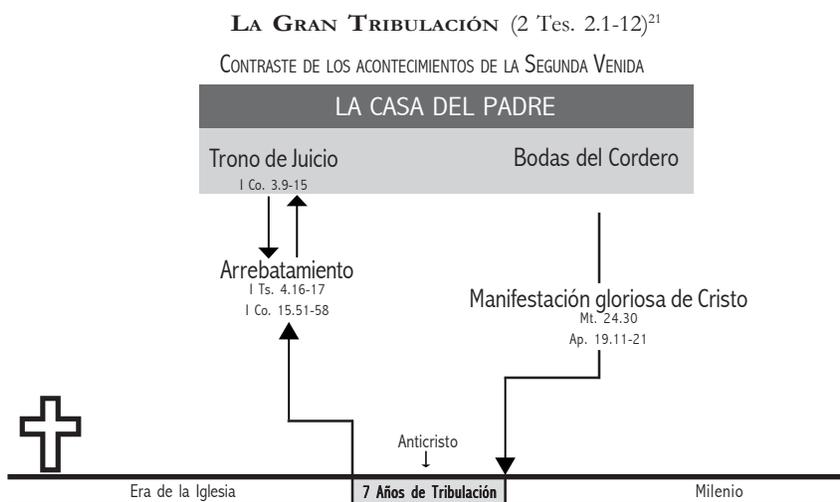
4. LA “GRAN TRIBULACIÓN” COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS BÍBLICO EN LOS ESCRITOS DE TIM LAHAYE Y JERRY B. JENKINS

El fundamentalismo de Tim Lahaye se basa en una interpretación bíblica lineal de la historia, marcada por cuatro acontecimientos: la creación, el diluvio, la crucifixión de Jesús y su segunda venida a la tierra. La Biblia es vista como la Palabra de Dios y como libro profético, que no solamente narra los inicios de la creación del mundo, la historia del pueblo israelita hasta la vida, crucifixión y resurrección de Cristo, sino también los acontecimientos anteriores y posteriores a la segunda venida de Jesucristo. Cada uno de estos acontecimientos se encuentra tensionado entre la caída pecaminosa del ser humano y los propósitos redentores de Dios por medio de Jesucristo su Hijo. Pecado y juicio están presentes en la relación entre el ser humano y Dios. El autor insiste en que el lector debe pedir perdón a Dios, y pedir que Jesucristo entre en el corazón para limpiarle de todo pecado, porque cada persona y generación debe elegir entre obedecer o desobedecer a Dios, entre escoger la salvación o la condenación eterna.

Los estudios de LaHaye se concentran en la profecía bíblica. Su regla de interpretación consiste en comparar versículo por versículo, dejando de lado la tentación de espiritualizar todo lo que aparenta ser difícil en la primera lectura. Según el Dr. David L. Cooper: “Cuando el sentido sencillo de la Escritura tiene sentido común, no busque otro sentido sino que entienda cada palabra en su significado primario literal a menos que los hechos del contexto inmediato indiquen claramente lo contrario.”¹⁹

¹⁹ Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos?*, op. cit. p. 15.

El énfasis de la profecía recae en la segunda venida de Cristo, que está anunciada según su interpretación literal en Mateo 24.1-8, por los rumores de guerras. Según el esquema de Tim LaHaye la segunda venida de Cristo tiene lugar entre dos eventos que inician y cierran el período de 7 años de la “gran tribulación” (I Tesalonicenses 4.13-18). El primer evento es el rapto de quienes han “aceptado a Cristo como su Salvador”.²⁰ Estos forman la Iglesia de Cristo que será librada de la ira venidera durante los 7 terribles años de la tribulación. El segundo evento es la manifestación gloriosa de Cristo en donde “todo ojo le verá”, para juzgar a los habitantes de la tierra, arrojar a Satanás al abismo e iniciar los mil años de su reinado.



²⁰ El texto bíblico de donde LaHaye toma el concepto de “rapto” es I Tesalonicenses 4: 16 bajo la palabra griega *harpazo*. Refiriéndose a ese vocablo, dice textualmente: “Ese vocablo describe exactamente el suceso, puesto que el arrebatamiento o rapto, el regocijante secuestro, salva a los cristianos de la muerte (el miedo universal de todos los hombres).” Véase: Tim LaHaye, *No temas a la Tormenta*. Op. cit., p. 24.

²¹ Cuadro diagramado de acuerdo a los esquemas de: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos?*, op. Cit., p.111; Tim LaHaye, *Biblia de Estudio de Profecía*, (Reina-Valera Revisión 1960), Corea: Broadman & Holman Publishers, 2002, (traducción de la edición en inglés del 2000), p. 1287.

El primer tomo, *Dejados atrás*, narra la historia de Raimundo Steele, un piloto de aviones de la compañía Pan-continental, que está regresando de un viaje de Inglaterra, cuando se produce un cataclismo en el planeta con el “arrebatación” misterioso de millones de personas. Al regresar a su hogar en Chicago, Raimundo se da cuenta que su esposa Irene y su hija Raymie han desaparecido. En busca de la verdad, Raimundo llega a entender que el “rpto” de los creyentes se ha producido y a pesar de que él se ha quedado atrás, decide aceptar a Jesucristo como su salvador.

La aparición de Satanás y el Anticristo, la guerra contra Israel el pueblo elegido por Dios, y las terribles batallas entre las huestes del bien y del mal se producen en este intervalo de siete años de la gran tribulación. Y es en ese lugar donde se concentran todos los intentos de profetizar los eventos históricos que precederán al reino milenarío de Jesucristo sobre la tierra. El surgimiento y la caída de Babilonia son relacionados explícitamente por los autores con la Gran Tribulación. Pues, en esta manera de interpretar el texto bíblico, Babilonia es señalada como el lugar donde surge el Anticristo y como lugar destinado a ser destruido por el furor de Dios. La ira de Dios en este contexto también tiene para estos autores propósitos redentores: es dar la última oportunidad a las personas que no fueron “arrebatación”, para que en medio de tantos horrores de la Gran Tribulación se entreguen a Jesucristo y así escapar del castigo final que es el infierno.

5. SADAM HUSSEIN, EL SIRVIENTE DE SATANÁS Y LA CAÍDA DE BABILONIA

La base bíblica para relacionar a Irak con la gran tribulación es la profecía que se encuentra en Daniel 2.31-45, donde el profeta anunciaba que Dios levantaría un nuevo reino después de destruir los cuatro reinos representados en la estatua que levantó el rey

Nabucodonosor de Babilonia. Por un lado LaHaye y Jenkins consideran el cumplimiento de esa profecía en la historia pasada con el surgimiento y caída de los imperios babilónicos, medopersa, griego y el imperio romano. Por otro lado, redimensionan esa profecía, indicando la nueva posición económica de Irak durante los años ochenta como el resurgimiento de la antigua Babilonia y la necesidad de que esta quede totalmente destruida para que las profecías tengan su total cumplimiento.

LaHaye manifiesta que ya desde comienzos de la década de los ochenta empezó a escuchar historias sobre la reconstrucción de Babilonia. Y le preocupó grandemente que en un reportaje televisivo de Diane Sanwyer y San Donaldson, en junio de 1990, se mostraran milenarios ladrillos con un sello que decían “Yo soy el rey Nabucodonosor, rey de Babilonia, rey de todo de mar a mar” al mismo momento que hubiesen otros ladrillos nuevos con inscripciones árabes que decían: “yo soy Sadam Hussein, presidente de la República de Iraq”.²²

El gobierno sangriento y dictatorial que impuso Sadam Hussein en Irak, y sus intereses expansionistas que le llevaron a la guerra contra Irán, a la invasión de Kuwait y a poner su mirada conquistadora en los Emiratos Arabes Unidos, Arabia Saudita, Siria y Jordania no pasó desapercibido por LaHaye y Jenkins. Considerando estas características de Sadam Hussein, LaHaye y Jenkins lo llegaron a designar como el nuevo Nabucodonosor y “siervo de Satanás”.

En los escritos de los autores mencionados existe un entrecruce de significados que ligan el surgimiento y caída de Babilonia con

²² Véase: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos? Eventos pronosticados en las Escrituras ... Y qué quieren decir*, Miami: Editorial Unilit, Impreso en Colombia, 1999, p. 140.

Irak y con las Naciones Unidas. Dicho de otra manera, a veces el reino de Babilonia será sinónimo de Irak, en otras ocasiones será sinónimo de las Naciones Unidas. En posteriores interpretaciones más bien pareciera entenderse que por un lado Irak representa el surgimiento del imperio babilónico, y que las Naciones Unidas aparentadas con la Iglesia Católica y el macroecumenismo representan el renacimiento del Imperio Romano. En la serie *Dejados atrás* se da una relación entre ambos, en el sentido de recrear a través de la ficción el renacimiento de la nueva Babilonia, donde el nuevo orden internacional fija su sede, produciéndose así una relación estrecha de “apostacía” entre ambos reinos. El Anticristo es representado en un personaje de antigua herencia romana, de nacionalidad rumana llamado Nicolás Carpatia, exsecretario de las Naciones Unidas, quien en el nuevo orden mundial se autodesigna como el soberano de la Comunidad Global.²³

Dado que Sadam Hussein es visto como un siervo de Satanás reconstruyendo la antigua abominable Babilonia, LaHaye afirma categóricamente que la profecía debe cumplirse y citando textos de Isaías 13.20, 21.9 y Apocalipsis 14.8, 18.2 afirma contundentemente: “Babilonia tiene que ser reconstruida, luego destruida en un despliegue fuerte del justo poder de Dios”.²⁴ Esta situación es descrita durante los 7 años de la gran tribulación y serán los hechos que anunciarán el pronto regreso de Jesucristo a la tierra.

23 Véase: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, Nicolás. *El surgimiento del anticristo*, Miami: Editorial Unilit, 1999.

24 Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos?*, op. cit., p. 139.

6. ISRAEL COMO CRONÓMETRO DE DIOS EN LOS DÍAS DE LA GRAN TRIBULACIÓN

Israel es vista en los escritos de Tim LaHaye como la nación escogida por Dios para llevar adelante la salvación de la humanidad. Inclusive el signo utilizado como el sello del cual es solo digno de abrir el Cordero, tiene una figura que contiene la estrella de David y el Alfa y Omega que representan a Jesús.²⁵ Jerusalem es considerada como la ciudad santa, el centro de los acontecimientos mundiales del fin del mundo (Zacarías 12.2,3) y por lo tanto como el “cronómetro de Dios” para designar la manifestación gloriosa de Jesucristo. Uno de los textos claves para hacer referencia a esa profecía es Ezequiel 37.21-22: “Y les dirás: Así ha dicho el Señor Jehová: He aquí, yo tomo a los hijos de Israel de entre las gentes a las cuales fueron, y los juntaré de todas partes, y los traeré a su tierra: Y los haré una nación en la tierra, en los montes de Israel, ...” Para LaHaye y Jenkins el cumplimiento de este texto se inicia a partir de 1948 cuando Israel se convierte oficialmente en nación.

Dentro del marco de sus profecías para los autores son muy importantes las palabras de Jesús: “Jerusalém será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan” (Lucas 21.24). El tiempo de los gentiles para TimHaye se inició desde el 606 a.C. (deportación de los judíos a Babilonia) y se extiende hasta el final de la Tribulación. El expectante interés en las profecías de LaHaye y Jenkins como en otros autores de la época es descifrar cuándo se cumplirá el tiempo de los gentiles. Son claros en señalar que el tiempo de los gentiles ya está llegando a su fin porque Israel

²⁵ Véase la ilustración de la portada en: Tim LaHaye, *Biblia de Estudio de Profecía*, (Reina-Valera Revisión 1960), Corea: Broadman & Holman Publishers, 2002, (traducción de la edición en inglés del 2000).

ha revolucionado las técnicas de agricultura haciendo que el desierto florezca. En *Dejados atrás* el personaje ficticio Jaime Rosenzweig, un estadista y botánico judío, ganador del Premio Nobel, es quien a través de su nueva fórmula química hace florecer la producción agrícola de Israel. Desde el punto de vista militar lo que se señala es el poderío militar de Israel para poder enfrentar a sus enemigos. Con júbilo LaHaye y Jenkins manifiestan que Israel tiene la bomba atómica y posiblemente la bomba neutrónica. Y que desde la Guerra del Golfo Pérsico ha mejorado notablemente su sistema antimisiles, superando aún los misiles Patriot hechos en Estados Unidos, que le brindaron muy mal servicio cuando Sadam Hussein los atacara con misiles SCUD. Las profecías se manifiestan también en contra de la política exterior del gobierno de Clinton, pues considera que Israel no debe rendir territorio a cambio de las negociaciones de Estados Unidos con los otros países petroleros. Hay en este sentido una defensa rotunda del movimiento sionista que no puede dejar de lado, ni el considerar siquiera, un posible camino para la paz en la histórica confrontación entre palestinos e israelitas.

