



El desafío del diálogo

*Historia, definiciones y problemáticas
del ecumenismo y la pluralidad religiosa*

Hugo Córdoba Quero

El desafío del diálogo



El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa / Hugo Córdova Quero. 1a ed.
Buenos Aires: GEMRIP.

2013

94 p.; 17.6x25