En este orden de cosas se podría afirmar que el pensamiento de LaHaye y Jenkins se acoplaría fácilmente a las teorías de Samuel Huntington²⁶ sobre el choque de las civilizaciones, que surgió después de los atentados terroritas en New York del 11 de septiembre. Ellos ven a Israel y los Estados Unidos de un lado y

²⁶ Bien sabemos que la teoría de Huntington sobre el choque de las civilizaciones es falsa en primer lugar porque no hay una civilización islámica sino que diferentes posiciones dentro del islamismo. Estas teorías que nacieron en la Universidad de Harvard después de los atentados contra las torres en New York, pretendieron desviar la atención del verdadero problema que es la expansión imperialista, es decir la construcción de un nuevo orden social sustentado en la hegemonía estadounidense. Véase: Octavio Rodríguez Araujo, “¿Choque de civilizaciones?”, en: Carmen Lira Saade (Directora), *La Jornada*, México D.F.: Publicación de DEMOS, Desarrollo de Medios, año diecinueve, No. 6673, Jueves 27 de marzo del 2003, p. 39.

de otro al bloque de naciones islámicas procurando echar a Israel de la tierra: “Los judíos están con la espalda contra la pared y usarán lo que sea necesario para defender su territorio patrio contra cualquier agresor. Al otro lado de la reja está el intenso odio árabe. Los varios vecinos musulmanes de Israel están respaldándolos y armados por ricos países petroleros, que comparte la fe (en el Islam) y el odio por Israel. Los árabes no descansarán hasta que Israel sea echado de la tierra, pero Israel no será echado de la tierra.”²⁷

7. LA GUERRA CONTRA EL ANTICRISTO EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL

Tanto en las explicaciones teóricas como en la novela de ficción *Dejados atrás*, existe una manera velada de entender un rol mesiánico asignado por Dios a la nación norteamericana frente a la realidad eminente del surgimiento del anticristo. Los antecedentes históricos de la guerra que llevará a cabo los Estados Unidos y la coalición de ejércitos de la ONU en la denominada “Guerra Tormenta del Desierto” contra Irak, después de la invasión de este último a Kuwait en 1990, repercuten en los escritos de LaHaye y Jenkins con una severa crítica a la política exterior de los Estados Unidos de Norteamérica. Estados Unidos debería dejar de lado su relación histórica con las Naciones Unidas y asumir su destino manifiesto de ser la nación escogida por Dios para conducir en justicia los destinos de la humanidad.

Los planteamientos teológicos y los relatos de ficción futurista no solo fueron preparando el terreno ideológicamente para que

²⁷ Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos? Eventos pronosticados en las Escrituras ... Y qué quieren decir*, op. cit. p. 170.

un gran sector de ciudadanos estadounidenses apoyaran la política militar norteamericana, sino que revelan cómo el fundamentalismo religioso estadounidense acompañó el proceso en la redefinición de la política exterior de los republicanos en el contexto del nuevo orden internacional. Una breve comparación entre los sucesos de la política exterior norteamericana desde que se inició la guerra de Estados Unidos contra Irak en 1990 y los esquemas teológico-novelísticos de LaHaye dan testimonio de ello.

Antes de que Bush asumiera el mandato como el 43vo presidente de los Estados Unidos el 20 de enero del 2001, ya se había concebido en 1997 el plan maestro de la Pax Americana, a través del documento “Rebuilding America’s Defenses” (Reconstruyendo las Defensas de América) y se había creado la organización “Proyecto del Nuevo Siglo Americano” (PNAC). Los autores del mencionado documento, Paul Wolfowitz, Lewis Lobby y Stephen Cambone, son las personas que hoy ocupan los principales puestos militares del gobierno norteamericano. Y los principales jefes político-militares que acompañan el gobierno actual de Bush, como Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Jeb Bus, Dan Quayle, Steve Forbes fueron los fundadores de la PNAC. La declaración redactada de 1997 afirma: “La política exterior y la política militar estadounidenses se encuentra hoy a la deriva. (...) Tenemos que cambiar esa situación. Tenemos que reunir la ayuda necesaria para el liderazgo global de Estados Unidos. Se acerca el fin del siglo 20 y Estados Unidos se alza como el poder preeminente del planeta. América encara una oportunidad y un reto. ¿Tiene EU la visión para construir sobre los logros de las décadas pasadas? ¿Tiene EU la firmeza para crear una nuevo siglo favorable a los principios e intereses americanos?”²⁸ A esa clara política de dominación Bush agregará en su discurso sobre el estado de la

²⁸ Yuriria Sierra, “Un nuevo siglo americano. El plan maestro”, en: Jorge Fernández Menéndez, *Milenio*, México D.F.: Grupo Editorial Multimédios, Año 6., No. 289, 31 de marzo de 2003, p. 52-57.

Nación del 29 de enero del 2003 esa visión mesiánica de los Estados Unidos: “La libertad que atesoramos no es un regalo de Estados Unidos al mundo, es un regalo de Dios a la humanidad²⁹”.

Es interesante notar la simetría de los escritos de LaHaye y Jenkins con la realidad arriba descrita. El enfrentamiento contra el Anticristo adquiere un matiz completamente militar. En el segundo tomo de la serie *Dejados atrás*, Raimundo Steele, Camilo Williams el principal escritor del Semanario Global, Cloé Steele hija de Raimundo y presidenta de la Cooperativa Internacional de Bienes, y Bruno Barnes se unen y forman “El Comando Tribulación” con sede en la “Torre Fuerte” en Chicago. Su propósito es luchar contra el anticristo y su nuevo orden mundial en los terribles 7 años de la gran tribulación.³⁰

En el plano de la realidad norteamericana los políticos-militares más conservadores del partido Republicano se reúnen secretamente para diseñar una estrategia que permita a los Estados Unidos asumir el liderazgo para sus propios intereses en el nuevo orden mundial. El Comando Tribulación también se reúne secretamente en Chicago para enfrentarse a Nicolás Carpatia, el Anticristo quién a través de la Comunidad Global y desde su sede en Nueva Babilonia pretende dirigir los destinos de la humanidad en el nuevo orden mundial. Hay un ideal político-religioso de la Moral Majority que se expresa en la ficción literaria que no solamente fue reforzando públicamente esa visión mesiánica de los Estados Unidos, sino que como Julio Verne se adelantó al presente, describiendo las acciones futuras del PNAC que las páginas de su novela asignan al “Comando Tribulación”.

²⁹ Véase: “Portador de la “Buena Nueva”, en: *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group Vol. 8, No. II, 12 de marzo del 2003, p. 22.

³⁰ Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *El comando tribulación. El drama continuo de los dejados atrás*, Miami: Editorial Unilit, 1998.

En la dinámica de estar intercambiando las escenas que se dan en la tierra y la lucha cósmica entre el bien y el mal, LaHaye y Jenkins no ven al “carnicero de Bagdad” directamente con poderes sobrenaturales como el Anticristo, pero sí como un hombre posesionado por el demonio que va preparando el camino mismo para dar lugar a su sucesor que controlará a las Naciones Unidas y que trasladará las oficinas a la nueva Babilonia. Por eso es que si en el plano de la construcción literaria de ficción se hacía necesario la conformación de un “Comando Tribulación” para luchar contra el Anticristo, en el plano de la realidad se hacía también necesario que un grupo de militares “nacidos de nuevo” con una clara visión del rol mesiánico de Estados Unidos en el globo terrestre,³¹ emprendieran una guerra militar determinante contra Sadán Hussein, pues este no era más que un tropiezo a sus intereses de dominación planetaria en el nuevo orden mundial.

8. IMÁGENES CRISTOLÓGICAS EN LA GRAN TRIBULACIÓN

La cristología que propone Tim LaHaye está centrada en el período de la Gran Tribulación, específicamente en los textos denominados por él como proféticos. Una de las dificultades de esta cristología es que la figura del “cordero degollado” que aparece ante el trono en Apocalipsis prácticamente desaparece y se recalca la “ira del Cordero”. Dada la interpretación literalista de los autores pareciera que antes que se inicie la tribulación la iglesia, el pueblo de Dios es arrebatado por Cristo en las nubes. El período de la Tribulación es de siete años y en ella se manifiesta sobre todo el Dios Todopoderoso emitiendo su “juicio justo” a través de las

³¹ Sobre las oraciones y la espiritualidad “evangélica” de Bush y sus colaboradores en la Casa Blanca véase: Howard Fineman, *Bush y Dios*, op.cit. p. 22-24.

pestes, las guerras, el horror, el desprendimiento de los astros celestes en contra del anticristo, la bestia y de todos los que blasfemaron contra él.

La cristología de Tim LaHaye nos refiere de inmediato a la teología de la baja edad media de Anselmo de Canterbury, específicamente a su obra *Cur Deus Homo* (Siglo XI), que es la cuna de la teoría de la satisfacción. El punto de partida es que el ser humano fue creado para disfrutar el cielo, pero que ha perdido



Bombardeos contra la ciudad de Bagdad³²

ese destino, y que ahora requiere el perdón de Dios para recuperarlo. Ante esta situación no bastaría con devolver sólo lo que se quitó, sino que para aplacar esa injuria hecha se debe dar más de lo que se quitó. El que peca contra Dios debe devolverle

³² Cuadro tomado de: Charlie Montgomery (Editor), *Showdown in Iraq. Special Tribute to the Brave Men & Women of the Coalition Forces*, Vol. VII, No. 3, New York: AMI Specials, Inc., 2003, p. 1.

el honor arrebatado. En eso consiste la satisfacción. La satisfacción debe estar de acuerdo con la magnitud del pecado. Y como el ofendido es Dios, la ofensa se torna infinita. Es por ello que el ser humano se ve impedido de satisfacer su ofensa. De ahí la necesidad de que un Dios-hombre pueda dar satisfacción a Dios por el pecado del ser humano. Es así como esta cristología en lugar de ser expresión, se convierte en pura función de la soterología.³³

El problema de esta cristología es que separa la persona y la obra de Cristo de su muerte, convirtiendo la soterología en una reflexión manipuladora de Dios. Con el más serio inconveniente de que Dios Padre queda marginado de la obra redentora, pues pareciera afirmar que la entrega del Hijo sólo puede restaurar al ser humano en la medida en que sea satisfacción a Dios.

Una de las incongruencias de esta cristología es el concepto de pecado, en donde la lesión del orden ontológico de las cosas pasa a la ofensa personal de Dios. Esta interpretación psicologista que pretendía trasladar a Dios rasgos antropomórficos, se enfrenta a la realidad de la identificación que Dios a través de Jesucristo hace de sí, con cada uno de los seres humanos (Mat 25.31 ss). En las palabras de Jesús queda claro que con el daño que hacemos a otros, o que nos hacemos a nosotros mismos, estamos realmente alcanzando a Dios. Entonces una guerra “inútil, innecesaria e ilegal” como la que realizó el gobierno de Bush contra el pueblo de Irak, contra la humanidad y contra el orden ecológico es un pecado directo contra Dios, que no puede nunca justificarse en base al supuesto de “cumplimiento de profecías”.

Esa ambivalencia de la teología de la satisfacción entre el Dios amoroso que está dispuesto a dar a su Hijo Unigénito para satisfacer los pecados de la humanidad y el Dios justiciero de la

³³ Véase: José I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Santander: Editorial Sal Térrea, 8ª. Edición, 1984, p. 479-520.

Gran Tribulación, queda manifiesto en expresiones como la siguiente: “La misericordia de Dios es una demostración robusta, fuerte e inmensa de Su gracia que alcanza a quienes no la merecen y usa cualquier medio necesario para llevarlos a que vuelvan en sí y a la luz gloriosa del cielo”.³⁴ Se entiende entonces como el discurso teológico de Tim LaHaye puede justificar la guerra que libró el gobierno de Bush contra Irak. Y a la vez cómo Bush hizo utilización de ciertos conceptos claves en la teología de los fundamentalistas para justificar el ataque contra los talibanes en Afganistan y contra Irak. Precisamente debido a la ruptura entre la vida y la muerte de Jesús, entre la cristología y la soterología, es que se puede también hacer una ruptura entre el Cristo misericordioso que arrebató a su iglesia para que no sufra los horrores de la Gran Tribulación y el Dios justiciero durante esos terribles siete años se enfrenta a los poderes malignos, al Anticristo, a la bestia y a todos los que blasfeman su nombre.

9. EL DIOS TODOPODEROSO DURANTE LA GRAN TRIBULACIÓN

Para Bush era fácil identificarse con ese Dios Topoderoso en medio de la gran tribulación que él desató en el Medio Oriente. El primer paso se dio inmediatamente después de los terribles atentados del 11 de septiembre contra el World Trade Center y el Pentágono, cuando Bush decía “Dios bendiga a los Estados Unidos” y declaraba a Ben Laden y los talibanes como el demonio mismo que representaban un peligro para la comunidad internacional. Con ese “Dios bendiga a los Estados Unidos” hay una identificación de los Estados Unidos como pueblo de Dios.

³⁴ Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *¿Estamos viviendo los últimos tiempos?*, op.cit. p. 285.

Y el rol mesiánico que asumirán los “Halcones del Pentágono” sería semejante al asumido por el Comando Tribulación en los escritos de Tim LaHaye.

El nombre dado a la nueva operación bélica de Estados Unidos tiene en el fondo la teología de la satisfacción que predomina en los escritos sobre la Gran Tribulación. “Operación Justicia Infinita” remite a la venganza. Si Osama Ben Laden y los talibanes han cometido el terrible pecado de masacrar miles de personas, y destruir los centros de mayor significancia económica, política y militar de los Estados Unidos; y si Osama Ben Laden y los talibanes han ridiculizado a través de todos los medios de comunicación masiva mundial al pueblo bendecido por Dios, entonces se hace necesaria una acción militar que destruya y aplaste por completo a Afganistán. Ante la injusticia de los terroristas y de los no creyentes se hace necesaria la justicia infinita que permita arrasar cualquier indicio de dicha ofensa.

El término “justicia infinita” se une al término apocalíptico tan utilizado por Tim La Haye de “Dios Todopoderoso” en acciones que finalmente desembocaron en la guerra contra Irak. Si escritos como los de LaHaye y Jenkins prepararon el camino para una justificación de la guerra contra Irak, por otro lado Bush también se apropió en sus acciones y decisiones político-militares de la teología de la Gran Tribulación. Es en el contexto de los atentados talibanes contra los Estados Unidos, de las teorías de Samuel Hutchinson, de las predicaciones fundamentalistas de la Gran Tribulación, y de los intereses petroleros y político militares de Europa y Estados Unidos en Medio Oriente, que debemos entender las palabras del presidente Bush en el teatro de Opryland, de Nashville ante las radiodifusoras religiosas: “los terroristas odian el hecho de que ... podamos adorar al Dios Todopoderoso de la manera que nos parezca apropiada.”³⁵

³⁵ Howard Fineman, *Bush y Dios*, Op. Cit., p. 16.

En la impactante y terrible descripción de LaHaye y Jenkins el Dios Topoderoso es capaz de desatar todo el furor para desbistar la ciudad de Babilonia con enormes granizos y terremotos. También en nombre del “Dios Topoderoso” Bush fue capaz de aplastar con su furor Afganistan, envolviéndola en llamas y destrucción. No fue en vano que Bush utilizara el término teológico “eje del mal” para referirse a aquellos países destinados a ser sometidos al imperio de su milicia. En la graduación en West Pint el 1ero. de Junio de 2002 Bush dijo: “Estamos en un conflicto entre el bien y el mal, y Estados Unidos llamará al mal por su nombre”.³⁶ Si en la ficción literaria de LaHaye y Jenkins se recreó la lucha cósmica entre el bien y el mal en la destrucción de la nueva Babilonia, Bush deificándose se apropió de la misma terminología para acrecentar a través de la guerra su dominio sobre el planeta.



Madre e hijo huyendo de los Bombardeos en Irak³⁷

³⁶ Véase: “Portador de la “Buena Nueva”, en: *Newsweek*, op. cit., p. 22.

³⁷ Foto tomada de *Newsweek*, Miami: Ideas Publishing Group, Vol. 8, No. 16, 16 de abril del 2003, p. 16-17.

En la novela de LaHaye y Jenkins, Raimundo Seele, miembro fundador del “Comando Tribulación”, rogaba a Dios que lo nombrará a él como el instrumento para asesinar al anticristo Nicolás Carpatia. Y efectivamente, el Dios Todopoderoso instrumentaliza a Raimundo para infiltrarse disfrazado en el Oriente Medio y así asesinar al Anticristo.³⁸ De igual manera Bush, después de invocar al Dios Todopoderoso, señalaba a Estados Unidos como la nación llamada a llevar el regalo divino de la libertad a “todo el ser humano en el mundo”. Y a pesar de las vigilias, oraciones y protestas de millones de personas en todo el mundo, rogando la no intervención militar de Estados Unidos en Medio Oriente, Bush apoyado por Blair y Aznar y bajo el falso argumento de que Irak poseía armas de destrucción masiva, desató la guerra tecnológica más despiadada que jamás se haya conocido.

En la creación literaria de LaHaye y Jenkins es posible pensar en personas que, siendo dejadas atrás durante el rapto, han reconocido sus pecados y se han “entregado a Cristo” y que, en medio de una trama de intrigas y ocultamientos secretos, se organizan con otros para combatir al Anticristo en la Gran Tribulación. En la vida real de las personas “convertidas” que hoy conducen el destino político, económico y militar de los Estados Unidos, es posible también pensar en personas que se reúnen para orar en la Casa Blanca antes de iniciar los planes y estrategias para incursionar militarmente en el Oriente Medio. Éticamente hablando, no es posible pensar que se pueda hablar en nombre del Dios de la Biblia, para justificar una guerra que de antemano había sido planeada para lograr la dominación total del planeta en manos de los Estados Unidos.

LaHaye y Jenkins, refiriéndose al texto de Apoc. 9.20-21, enumeran los pecados más sobresalientes de la Tribulación: la

³⁸ Véase: Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, *Asesinos. Misión: Jerusalén, blanco: el Anticristo*, Miami: Editorial Unilit, 1999, específicamente pág. 16 y 374-377.

rebelión contra Dios, adoración de demonios, la idolatría, el asesinato, la hechicería, la inmoralidad sexual y el robo. Y los ubican en el contexto social y moral de los Estados Unidos, para llamar a los norteamericanos a una conversión individual con Dios. Aquí se revela una doble moral: mientras se exige una vida espiritual, moral y decente en el contexto de la sociedad norteamericana, en la guerra de la Gran Tribulación se puede justificar las sociedades secretas, el odio y el asesinato.

Según el testimonio de Bush, su “conversión” a Dios le llevó a apartarse de su vida desordenada y de su adhesión al alcohol para lograr salvar así su matrimonio e iniciar una nueva vida. Por esa misma experiencia de fe es que pidió que pastores impusieran sus manos para orar por él en sus luchas políticas por asumir cargos de gran liderazgo político. Sin embargo, en la conducción de la nación más poderosa del planeta, Bush se adhiere a esa misma doble moral: apartándose del Dios de la vida que predicó Jesús de Nazareth, prefirió adorar al dios de la guerra. Su codicia por la riqueza y el poder le ha llevado a conducir una guerra, cuyos asesinatos han quedado elegantemente encubiertos por la tecnología y los medios de comunicación masiva. El robo de las fuentes petroleras le permiten además el dominio geopolítico y militar de Medio Oriente. Y lo peor de todo: su actitud idólatra. Porque, tomando en vano el nombre del Dios Topoderoso de las Santas Escrituras, ha justificado una guerra que ha llevado a la muerte de muchas personas, la destrucción de las condiciones mínimas de vida de un pueblo y el aniquilamiento del ecosistema del jardín creado por Dios.

10. CONCLUSIÓN

En el Apocalipsis encontramos una serie de símbolos que de una y mil maneras quieren llenar de esperanza reivindicativa a una pequeña comunidad seguidora de Jesús, que siente la opresión

del Imperio Romano de su tiempo. Sin embargo, tanto en el fundamentalismo bíblico de LaHaye y Jenkins, como en el discurso de Bush, se utilizaron las mismas imágenes y símbolos para justificar la guerra de los Estados Unidos en el Medio Oriente. Al finalizar la guerra Estados Unidos ha logrado extender su poderío económico, tecnológico y militar en el nuevo orden mundial. En este sentido, podemos hablar de un fundamentalismo que, en nombre de una supuesta fidelidad literal a las Sagradas Escrituras, ha adulterado el mensaje esperanzador y salvífico de Jesucristo, recreado en las Sagradas Escrituras a través de los símbolos y figuras de la literatura apocalíptica.

Las leyes mágicas de la prosperidad

MARTÍN OCAÑA FLORES*

En este ensayo sostenemos que la Teología de la Prosperidad se ha transformado en una Ley de la Prosperidad. En este sentido, se torna en una teología de la ley en contra de la gracia, que es central sobre todo en el Nuevo Testamento. Los y las pobres, las personas excluidas de la historia, si quieren prosperar (hacerse ricos y ricas) tendrán que someterse a las leyes de la prosperidad. Hay dos citas que resumen esta nueva teología de la ley:

Nosotros debemos entender que son las leyes las que gobiernan cada cosa simple que existe. Nada es por accidente. Estas son las leyes del mundo espiritual y las leyes del mundo natural (...)

* Profesor de Biblia y Teología en el Seminario Bautista del Sur de Perú y en el Recinto de Lima, de la UBL.

el mundo espiritual y sus leyes son más poderosas que el mundo físico y sus leyes. Las leyes espirituales hicieron nacer las leyes físicas (...) Es la fuerza de la fe la que hace que las leyes del mundo espiritual funcionen (...) Esta misma regla se verifica en la prosperidad. Allí hay ciertas leyes (...). La fe hace que funcionen.¹

Pablo nos recuerda que existe una ley, la ley de la siembra y la cosecha. Esta ley siempre funciona en proporción directa a lo que tú das; cuanto más des, tanto mayor será la cosecha.²

La primera cita procede de uno de los “maestros de la fe” de Estados Unidos, Kenneth Copeland. La segunda, de un teólogo sueco muy leído en América Latina. En ambos casos se trata de la misma lógica: existen leyes poderosas (leyes espirituales) que controlan el mundo físico, incluso controlan a Dios. Dios, así, es rehén de su propia ley. La fe del creyente hace que funcionen esas leyes. Se trata en el fondo de la manipulación de lo sagrado a favor, en este caso, de la prosperidad material.

1. SER HONESTOS CON LO REAL

Analizar la Teología de la Prosperidad solo es posible a partir de su contexto “religioso” en que se desarrolla: el neopentecostalismo o pentecostalismo mágico en tanto movimiento eclesial como una agrupación institucionalizada. Hoy ya nadie puede sostener que el neopentecostalismo evidencia una religiosidad propia de las capas medias y altas de la sociedad, pues en América Latina el neopentecostalismo está creciendo vertiginosamente entre los y

¹ Kenneth Copeland. *The Laws of Prosperity*, (Tulsa, OK:Harrison House, 1978), pp.18-20.

² Ulf Ekman. *Economía Liberada* (Barcelona: CLIE, 1993),p.115.

las pobres, del campo y la ciudad, las personas excluidas del sistema globalizante. La Teología de la Prosperidad, además, tiene que ser analizada junto con la Teología de la Guerra Espiritual, pues ambas están entrelazadas y difícilmente se las puede separar. ¿Por qué hablamos de “leyes” de la prosperidad? Porque la Teología de la Prosperidad – en sus más variadas expresiones – se ha transformado rápidamente en una ley que cumplir. La “ley de la prosperidad” adquiere las siguientes expresiones: 1) la ley de la siembra y la cosecha; 2) la ley del diezmo y las ofrendas y 3) la ley del ciento por uno. Si los y las fieles cumplen esas leyes se garantiza la prosperidad anhelada, la riqueza material, la “bendición” de Dios.

...no existe en el Perú ni en ninguna parte de América Latina una reflexión teológica que se autodesigne “Teología de la Prosperidad”.

Conviene precisar que no existe en el Perú ni en ninguna parte de América Latina una reflexión teológica que se autodesigne “Teología de la Prosperidad”. En vano se buscarán en librerías libros con ese tipo de título. Ellos prefieren otros más sutiles como *Las cinco dimensiones de la prosperidad* (Juan Capurro), *Dios quiere bendecirte para que seas grande* (David Lozano), *Redimido de la pobreza, la enfermedad y la muerte* (Kenneth Hagin). Igualmente sus expositores tampoco se identifican en esos términos. Pero ¿cómo articula bíblicamente su propuesta la Teología de la Prosperidad? Dejemos hablar a sus exponentes:

Usted da un dólar por amor al evangelio, y ya le pertenecen a usted 100; usted da 10 dólares y a cambio recibe 1000 de regalo; usted da 1000 dólares y a cambio recibe 100,000 (...) Done usted un avión y recibirá cien veces más el valor de ese avión. Regale usted un auto, y obtendrá tantos autos que durante toda su vida no necesitará más. Abreviando, ¡Marcos 10:30 es un excelente negocio.³

³ Gloria Copeland, *God's Will is Prosperity*, (Tulsa, OK: Harrison House, 1978), p.54.

Diga: yo quiero prosperar, ¡fuerte!, diga más fuerte: yo quiero prosperar, aún más fuerte, diga: ahora me declaro próspero. Dígalo bien fuerte: mi país es próspero, las iglesias de mi país, las declaramos prósperas (...) Jesús dijo: “Yo he venido, para darles buenas noticias a los pobres” y la buena noticia para los pobres es prosperidad. (...) Habla en positivo, no hables en negativo. No digas: me duele, cuando sientas el dolor, di: soy sano por las llagas de Jesucristo; cuando te veas sin una moneda en el bolsillo, párate en la mañana di: billetes de 100, vengan del norte y del sur, del este y del oeste, de abajo y de arriba.⁴

2. TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD Y NEOPENTECOSTALISMO

El término “neopentecostal” lo usamos estrictamente por razones teológicas. Aunque tienen diversos énfasis en común con el pentecostalismo clásico (las manifestaciones carismáticas, por ejemplo), sin embargo toman una distancia tan profunda que difícilmente se la podría ubicar en continuidad con ella. Esta distancia tiene que ver con la aceptación de una nueva cosmovisión “tradicional” o “antirracional”, con la producción, consumo, intercambio y venta de bienes simbólicos con funciones religiosas y económicas, y con el rechazo de la Biblia como fuente de autoridad final. ¿Cuáles son las características más sobresalientes de estas agrupaciones neopentecostales? En términos generales, siguiendo a Ari Oro, se puede decir que los neopentecostales: impactan generalmente a los sectores más desfavorecidos, tienen un liderazgo muy vertical, son muy exclusivistas y poco tolerantes, apelan fuertemente a lo emocional, son “electrónicos” (utilizan profusamente los medios de

⁴ Carlos Jiménez. *Hombre Próspero*. (Lima: La Luz (Separata), 1997), pp.1-8.

comunicación masiva), practican la cura divina mediante exorcismos, y se organizan con criterios empresariales.⁵ Fernando Boletto añade que la vida de las personas siempre es interpretada en el clima de la “guerra espiritual”, es decir, de la lucha de Dios con los demonios, los cultos son shows de auditorio y se dan promesas de milagros.⁶ Tal vez tenga razón Leonildo Silveira, refiriéndose a la Iglesia Universal del Reino de Dios, que se trata de un mero teatro y mercado.⁷ Ahora bien, estas características no se pueden aplicar a todas las agrupaciones neopentecostales, ya que cada una de ellas tiene su propia forma de organización y composición social.

En la teología de la liberación se había insistido, sobre todo a partir de las propuestas del economista y filósofo Franz Hinkelammert, que una reflexión teológica pertinente a nuestro contexto debía entrar de lleno a la relación entre economía y teología. Efectivamente si el Dios en quien creemos es el Dios de la vida, entonces “es el Dios de la posibilidad humana concreta de vivir”.⁸ Y la manera concreta de vivir necesariamente atraviesa la dimensión económica, es decir, el ámbito de la producción y la reproducción de los elementos materiales de la vida humana. Esta reflexión entre economía y teología tiene que ver con la satisfacción de las necesidades corporales, especialmente de los y las más pobres. Ciertamente la vida no consiste solamente en tener el pan asegurado, pero sin el pan no existe tampoco posibilidad de vivir. Al Dios que se preocupa, en la tradición bíblica, de

⁵ “Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representacoes do dinheiro no pentecostalismo autónomo brasileiro atual”, en: Revista Eclesiástica Brasileira, 53, Fasc. 210, 1993, pp.301-323.

⁶ “Abordagem bíblica do pentecostamismo”, en Revista de Cultura Teológica, No 16, 1996, pp.53-58.

⁷ Iglesia, Teatro, Mercado (Sao Paulo: Vozes,1999).

⁸ Franz Hinkelammert, Democracia y Totalitarismo (San José: DEI, 1987), p.257.

garantizar la vida a los y las pobres hoy le sucede un Dios, en la propuesta neopentecostal, que dice satisfacer -como observa bien McConnel – los más superfluos caprichos del ser humano.⁹ No solo promete vida (pan) sino que promete “vida en abundancia”, utilizando el lenguaje juánico (Jn 10.10), que significa para ellos riquezas. Sabiéndolo o no, los neopentecostales reinterpretan la propuesta de rescatar la imagen del Dios de la vida (corpórea) tan venido a menos en las teologías tradicionales o conservadoras.

El Dios de los neopentecostales al pretender satisfacer no solo las necesidades, sino los más profundos deseos (autos caros, casas lujosas, viajes de placer, estilo de vida americano), “llena” un vacío en las propuestas teológicas latinoamericanas, pues promete cosas que antes nadie prometió. En la pretensión de ofrecer todo al creyente pobre – y que generalmente no tiene casi nada – está su atractivo. Y estas promesas, sostienen enfáticamente, cubren todo tipo de necesidades y anhelos, además que se cumplen de manera casi inmediata. En este sentido tiene enormes ventajas, digamos, respecto a la Teología de la Liberación. Si ésta ofrecía el bienestar social como fruto del difícil camino de la organización popular y la obtención del poder político, la Teología de la Prosperidad ofrece un camino más fácil: saber manejar el mundo espiritual por medio de la aceptación e invocación de sus leyes mágicas.

...la Teología de la Prosperidad ofrece un camino más fácil: saber manejar el mundo espiritual por medio de la aceptación e invocación de sus leyes mágicas.

Como vimos en líneas anteriores, en el neopentecostalismo de sectores populares basta con apropiarse de ciertos textos bíblicos para “hacer un buen negocio”, o en todo caso basta con pedir a los billetes que aparezcan de manera mágica. En una agrupación neopentecostal del sector medio-alto de Lima se predicaba lo siguiente:

⁹ A Different Gospel. A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement (Massachusetts: Hendrickson, 1988, pp.172-175.

El que ama a Dios y vive en santidad en una estrecha comunión con el Espíritu Santo, está en las mejores condiciones para descubrir tesoros, petróleo, minerales valiosos, emprender negocios, crear industrias, comercio, etc., y prosperar en cualquier actividad.¹⁰

Si en el pentecostalismo clásico la comunión con el Espíritu Santo hacía que el o la creyente hablara en lenguas extrañas o profetice, en el neopentecostalismo el Espíritu es el socio mayor para hacer riquezas.

Esta cita es muy elocuente. El amor a Dios reporta beneficios muy lucrativos. Claro, que no todo viene del cielo, también hay que trabajar si es que se quiere prosperar. ¿Qué hay que hacer específicamente? emprender negocios. ¡La persona cristiana es guiada por el Espíritu Santo en tanto haga negocios lucrativos! No se trata de ética protestante, se trata de magia bajo el ropaje de “comunión con el Espíritu”. Si en el pentecostalismo clásico la comunión con el Espíritu Santo hacía que el o la creyente hablara en lenguas extrañas o profetice, en el neopentecostalismo el Espíritu es el socio mayor para hacer riquezas. Se podría concluir este punto diciendo que la Teología de la Prosperidad pone un énfasis desmedido en la prosperidad económica y la presenta no solo como una perspectiva desde la cual hay que leer o interpretar toda la Biblia, sino que convierte a la prosperidad en el canon para medir la fe y la espiritualidad, tanto a nivel individual como grupal. Así, si algún cristiano o alguna cristiana no es rica sencillamente se debe a que carece de fe o tiene algún pecado oculto, o en todo caso no supo confesar positivamente o hubo alguna duda al momento de pedir la prosperidad. Me parece que la Teología de la Prosperidad es un intento de solucionar tanto una necesidad como una aspiración: la seguridad y la abundancia material. Para ellos recurre de manera mágica a la Biblia, ofreciendo

¹⁰ Juan Capurro. *Las Cinco Dimensiones de la Prosperidad* (Lima: Agua Viva, 1994), p.11.

una salida que es tanto un abandono de la vieja ética protestante (trabajo, consumo frugal, ahorro, inversión) como una mezcla con diversos rituales mágicos (leyes de la prosperidad, fe mágica). Tal vez se explique su enorme acogida en un país y en un continente donde pareciera que la práctica de la ética protestante no garantiza ningún ascenso social y económico.¹¹

3. DE LA GUERRA FRÍA A LA GUERRA ESPIRITUAL

Todos y todas percibimos las diversas mutaciones culturales que vienen ocurriendo en América Latina. La religión no ha escapado a ella. Los diversos cambios han estado en relación directa a diversos factores internos y externos. Habría que incluir entre esos factores al fin de la llamada “guerra fría” que tanto influyó – y hasta orientó en algunas experiencias concretas – por varias décadas las políticas misioneras, los énfasis teológicos en los seminarios y la “casa de brujas” en diversas iglesias. Curiosamente en este contexto de fin de guerra fría se hace evidente la llamada Guerra Espiritual. Parece que los propugnadores de ciertas teologías que provienen del Norte, y se afincan en el Sur, no pueden vivir sin estar en guerra con alguien. Antes la guerra se dirigía contra todos aquellos que tenían preocupaciones sociales – humanas realmente – llamándolos comunistas o teólogos de la liberación, ahora la guerra se extiende a todos aquellos que no aceptan el mercado neoliberal como dogma económico. La Guerra Espiritual más parece una cobertura ideológica para afirmar en nombre de dios (¿Marte?) el actual proceso de globalización que tiene tantas implicancias culturales,

¹¹ Paul Freston. *Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: el futuro de las iglesias históricas en Brasil.*

políticas, económicas y, por supuesto, religiosas. Esta cobertura ha reencantado el mundo, llenándolo de demonios de ruina y miseria, de ataduras y demonios territoriales. Por lo anteriormente dicho, nadie debe sorprenderse de que la Guerra Espiritual domine el panorama eclesial – en sus más variadas expresiones – siempre tan ansioso por ver y experimentar lo sobrenatural y lo mágico.

La Guerra Espiritual más parece una cobertura ideológica para afirmar en nombre de dios (¿NCarte?) el actual proceso de globalización que tiene tantas implicancias culturales, políticas, económicas y, por supuesto, religiosas.

No debe asombrar que los neopentecostales expliquen su crecimiento numérico en términos de “avivamiento del Espíritu”. Dicen que es la Tercera Ola del Espíritu. Es la época en que los cristianos tienen libertad para elegir ser prósperos o no. A todas luces se evidencia la marcada dependencia con Alvin Toffler y Milton Friedman. Es obvio que esta experiencia religiosa la atribuyan al Espíritu Santo, no la van a atribuir a algún otro. Es útil recordar, por otro lado, que existe entre los estudiosos protestantes de la misión una vieja interpretación que equipara todo crecimiento numérico con avivamiento del Espíritu. Por cierto, no siempre hay que hacer caso a esa interpretación. Los avivamientos a lo largo de la historia trajeron cambios profundos y favorables en la sociedad, lo que vemos son sencillamente discursos de prosperidad y magia, ambos a favor de unos pocos y en contra de las mayorías. También están aquellos que creen que los neopentecostales “responden a las necesidades de las masas latinoamericanas”, lo cual explicaría el crecimiento numérico abultado. Puede ser posible que los neopentecostales sí estén respondiendo a cierto tipo de necesidades populares (y de elites políticas a la vez). Habría que preguntarse quiénes crean las necesidades y con qué propósitos. Pero en un contexto social donde lo que predomina son los números y no las personas en sus necesidades vitales, donde los tecnócratas definen la política y

deciden sobre la suerte de los y las pobres, habría que preguntarse con honestidad si en el fondo no están primando los mismos criterios de los tecnócratas – es decir, los números – para definir qué es un avivamiento o no. Nos parece que un verdadero avivamiento del Espíritu debe caracterizarse por un profundo respeto a la Biblia como regla de fe y conducta, por una profunda solidaridad con los y las pobres (etnias marginadas, mujeres, niños de la calle, jóvenes sin presente ni futuro, ancianos, presos inocentes, etc.), y por una lucha por la justicia y la equidad social y económica. Es decir, el avivamiento del Espíritu debe ser crecimiento del Evangelio, crecimiento del reino de la justicia de Dios (Mt 6.33).

4. LAS LEYES Y LA MAGIA DE LA PROSPERIDAD

Los teólogos del mercado dicen que existen leyes universales que garantizan la prosperidad de las naciones en tanto éstas se someten a ellas. Toda nación puede ser próspera (rica) si está dispuesta a pagar el precio: someterse a las leyes del mercado. Peter Berger, Michael Novak y otros amigos suyos lo repiten hasta el cansancio en Estados Unidos. A ellos se les conoce como “el movimiento neoconservador”. Sin embargo, esa “religión neoconservadora”, como la llama José Mardones, tan abiertamente capitalista, tiene un “rostro bíblico”: los “maestros de la fe”. Estos se han encargado de ponerle versículos bíblicos al discurso capitalista neoconservador. ¿El resultado? ¡Teología de la Prosperidad! ¡Que a nadie le vengan con el cuento que Hagin, Copeland, Osteen, Cerullo y Hinn, entre otros y otras, responden a las necesidades de las masas latinoamericanas! Como toda ley, las leyes de la prosperidad siempre se llegan a cumplir. Es inevitable. La “ley de la prosperidad” implica la práctica de la ley de la siembra y la cosecha; la ley del diezmo las ofrendas; la ley del

ciento por uno. La lógica es clara: siembra dinero y cosecharás dinero. ¿Cuanto hay que sembrar? ¿Cómo hay que sembrar? Hay que sembrar generosamente y con fe, sin dudar nada. “Quien siembra 10 dólares que espere 1000 de recompensa” dice Gloria Copeland. Y lo dicen también los neopentecostales criollos. La lógica de la prosperidad es de causa-efecto. Existe tanta deformación bíblica y teológica en estas agrupaciones que incluso interpretan la Ley de Moisés como ley natural. Existe un determinismo medieval que curiosamente atrae a muchos seguidores, aunque no pocos salen decepcionados al no alcanzar la ansiada prosperidad y sanidad prometida por el pastor local (el “ungido” o “apóstol”). Las leyes de la prosperidad, además, dicen tener la intención de volver a los fieles en “banqueros”. Un predicador y empresario costarricense dice así:

Somos los banqueros de Dios. Con nuestro trabajo, nuestra profesión o nuestros negocios estamos extrayendo dinero del mundo para extender el Reino de Dios. (...) La iglesia de Jesús es el negocio de Dios. Es la empresa más grande que hay en este planeta. Es la única en la que realmente vale la pena invertir.¹²

Si en el discurso económico de los neoliberales, los comerciantes ambulantes son “empresarios” (Mario Vargas Llosa), en el discurso neopentecostal las personas pobres mágicamente se convierten en “banqueros”. Pero no en cualquier banquero, sino en uno de Dios, ya que administra las riquezas de la creación. La iglesia, en esa perspectiva, es un gran negocio, una empresa planetaria, una transnacional, una especie de McDonald’s, aunque más noble que ésta, ya que cumple una función espiritual. Como toda empresa rentable, “vale la pena invertir”. ¿Qué es lo que se gana? La respuesta es más

La conclusión doctrinal es que si alguien quiere hacerse rico tiene que invertir en la mejor empresa del mundo: la iglesia.

¹² Yamil Jiménez. *Dios quiere prosperarte*. (San José: Varitec, 1997), p. 55.

que obvia: mucho dinero. La conclusión doctrinal es que si alguien quiere hacerse rico tiene que invertir en la mejor empresa del mundo: la iglesia. En la práctica eso significa sembrar dinero (usualmente a nombre del pastor local) para que “el Señor lo bendiga en abundancia”. Y ya sabemos muy bien quién es el que gana más dinero en esa transacción. Por eso no sorprende que un cantante popular (Ricardo Arjona), oriundo de un país centroamericano con alto porcentaje de “evangélicos” neopentecostales, cantara hace unos años “a Jesús le da asco el pastor que se hace rico con la fe”.

Ese mensaje, el de convertir mágicamente a los y las creyentes en banqueros, tiene implicancias tanto en la conducta como en la ética de los y las fieles neopentecostales. La iglesia que comenzó como una comunidad de pobres, contestatarios al sistema imperante, ahora algunos quieren convertirla en club de banqueros y empresarios. Todos los que entran en ella deben comportarse como tales. Por eso no asombra, como lo hemos comprobado numerosas veces, que los y las fieles pobres de las agrupaciones neopentecostales porten teléfonos celulares en el culto, pensando que de esa manera evidencian prosperidad o status. Sus pastores, en esa misma lógica, más parecen gerentes y ejecutivos de empresas que servidores de los fieles y de la comunidad. Por ellos es que a mí no me cabe ninguna duda que dichas agrupaciones parecen tener más dependencia del espíritu del mercado neoliberal que del Espíritu Santo. Para concluir este punto, enfatizamos que un mundo globalizado requiere una religión con iguales pretensiones. Y la mejor manera de llegar al mundo entero es con promesas de prosperidad material. Eso lo hace el mercado neoliberal y el neopentecostalismo. La Teología de la Prosperidad, pues, evidencia una religiosidad acorde al neoliberalismo en tanto meta, pero también en cuanto a criterios de cómo alcanzar riquezas: cumpliendo las leyes de la prosperidad con mucha fe. Los y las que no alcancen las riquezas será por el pecado propio o carencia de fe. La gracia en esta religión mágica no existe para los y las

pobres, solo leyes que condenan. Utilizando una expresión de Franz Hinkelammert, podemos decir que las leyes de la prosperidad son leyes déspotas, en tanto excluyen a los y las pobres en nombre de una pretendida prosperidad.¹³

5. REALMENTE PROSPERARÁ

Existe una ideología muy en boga que se llama “realismo”. Muy vinculada a ésta se halla el pragmatismo. Esta orienta la política actual y se aplica a todo orden de cosas, incluyendo la vida cotidiana y la religión. Este realismo y pragmatismo dice a las masas “no hay alternativas al presente sistema”. El neoliberalismo económico dice “soy destructor del ser humano y de la naturaleza, ¿y qué? Es el realismo que se torna cínico porque se cree invencible. Y quien tiene el poder y se cree invencible. Y quien tiene el poder y se cree invencible y eterno nunca discute. Impone, obliga, no da cuentas a nadie. ¿Por qué tendría que hacerlo? Ese es el pragmatismo que está en el fondo de la religión mágica neopentecostal. “Tengo plata ¿y qué?”, “tengo mis iglesias llenas, por eso hago lo que quiero”, “mi discurso vende más que el tuyo”, “yo tengo radio y televisión, ¿tu qué tienes?. Ese es el realismo que ha inundado el mundo y el campo religioso peruano y latinoamericano. Mundo y religión que fomentan el individualismo, exacerbando los sentimientos e idolatran el placer y las riquezas. ¿Asombra que una Teología de la Prosperidad tenga tanto éxito entre excluidos y excluidores? Razones le sobra al sociólogo Oscar Amat y León cuando afirma que el neopentecostalismo es fundamentalmente una expresión religiosa que articula un pensamiento y una práctica que se adapta a las demandas de la sociedad

*Mundo y religión
que fomentan el
individualismo,
exacerbando los
sentimientos e
idolatan el placer
y las riquezas.*

¹³ Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto* (San José: DEI, 1998), p.74.

Las mayorías tienen que pasar el resto de sus vidas escuchando exhortaciones a que siembren dinero de la manera adecuada, a que se sometan a las leyes de la prosperidad y a que tengan fe.

postmoderna, periférica y subdesarrollada en este caso.¹⁴ Por eso la religión que ha de permanecer vigente en el siglo XXI es de corte individualista, alejada de cualquier referencia a la dimensión estructural o el cambio social; fomentando los valores de la competencia, la prosperidad material y la dimensión ultramundana del Evangelio.

Es evidente que algunos expositores de la Teología de la Prosperidad son ricos porque hicieron dinero en sus empresas y luego justificaron su práctica económica (empresarial) con la Biblia, sin hacerse demasiadas preguntas sobre la propiedad y distribución de los bienes. Es cierto que también están aquellos predicadores que llegaron pobres a ciertas agrupaciones y salieron con mucho dinero, luego de esquilar a los fieles dejándolos en la bancarrota. Se podrían poner muchos ejemplos de ello. En ambos casos la riqueza no se dirige a todos, sino a unos pocos: los que supieron hacer dinero. La prosperidad no les llegó como fruto de la organización social, de los cambios estructurales o de la lucha popular. Y es que la Teología de la Prosperidad, nos parece, es otro sendero para obtener riquezas. Claro, solo unos pocos lo logran. Las mayorías tienen que pasar el resto de sus vidas escuchando exhortaciones a que siembren dinero de la manera adecuada, a que se sometan a las leyes de la prosperidad y a que tengan fe. En la práctica, a las mayorías pobres y excluidas de todo beneficio económico del sistema, la Teología de la Prosperidad, nos parece, es otro sendero para obtener riquezas. Claro, solo unos pocos lo logran. Las mayorías tienen que pasar el resto de sus vidas escuchando exhortaciones a que siembren dinero de la manera adecuada, a que se sometan a las leyes de la

¹⁴ “Entre el carisma y la postmodernidad”, en *Caminos* No. 57, 1997, p.11.

prosperidad y a que tengan fe. En la práctica, a las mayorías pobres y excluidas de todo beneficio económico del sistema, la Teología de la Prosperidad nunca les garantiza riquezas, a lo mucho sobrevivencia. Tienen que aprender a sobrevivir en medio de demonios que los atan y de pastores que les exigen más de la décima parte de sus ingresos. Tienen que aprender a tener una fe mágica en las leyes de la prosperidad y no fe en Dios que realmente quiere vida plena para todos los seres humanos. Oneide Bobsin, refiriéndose a la experiencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios, en el Brasil, concluye que la Teología de la Prosperidad es, en el fondo, una estrategia de sobrevivencia, nada más. Estrategia, por cierto, en “que la magia tomó el lugar de la ética del trabajo”.¹⁵ Y quien tiene una fe mágica no necesita soñar con alternativas políticas al actual modelo, ni involucrarse en la construcción de una nueva sociedad buscando el bienestar colectivo.

¹⁵ “Teología da prosperidade ou estratégia de sobrevivência” en *Estudos Teológicos* No.1, Año 35, 1995, p.34

“De encrucijadas y jardines: en búsqueda de nuevos lugares teológicos”

SILVIA REGINA DE LIMA SILVA*

La historia de la teología en América Latina evidencia cómo la teología puede ser un espacio de negación o de afirmación del sujeto. Buscamos en la reflexión bíblico-teológica latinoamericana un lugar desde donde sea posible elaborar una teología que afirme el sujeto, supere las tentaciones del fundamentalismo y se abra al encuentro y diálogo intercultural. Para eso, recogemos elementos de las teologías negras y feministas en América Latina una vez que estos han sido espacios que plantean de alguna manera la superación del fundamentalismo y etnocentrismo filosófico y teológico.

* Silvia Regina de Lima es profesora en la UBL e investigadora del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Tal esfuerzo supone salir de espacios conocidos de la producción teológica y recorrer otros caminos, veredas, atajos que no han sido tan trillados. Es tantear en la penumbra, apostar en lo no totalmente seguro, desconfiar de los absolutos, creer en los procesos, alegrar y celebrar lo provisional-posible. Es dar una palabra temporal y parcial que se suma a muchas otras y no caer en la trampa de la verdad absoluta. En otras palabras, es buscar otro lugar y otra comprensión para la misma teología. Es pensar y hacer teología desde la encrucijada.

1. ENCRUCIJADA COMO LUGAR TEOLÓGICO

La encrucijada, en la tradición yoruba, es un lugar de acumulo de fuerza, lugar de encuentro, lugar de envío de mensajes. Las ofrendas, en esta tradición negra, se ponen en las encrucijadas, porque desde allí siguen para su destino. Es en ese lugar donde se pide que se nos abran los caminos y donde también se agradan a aquellos que tradicionalmente entendemos como los que manejan con las fuerzas del bien y del mal.

En los pueblos, la encrucijada, las esquinas, las plazas son lugares de encuentro. En mi ciudad, por ejemplo, hay una famosa esquina, “la esquina del pecado”, que recibe este nombre porque allí todos se encuentran para hablar de todo y de todos y todas. Los jubilados, los muchachos que salen del colegio, los políticos, los vendedores de lotería y las mujeres que no temen la lengua ajena. Quisiera pensar la teología desde ese lugar de encuentro con la vida cotidiana. Pensar y entender la cotidianidad con el corazón de Dios. Mirar la vida buscando en ella las huellas de Dios. Percibir en la vida lo que es negación de Dios -que es la negación de la vida misma- denunciarlo, transformarlo.

Para eso, hay que considerar dos dimensiones importantes. La primera es el dinamismo propio de la vida. La vida es dinámica y eso hace con que la pertinencia del pensamiento teológico esté en su dinamismo y capacidad de dialogar con diferentes realidades. Por esa razón hablamos de teología desde las encrucijadas, los lugares de encuentro y diálogo. La teología recoge también la memoria, las historias de revelación de Dios en medio de su pueblo, diríamos más, la historia de los pueblos de Dios, con sus diferentes culturas, expresiones religiosas, credos. Cotidianidad e historia, desafíos presentes y tradición, son tensiones permanente que constituyen la dinámica interna del quehacer teológico.

Los nuevos espacios teológicos desafía a la reflexión bíblica a buscar una teología bíblica alternativa. Esta aparece, según Jorge Pixley, como complemento y corrección de la teología bíblica dominante. Es una teología que pone la vida en primer lugar, antes que las instituciones y las leyes. Esta teología ve a Dios como fuente de novedad y libertad. Sin esta teología alternativa, el sujeto pierde toda posibilidad de actuar propio, que es lo específico de la vida humana.¹

Considerando lo citado anteriormente, la teología asume algunos retos que comentamos a seguir.

2. DESAFÍOS DESDE LA ENCRUCIJADA:

COTIDIANIDAD - Una teología preocupada con la vida recupera el valor de la cotidianidad, que surge como lugar teológico y

¹ Jorge Pixley. "Teología Bíblica Alternativa permanentemente necesaria". Texto presentado en el IV Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos. DEI, San Jose, 5-9 de diciembre de 2002.

categoría hermenéutica. La teología es un lugar desde donde leo, interpreto y actúo en la vida. Para que la teología asuma la cotidianidad como lugar teológico es importante que ella no sea un lugar de afirmación de la verdad sino un lugar donde se pregunta por el sentido, el/los significado/s de la vida. El fundamentalismo busca el sentido en sí mismo. La teología abierta al diálogo no niega el sentido que trae en sí, pero es capaz de dialogar con el significado que es, que trae el otro y la otra. En el diálogo entre los diferentes significados se puede afirmar el sujeto, con derecho de ser en la diferencia. Si la teología es un lugar de recuperación del sentido, es también un espacio para la manifestación de la subjetividad, ya no entendida en oposición a la construcción del conocimiento sino como parte del mismo. En la filosofía y teología feminista se habla de la subjetividad situada, o sea, el lugar desde donde construyo el saber e interpreto la realidad. Esta subjetividad situada tiene sus raíces en la cotidianidad, en los gritos y necesidades que surgen desde la vida misma.

La cotidianidad aparece como posibilidad de construcción de nuevas relaciones que afirman la dignidad y la vida humana de mujeres y hombres. La cotidianidad es el lugar desde donde se puede romper (o reforzar!) con los padrones culturales impuestos y aceptados. Esta vida concreta, con sus contradicciones, es lugar de manifestación de Dios. Es también el lugar que nos une para hablar de Dios, de su acción en la vida, pero también de sus silencios y abandonos. De este modo, lo cotidiano no es solamente tema teológico - es lugar donde se hace la teología. La teología en lo cotidiano se transforma en una forma de ser, de estar en el mundo. Es por lo tanto un lugar hermenéutico.

CUERPO – PARADIGMA DE INCLUSIÓN Y DE UN SABER CONTEXTUALIZADO - Admitir la subjetividad como parte de la producción del conocimiento es recuperar el lugar del cuerpo, femenino y masculino, de niñas y ancianos en el quehacer teológico. Esa afirmación desenmascara la falacia del saber neu-

tral desencarnado, sin cuerpo y que por eso se dice “universal”. Un conocimiento que supuestamente no tiene rostro, que es de todos y para todos fácilmente es expresión del pensamiento hegemónico, de un grupo dominante. Por esta razón creemos que dar nombre, reconocer el cuerpo, el color, de quienes hablan es una forma de superar ciertos fundamentalismos teológicos y apostar en la construcción de una teología contextual, abierta al diálogo y que posibilite las relaciones interculturales. En la Teología Feminista Latinoamericana y en la Teología Negra, el cuerpo además de categoría hermenéutica y epistemológica, está presente de otras maneras. Está en forma de grito del sujeto frente a la violencia que lo niega y mata. Cuerpo como grito también de aquellos que no pudieron gritar, que tuvieron sus voces silenciadas por las fuerzas del poder. Son grito, por justicia y dignidad que siguen presentes y encarnados en nuestros gritos. Cuerpo como grito, pero también cuerpo como lugar de gozo y alegría. Una teología que se vuelve hacia la vida cotidiana, reconoce el derecho a la felicidad, al disfrutar y compartir la vida con los y las demás. Se recupera la celebración y la fiesta como lugar trascendente de ruptura con la rutina y anticipación del Reino. Son momentos de gracia, donde tocamos con la punta de los dedos las delicias de la vida plena.

RELACIONALIDAD Y TERNURA – La encrucijada recupera la importancia de la alteridad y de la relacionalidad. Se valora el afecto como parte de la vida humana. Se lanza el desafío y el derecho de mujeres y hombres a la ternura. La ternura se presenta como manifestación de la fraternidad y de la sororidad entre humanas y humanos, pero también como expresión del afecto y de la amistad de Dios para con la humanidad. Frente a un tejido social en proceso de tan acelerada destrucción como se percibe en la actualidad, es tarea urgente de la teología unirse a los y las que buscan rehacer las relaciones, rescatar valores de respeto, cariño y convivencia. Significa buscar un rostro de Dios ya no violento y conquistador, sino un Dios-Amiga/o que sustenta y

acompaña,² partidario de las excluidas, amigo de los pobres. La vida así adquiere otro sabor porque somos capaces de salir del aislamiento e ir al encuentro del otro y desde allí pensar-experimentar a Dios.

REENCUENTRO CON LA VIDA DE LA NATURALEZA – En la encrucijada descubrimos que no somos los únicos, las únicas. Nos encontramos con lo diferente, pero también nos descubrimos como parte de un todo que va más allá de la relación interhumana y se desborda hacia la relación con la naturaleza y todo el universo. Es descubrirse parte del universo, del mundo creado. Esa cosmovisión y sensación nos integrada a la energía vital de la naturaleza. La dimensión holística de la teología ha sido enfocada especialmente en el ecofeminismo,³ expresión teológica desarrollada en los últimos años en América Latina. El ecofeminismo no inaugura un pensamiento inédito en el Continente sino que se encuentra con otras teologías, como las teologías ancestrales indígena, afrolatinoamericana y la teología campesina, que tienen en la creación un principio donde reposa su pensar teológico. Uno de los fundamentos de estas teologías es la interdependencia que consiste en “acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplia.⁴ Una de las consecuencias de esta consciencia de interdependencia es la ética de la responsabilidad y del cuidado. El universo es nuestra casa, casa de todos y todas. Nuestra casa común se encuentra

² Sallie McFague. *Modelos de Dios - Teología para una era ecológica y nuclear* (Santander: Sal Terrae, 1987), pp.259-299.

³ Ver: Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas, ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Montevideo: Doble Clic Soluciones editoriales, 1998).

⁴ Idem, p.88.

amenazada. Los intereses y la ambición de algunos, bajo la complicidad de todos, ponen en peligro la vida del planeta. Es parte de la ética del cuidado velar por las condiciones de vida con dignidad humana, por el respeto a la naturaleza y un desarrollo sostenible que posibilite la relación armónica entre los seres creados. Esta se expresa también a través de una espiritualidad que manifiesta esta relación íntima de los humanos y las hermanas, y con el universo y con Dios. No solamente estamos en el mundo como un ser más creado, no vemos el universo desde afuera... somos parte orgánica de la creación. Somos de tierra, hechos de tierra, color de la tierra. La tierra es origen y destino. Somos estrellas, la traemos en los ojos, somos agua, "somos simplemente cósmicos, terrícolas, seres del cosmos y de la tierra, que necesitamos unos de otros y solo existimos sobre la base de una existencia común y sobre la base de la interdependencia de nuestras diferencias".⁵

TEOLOGÍA PLURAL – Somos un continente diverso y esa diversidad se expresa en una Teología plural. Este nuevo espacio de encuentro y diálogo teológico, ha posibilitado el reconocimiento de las diferencias étnico culturales en América Latina y el Caribe, pero también diferencias de género y generacional. Dentro de esta diversidad podemos destacar la producción teológica de mujeres,⁶ de negros y negras, indígenas, campesinos y otros. Llegamos a la reflexión teológica añadiendo nuevas preguntas y preocupaciones que significan un enriquecimiento de la producción teológica latinoamericana, abren la teología a paradigmas más amplios, menos excluyente, más dialógicos menos fundamentalistas. El diálogo interreligioso nos desafía no solo a recuperar el pasado como también a asumir de forma solidaria las

⁵ I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid: San Pablo, 1995, p.139.

⁶ Se dispone de amplia bibliografía acerca del tema tanto en teología como también en hermenéutica bíblica.

luchas del presente. Es en la encrucijada donde se forjan alianzas entre los y las excluidos y excluidas religiosa y socialmente. Por eso, una de las finalidades del diálogo es la defensa de la vida amenazada. “El imperativo de la afirmación de la vida constituye hoy ciertamente, el más importante desafío a ser enfrentado por las religiones, que están convocadas a despertar el movimiento de vida que difunde el aliento vital y levanta lo que está a punto de morir.”⁷

FIDELIDAD DE DIOS EN EL CUIDADO DE LA VIDA DE LOS POBRES –
La globalización neoliberal, con su promesa de bienestar para todos es en realidad, un sistema que destruye la vida, causa la muerte de seres humanos y de la naturaleza.⁸ Presenciamos una situación de creciente exclusión. La condiciones mínimas de vida con dignidad son negadas a las personas y las economías nacionales totalmente entregues y dependientes de los intereses transnacionales. En la encrucijada se entrecruzan diferentes categorías de exclusión: raza, género, generación, capacidades funcionales, opción sexual. Y desde el punto de vista económico pareciera que más que encrucijada, nos encontramos en un callejón sin salida. La sensación es de impotencia. Por un lado la lucha por supervivencia no deja espacio para pensar y buscar alternativas. Por otra parte esta es la fuerza que impulsa a los pobres a moverse e inventar posibilidades de vida. La teología es una palabra de afirmación del amor solidario de Dios para con los y las pobres. Ya no un Dios que nos sustituye a los humanos y las humanas, que decide por ellos y ellas, sino un Dios que nos devuelve la dignidad, que nos da la palabra, la posibilidad y responsabilidad frente las decisiones, que apunta hacia la trascendencia no como

⁷ Teixeira, Faustino. *Desafíos del diálogo interreligiosos*, en: Alternativas – “En vistas al tercer milenio”. Managua: Editorial Lascasiana, 1998, p. 99

⁸ Ulrich Duchrow y Franz J. Hinkelammert. *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI, 2003. p.245.

escape de la responsabilidad histórica, sino como reserva de sentido que nos lleva a caminar siempre más adelante, sin tener cerrado los horizontes y sin creer que los fetiches del sistema tienen la última palabra. Ese es el Dios que escucha el grito aún que muchas veces pareciera silenciar frente ellos... No es fuerza que actúa desde afuera, es energía transformadora que sale desde adentro.

3. DE VUELTA AL JARDÍN

La encrucijada es también lugar de paso y nos puede conducir a diferentes y hermosos caminos. Paisajes bellos, olores distintos... Teología también tiene olor. Pienso que a veces nos hace falta la teología con olor a tierra mojada, “que sabe” a lechuga fresca, con sensación de baño recién tomado. Cuando pienso así la teología, recuerdo un texto bíblico, de esas joyas preciosas que ha sido fuente de mucha inspiración y que hoy nos sigue llenando de alegría y esperanza. Se trata del encuentro de María Magdalena con el Resucitado (Juan 20.1-18). En el espacio de esta reflexión, me limitaré a recuperar algunos aspectos simbólicos presentes en el texto.

El relato⁹ (Jn.20.1-23) es posiblemente una combinación de diversos materiales relacionados con la resurrección de Jesús. Son por lo menos tres narraciones diferentes: dos narraciones de visita al sepulcro y una cristofanía a María Magdalena .

En la primera parte del texto (20.1-10) encontramos la visita de María Magdalena al sepulcro, en el primer día después del sábado, “muy temprano”, “cuando todavía estaba oscuro”. El texto sigue con la corrida de Pedro y el Discípulo Amado al

⁹ Los relatos de resurrección son un género literario. Lo que nos interesa es recuperar los aspectos simbólicos presentes en el texto.

sepulcro... sudario, lienzos tumbados... evidencia suficiente de que ya no estaba el Señor. “Vieron, creyeron” y volvieron a su casa (v.10), “se fueron pues de nuevo a lo suyo” podría ser una traducción más literal. Su experiencia termina con ver las envolturas y el sudario dentro del sepulcro donde había estado Jesús.

María Magdalena, pensamos, estaba de pie, junto al sepulcro, afuera, llorando (v.11). ¿Qué hace esa mujer allí? ¿No había suficiente evidencia de que el hombre que buscaba ya no está? María vamos... María, ¿qué esperas? María, loca María, terca María no se va con nosotros. Mujer terca. Todo ya está dicho. ¿No comprendes ¿Qué esperas?

Mientras lloraba se inclinó para mirar dentro del sepulcro. El texto presenta 16 verbos que indican acción directa de María Magdalena. Varias de esas acciones son simultáneas. Mientras llora, se inclina y mira...(v.12), o muy seguidas “habiendo dicho esas cosas, se volvió para tras” (v.14), volviéndose, dijo (v.16). María llora y espera. Una espera activa. Espera y acción llenas de lágrimas y de amor.

La cercanía a los días de la prisión, crucifixión y muerte de Jesús, hacía presente una atmósfera de amenaza y peligro para todos y todas que se identificase con el Nazareno crucificado. Pero a esta mujer, parece no le importar lo que le pudiera suceder.

Al mirar dentro del sepulcro, María Magdalena no ve lo que vieron los discípulos. Juan incluso utiliza verbos distintos para describir el ver de los discípulos y el ver de María Magdalena. Ella ve a dos ángeles vestidos de blanco. Ve y escucha a los ángeles, habla con ellos. No tiene miedo... El texto en ninguno momento habla de miedo, como en los relatos de Marcos, Mateo y Lucas. Aquí, Ángeles y humana, cielo, tierra, naturaleza... todo se convierte en un lindo jardín, donde la naturaleza y los ángeles serán los únicos testigos de un especial encuentro de amor.

Mujer insistente. Las que pasan por el camino del dolor profundo por una ausencia, las que decididamente permanecen, las que no se conforman con las primeras evidencias, las que tercamente permanecen reciben la revelación del Resucitado y disfrutan de su presencia. Él está allí, tan cerca de ella. “Jesús le dice: María”. Con escuchar su nombre, fue lo suficiente para traer en la memoria y en el corazón los sentimientos, los encuentros pasados, los gestos, la gratitud y el amor. El allí estuvo, desde un principio. Presencia-ausencia, presencia escondida, ahora revelada. ¿Qué Jesús es este que no se percibe de inmediato su manifestación? El Resucitado es así... ahora se “esconde” en el cuerpo de Jardinero (Jn.20.15), como Peregrino (Lc.24.15), como el Amigo que prepara el desayuno para sus compañeros (Jn.21.9-14) Jesús Resucitado, continuidad y transformación. “María”...Maestro...Cuerpo resucitado, que para que se reconozca es necesario tener oídos de discípula. En el encuentro dos preguntas: ¿por qué lloras? (20.13) y “a quién buscas? (20.15) La segunda pregunta es semejante a la que Él había hecho a los primeros discípulos “¿qué buscan? (Jn.1.38). “Y la respuesta de María Magdalena, “mi querido Rabi” denota aquel amor primero de la discípula que ama sin medidas.

Si el texto es rico en movimientos, en acción, lo es también en la utilización de los sentidos. Estar de pie, ojos llorosos y abiertos, boca que pregunta, busca, cuestiona, interpela, oídos atentos, corazón cálido y ahora manos y brazos... abrazos sin fin... la experiencia del resucitado pasa por el cuerpo entero.

Es tiempo de despedidas...El no podía irse sin verla. Ya estaba a camino del Padre, pero antes era necesario venir a secar las lágrimas de la que llora... llora porque ama, y de todas las que lloran... Aquellas que lloran por el cuerpo de sus seres desaparecidos, de las que con su llanto denuncian los poderes de muerte y insisten en permanecer de pie, afuera de los sepulcros. Presencia denuncia, presencia anunciadora de que hay algo más que esperar.

Pero él regresa para algo más; para enviarla a fundar la comunidad a formar la familia de los seguidores y las seguidoras de Jesús. El discipulado ya no consiste de ir, ver y seguir a Jesús (Jn.1.38-39), sino de “permanecer de pie”, firmes, de ir y formar la familia, o sea comunidad de hermanas y hermanos que con coraje asumen la misión del Maestro. “ Vuelvo a mi Padre que es Padre de ustedes, mi Dios que es Dios de ustedes (20.17).” Comunidades que creen en la vida y luchan por ella. Esta es la comunidad de las hermanas y los hermanos de Jesús.

María Magdalena fue y les dio la noticia. El texto no habla de alegría, como menciona Mateo (Mt.28.8). Pero no necesita decirlo. Podemos imaginar el brillo de los ojos de esa mujer y su prontitud en contarles lo que le había sucedido. El mandato se cumplió. La prueba es la vida de la iglesia, de las comunidades cristianas. Somos hijas de la espera, de la vida. Esta es la razón de nuestra esperanza. La comunidad cristiana nace de un anuncio apasionado, el anuncio del Resucitado. Nace del llanto, pero también de la alegría del encuentro de las que tercamente esperan. Comunidad que nace de la sonrisa de la que no se cansó de buscar. Somos hijas de la vida, que locamente creen en lo imposible. Por eso las cristianas y los cristianos seguimos adelante cuando todos dicen que ya no hay camino. Somos capaces (o deberíamos ser) de encontrar señales de vida, y seguir buscando, construyendo desde los escombros dejados por los que siembran la muerte. Nos unimos a todas y todos que creen, que esperan de pie, listas y listos para transformar sueños en realidades.

En el mundo actual, aún que vivamos momentos de llanto, de dolor, de silencio.... esperamos. Espera persistente y activa que nos posibilita experimentar y construir pequeñas señales de resurrección. Insistimos en buscar y dar testimonio de que los sueños no lo lograron matar. Lloramos y miramos, decimos y volvemos a ver, hay que estar atentas y atentos para no dejar pasar desapercibido la presencia de Aquel que viene a secarnos

las lágrimas y unirnos en comunidad. No es una comunidad cualquiera, es la comunidad que se une y reúne para dar continuidad al proyecto de Jesús. Es comunidad que renace y que hace ya realidad el nuevo cielo y la nueva tierra; comunidad reconciliada, de mujeres y hombres de cuerpos resucitados, que asumen la esperanza como tarea, que transforma los sueños en realidad.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos recorrido caminos conocidos y algunos quizá nuevos. En estos, buscamos una teología que fortalezca la fe, que reavive en nuestros corazones la ternura y el afecto como valores profundamente humanos, humano-divino. Una teología que no tenga la pretensión de decir todo lo que Dios no es y todo lo que sí es Dios, como si eso fuera posible. En la encrucijada encontramos una teología que comprende que el cuidado, la responsabilidad mutua una otra palabra para la salvación. Nos cuidamos mutuamente, nos salvamos mutuamente... protegemos a las y los que tienen su vida más amenazada. Se trata igualmente de una teología que mantiene el sentido del humor, con lugar para el lúdico, para la celebración y la fiesta.

En tiempos de tantas turbulencias, donde ya no se habla de cambio de paradigma sino de pérdida de los paradigmas, donde crece la tentación de imposición de la verdad, se multiplican los grupos fundamentalistas, es desafío de las teologías aprender a escuchar, guardar un lugar para el silencio, saber hacer reverencia frente el misterio... misterio que es la vida, misterio que es Dios. Es tiempo de permanecer, de pie, tiempo de espera... espera activa, que cree, que sabe en quien espera. Afuera de sepulcros, junto a los excluidos.... lugares teológicos donde vivimos nuestro ... tiempo de espera.

Reseña bibliográfica

LOS BANQUEROS DE DIOS UNA INMERSIÓN EN LA LLAMADA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

LEOPOLDO CERVANTES-ORTIZ

Martín Ocaña Flores, *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*. Lima, Ediciones Puma, 2002.

I

Cinco son, a mi entender, las virtudes de este libro: la observación aguda de la fenomenología religiosa de lo que se conoce, a falta de un mejor término, como *neopentecostalismo*; una enorme sensibilidad pastoral, preocupada por entrar en diálogo con las nuevas perspectivas presentes en el campo religioso latinoamericano; un enfoque claramente ubicado dentro de los avances más recientes de la teología latinoamericana, encaminado a no descalificar *a priori*, los comportamientos colectivos; una indagación metodológicamente rigurosa que respeta las fuentes y las expone lo más objetivamente posible; y, por último, una

elaboración pertinente y actualizada para atender las necesidades de aquellos a quienes se dirige.

Hacía falta que alguien, preocupado por las graduales modificaciones de las mentalidades evangélicas o protestantes latinoamericanas, y con una sólida formación teológica y en el campo de la investigación en ciencias sociales, acometiera un estudio serio de la llamada *teología de la prosperidad*. A los acercamientos dispersos, incompletos y poco difundidos, además de la divulgación indiscriminada de sus contenidos, prácticas y tendencias, le sigue ahora una auténtica inmersión en el mundo pentecostal y neopentecostal, así como en su literatura, que desmenuza minuciosamente sus resortes pretendidamente bíblicos y teológicos, así como sus lazos ideológicos con las corrientes dominantes en el ambiente sociopolítico y económico. Martín Ocaña Flores, su autor, es un profesor y pastor peruano que ha dedicado largas horas de análisis a este fenómeno, el cual aun cuando está muy vivo en el medio evangélico del continente, nunca se ha presentado como una teología más. Habiéndole dedicado previamente al asunto una tesis de maestría que estudiaba la situación en su país, Ocaña traza con este libro líneas de comprensión que muy bien pueden extrapolarse a los demás países latinoamericanos.

Es de admirarse, celebrarse y agradecerse el tiempo dedicado a rastrear la enorme bibliohemerografía sobre este tema. Habitualmente, este tipo de literatura es visto con desdén por los seminarios o instituciones de educación teológica, dada su cantidad, y la facilidad con que una lectura más o menos crítica la condena al olvido. La clasificación del material, y sobre todo, su sistematización hacen de este libro un auténtico manual de acercamiento para la plena comprensión del fenómeno analizado. Si a todo ello se le agrega el lenguaje tan sencillo con que está presentado, la combinación de semejante esfuerzo investigativo con el interés de difundir los resultados del estudio hacen que la obra pueda llegar perfectamente

a sus destinatarios originales: miembros de cualquier iglesia o comunidad atentos al desarrollo histórico de las nuevas formas de misión cristiana en América Latina.

II

El contenido del libro sigue un plan muy bien trazado para alcanzar sus objetivos. El primer capítulo, dividido en seis preguntas fundamentales, lleva a cabo un acercamiento a todo lo que se dice sobre la *teología de la prosperidad*, desde la duda básica sobre si esta corriente representa una auténtica teología bíblica hasta la que expresa preocupación sobre la búsqueda de lucro y sobrevivencia personal, pasando por algunas observaciones sobre su carácter fundamentalista y sus relaciones con el pentecostalismo clásico y con la piedad popular evangélica. Al tratar este último asunto, Ocaña esboza una crítica sobre la confesión positiva, es decir, la búsqueda verbal, casi mágica, del bienestar económico que, en labios de los creyentes, constituye una verdadera invocación de dicho bienestar. Señala:

Hay muchos predicadores que enseñan que podemos tener lo que confesamos, pues la palabra tiene poder creador. Todo problema, y su superación, radica en saber desarrollar el poder de la mente y de la palabra (O. Bobsin). En toda América Latina se predica que debemos confesar grandes casas con piscina, autos de lujo, joyas, vestidos caros, riquezas materiales, trabajos lucrativos, para que Dios usando nuestra fe y nuestra palabra creadora nos otorgue tales favores. Es bastante claro que este tipo de confesión positiva (o confesión creativa para algunos) rompe con el protestantismo y con el pentecostalismo clásico en lo que a alcanzar bendiciones se refiere. Su dependencia de las técnicas de poder mental y del poder de la palabra, de los estadounidenses William Kenyon, Norman Vincent Peale y Napoleón Hill, no se ajusta al imperativo protestante del trabajo como medio de realización humana. (p. 28)

La palabra creadora, así, ya no procede de la divinidad, sino de los creyentes, terrenalizando el espacio sagrado de tal forma que la expresión verbal se constituye en la fuente predominante de poder. La magia y la religión, transfiguradas en estos tiempos posmodernos, se introducen a los ámbitos explícitos de la política y la economía como abanderados simbólicos del libre mercado y la globalización como fenómenos que no pueden detenerse y se comen todo. Eclesialmente, la crítica a este discurso es atajada por sus voceros y practicantes con la dramática pregunta: Nosotros les *ofrecemos* prosperidad y sanidad; ustedes, ¿qué ofrecen? (p. 36, subrayado original). El utilitarismo y el pragmatismo pretenden anular de antemano, con sus *ofertas irresistibles*, cualquier posibilidad de debate o diálogo, dado el triunfalismo galopante con que muchas comunidades asumen esta experiencia, caracterizada por la superficialidad con que se vive la militancia eclesial, puesto que siempre habrá alguna agrupación o predicador con mejores ofertas.

El segundo y tercer capítulos, exponen el trasfondo teológico y hermenéutico de esta corriente de pensamiento. Un buen esquema de análisis de las transformaciones del campo religioso latinoamericano es el que advierte cómo el actual *boom* de lo sagrado fue precedido por un proceso *aditivo, sustitutivo y de síntesis* en relación con el contacto entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en contacto (pp. 43-44), esto es, de los conquistadores españoles y de los pueblos autóctonos. Éste es, en suma, el contexto mayor de la *teología de la prosperidad* al que hay que agregar el surgimiento de nuevos discursos como el de la *guerra espiritual*, la *unción de ciudades* o la *ley de siembra y cosecha*, entre otros, todos ligados al expansionismo del capital transnacional, perspectiva que se confirma al hacerse una pregunta crucial sobre la naturaleza de los movimientos neopentecostales: ¿Son realmente comunidades eclesiales o más bien empresas? (p. 50). Aquí es donde hay que notar la manera sobresaliente en que

Ocaña consultó materiales producidos en Brasil, ese inmenso continente que incuba las más variadas formas de religiosidad, pero donde no deja de haber, por lo mismo, un buen número de analistas y observadores.

El desarrollo del neopentecostalismo peruano es resumido por Ocaña en tres etapas: el proto-neopentecostalismo, su establecimiento en el protestantismo y la institucionalización y hegemonía (p. 59). Como tal, representaría, según sus defensores, una nueva época en la historia del cristianismo, pues allí entrarían todas las iglesias y movimientos bautizados con el Espíritu Santo, con lo que se inauguraría algo así como un *posdenominacionalismo* (p. 62), lo cual le suena a gloria a todo aquel que huye de los nombres y tradiciones. Además, este ecumenismo pretende superar las diferencias doctrinales o teológicas mediante un voluntarismo ideológicamente de derecha, claramente al servicio del neoliberalismo económico en boga. Por ello, los énfasis teológicos fundamentales del neopentecostalismo son la *guerra espiritual* y la *teología de la prosperidad*, aderezados con la *confesión positiva* y la *restauración de las alabanzas*, cómo métodos que expresan y vehiculan ambos énfasis.

Sobre la *guerra espiritual*, se trata de la reinstalación de un modelo de lucha espiritual y simbólica que pretende leer, unívocamente, los textos bíblicos desde la experiencia norteamericana de expansión y dominio de los mercados internacionales (p. 65). Si no, ¿cómo entender que sus promotores lanzan estas campañas bélicas precisamente en los espacios urbanos donde la evangelización no ha penetrado, esto es, donde el capital transnacional no se ha adueñado del mercado? La resistencia de las formas económicas tradicionales es vista como una cerrazón doble: hacia el evangelio de Jesucristo o, mejor dicho, hacia la globalización definitiva. Para lograrlo, se recurre a una abierta desracionalización del trato con lo sagrado o, en otras palabras, a un proceso de *reencantamiento del mundo*, en palabras de Max

Weber. Quien se opone a la globalización está poseído por demonios, esto es, defiende su unicidad y particularidad. Como explica Ocaña y se pregunta, en consecuencia:

*De esta manera, cada aspecto de la vida queda bajo sospecha de tener ataduras espirituales; por tanto, se justifica una pastoral mágica que encuentra, literalmente, demonios en todo. No extraña esta forma de ver la realidad, **porque la Guerra Espiritual ha demonizado el mundo, ha hecho del mundo y las personas μsobre todoμ el campo de batalla por excelencia entre la luz y las tinieblas.** Pero, ¿y el abuso de los poderosos sobre los débiles?, ¿y los militares genocidas que andan libremente por las calles?, ¿y las políticas económicas que causan miseria, desesperación, suicidios y otros males familiares y sociales?, ¿y el narcotráfico, que ha llegado a las altas esferas del poder en algunos países latinoamericanos?, ¿y los miles de presos injustamente encarcelados?, ¿y las dictaduras que se visten de ropaje democrático? ¿O es que acaso las ataduras demoniacas no afectan a los ámbitos sociales, económicos y políticos de la vida de las personas y de los países? (pp. 68-69, énfasis mío.)*

Planteamientos de este tipo manifiestan cómo estas pseudo-teologías se ahorran el análisis sociopolítico (que tanto le critican a las teologías de liberación) y ofrecen respuestas fáciles, sumamente digeribles y atractivas pero que no pueden evadir los problemas históricos y estructurales que han aquejado a nuestro continente desde siempre. Y es que, en las líneas citadas, quien habla no es un clásico teólogo izquierdista de los años 60 o 70, sino alguien que, en la estela de las teologías mencionadas, ¡en los inicios del tercer milenio, caracterizado por el triunfo de la democracia!, sigue un camino de juicio profético sobre las agendas pendientes en nuestros países. Para los patrocinadores de la *teología de la prosperidad* es muy sencillo hacer caso omiso de toda la impunidad que, al no aparecer satanizada por las instituciones religiosas dominantes, sigue vigente y desafiando a sus detractores, condenándolos a la marginalidad.

En este sentido, la prosperidad por supuesto que es algo a lo que aspira la mayoría de la población latinoamericana, sólo que esta *teología* pretende enseñarle el camino más corto para llegar a él. El énfasis desmedido en la riqueza material hace que la Biblia se convierta en *un manual para acceder a la prosperidad*, y ésta última se convierte en un *canon* para medir la fe, la espiritualidad y la práctica de las leyes de prosperidad (siembra y cosecha, ciento por uno) tanto a nivel personal como grupal (p. 76). De ahí surge toda una *hermenéutica simbólica* que ve a la prosperidad como núcleo de todo el texto bíblico, violentando sus contextos históricos y culturales, al alegorizar sin límite su contenido mediante un personalismo exacerbado. Así, Dios es un rey riquísimo y Jesús no conoció la pobreza ni atacó a los ricos insensibles. Para el análisis hermenéutico, el autor se basó en un libro de Juan Capurro, del cual concluye, también, cómo estos planteamientos dejan de lado muchos otros aspectos relevantes de la teología y de la doctrina cristiana, como la escatología y la misma cristología.

El cuarto capítulo discute con amplitud los desafíos a la práctica y a la misión de las iglesias evangélicas de hoy planteados por esta tendencia teológica. El autor no cierra los ojos ante algunos de los problemas de las llamadas iglesias históricas, tales como su escasa renovación litúrgica, pero no deja de advertir que la mera imitación de los hábitos neopentecostales no los resolverá por sí sola. La globalización de la liturgia, por ejemplo, lo que ha conseguido es uniformar las mentalidades y la sensibilidad del pueblo cristiano dejando poco espacio y atropellando al pueblo de Dios que quiere alabar libremente en su propia expresión cultural (p. 158), y es que sentirse bien es el objetivo mayor (y prácticamente único) de las transformaciones litúrgicas neopentecostales. Por todo ello, la renovación tan necesaria tiene que pasar por dos etapas: la autocrítica y la voluntad de cambio.

En cuanto a la misión de la iglesia, flaco favor le hace a las comunidades depender exclusivamente de las fuerzas sobrenaturales (o

angelicales) para hacer presente el Evangelio cristiano en las sociedades. A la anomía social imperante no es posible contraponer respuestas mágicas y caer, irremisiblemente, en los brazos del apoliticismo, por más que se vea que la práctica política se encuentra tan viciada y dominada por la corrupción, porque, como escribe Ocaña:

Si bien es cierto que el evangelio es poder de Dios para salvación de todos los seres humanos (Romanos 1.17), debemos reconocer que existen otros evangelios, tal vez más atractivos y sugestivos que el nuestro. Evangelios apolíticos que fomentan el hedonismo, evangelios pre-políticos que ayudan a la sobrevivencia personal, y evangelios meta-políticos que llegan a tocar temas tan diversos como la ecología y la equidad de género, por poner dos ejemplos. (pp. 164-165)

Reconocer las virtudes y la efectividad de las propuestas misionológicas neopentecostales (su acceso a los medios de comunicación y su penetración en círculos sociales heterogéneos, por mencionar sólo dos) no significa asumir su programa completo, sino que, en un diálogo creativo con ellas: a) articular una sólida teología de la misión que considere la práctica misionera a la luz de la Biblia; b) dialogar con la cultura, discernir los espíritus; c) respetar las nuevas sensibilidades religiosas de la sociedad; d) explorar los símbolos, la experiencia emocional y los gestos en la tarea teológica y misionera; y e) criticar siempre a cualquier orden social que pretenda imponerse mediante la manipulación de lo sagrado (pp. 168-170).

En esa línea, el último capítulo del libro está constituido por una propuesta bíblico-teológica a la iglesia evangélica, como alternativa a todo lo expuesto en el resto del volumen. De este modo, pasa revista a dos conceptos muy presentes en la mente de las comunidades que desean renovarse: avivamiento, dones del Espíritu. La clave, afirma el autor, se encuentra en la necesidad de

saber discernir los signos de los tiempos, siempre con una mirada crítica, nada complaciente. La dictadura de las emociones que lleva a una gran expectativa sobre avivamientos y señales no se ha visto equilibrada con un sano interés por leer seriamente la Biblia o por hacer una auténtica vida de iglesia. Ninguna búsqueda de renovación o contextualización puede acompañarse, en nuestros días, de una aceptación ciega del espíritu del mercado, enmascarado religiosamente por propuestas que exigen aceptación dogmática. La observación de cómo el nuevo orden mundial sigue perpetuando el saqueo y la opresión de países enteros y de cómo se sirve del neopentecostalismo para la conservación y el buen funcionamiento de dicho sistema, debe servir para moderarse y tomar una postura adecuada.

La espiritualidad generada por el mercado neoliberal debe ser exhibida como lo que es: una distorsión de la enseñanza bíblica fundamental: el interés divino porque la vida humana se desarrolle integralmente, como don de Dios (p. 199), y no como un sacrificio ante los altares del capital. De ahí que el planteamiento final del libro, un contraste obligado fruto de toda la reflexión previa, sea tan pertinente: ¿Teología de la prosperidad o teología del bienestar humano?, puesto que la segunda parte de la pregunta remite al *shalom/eirene* bíblico, esa verdadera protesta divina contra la injusticia y la muerte. Esta es la justificación para que Ocaña cierre el volumen estudiando el concepto tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, en el mejor estilo protestante, acercándose humildemente a las Escrituras. La teología, de esa manera, bebe una vez más de sus fuentes.

III

No faltará quien le reproche al autor la escasez de estadísticas y de un control sociológico de su investigación, pero se trata de algo que él previno desde un principio: su trabajo es eminentemente *teológico*, en el estilo de la teología actual, atenta a *los contextos*

sociopolíticos, económicos y culturales, interdisciplinaria, sin dejarse seducir por la dictadura de los números y las variables. Pero cuando demuestra con citas testimoniales la dolorosa realidad de personas decepcionadas porque no reciben la tan anunciada prosperidad y son testigos de cómo sus pastores se enriquecen a costa suya, se manifiesta un vigor profético inusitado, alejándose del sociologismo que algunas veces se impone en estudios de este tipo.

El libro consigue demostrar la falacia de que la *teología de la prosperidad* es la respuesta a las teologías de liberación latinoamericanas, puesto que afronta directamente y sin falsas modestias ni estorbosas mediaciones de análisis económico o social la problemática de pobreza presente en América Latina, o que constituye la *verdadera teología de la liberación*, es decir, la línea de pensamiento y praxis que efectivamente ayuda a liberar a los y las creyentes de su situación de atraso y marginación. El uso mismo de la palabra *liberación*, que en el pentecostalismo y en el neopentecostalismo adquirió un sentido completamente distinto al de las mencionadas teologías, es una manifestación no tan nueva de la sustitución de términos que enmascara la propuesta de que mediante procesos mediúmnicos, mágicos o chamánicos, el beneficio de las bendiciones divinas pueda extenderse a las masas populares.

La oferta de la *prosperidad*, así, es por necesidad irresistible, a la luz de la inoperancia manifiesta, tanto de los regímenes en turno, como de las instituciones que han dominado el campo religioso. Pero ay de aquellos que hagan de ella la bandera que sustituya el anuncio y la proclamación pertinentes de la obra de Dios en Jesucristo. Martín Ocaña, pues, ha tratado de darle realce a esto último y no a la parafernalia que acompaña a esta moda religiosa, la llamada *teología de la prosperidad*.

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

INDICE CUMULATIVO 1989-2002

- vol. 9,1 (1989) Nueva Pastoral Latinoamericana
9,2 Nueva Pastoral Latinoamericana
- vol. 10,1 (1990) Hacer Teología Latinoamericana desde Raíces Protestantes
10,2 Educación Teológica hacia el Año 2000
- vol. 11,1 (1991) Conquista y Evangelización
11,2 Conflicto y Unidad en la Iglesia
- vol. 12,1 (1992) Cultura, Resistencia y Fe
12,2 Hacia una Espiritualidad de la Liberación
- vol. 13,1 (1993) Hacia una Teología Negra para América Latina
13,2 Setenta Años de Producción Teológica
- vol. 14,1 (1994) Teología y Género: Apuntes para un Paradigma Nuevo*
14,2 Reconciliación
- vol. 15,1 (1995) Relectura de la Biblia: Homenaje a Ricardo Foulkes
15,2 La Iglesia y Nuevas Perspectivas
- vol. 16,1 (1996) Teología y Literatura
16,2 Protestantismo en América Latina
Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996
- vol. 17,1 (1997) Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores:
Reto de un nuevo Paradigma
17,2 Dios en América Latina
- vol. 18,1 (1998) SBL-UBL: 75 Aniversario 1923-1998
18,2 Jubileo y Ecumenismo
- vol. 19,1 (1999) El Espíritu en América Latina
19,2 Apocalipsis en el Año 2000
- vol. 20,1 (2000) Jesucristo en América Latina
20,2 Educ. teológica: sujetos y contextos.
Homenaje a Ross y Gloria Kinsler
- vol. 21,1 (2001) Exégesis y compromiso.
Homenaje a Irene Foulkes
21,2 Utopías históricas y esperanza cristiana
Conferencias Dr. Juan José Tamayo en Cátedra Mackay
22,1 Acusando la violencia: enfoques bíblico-teológicos*
22,2 Diálogo interreligioso y destino de la humanidad

* Únicamente
disponible en
fotocopia.

Vida y Pensamiento es una

revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.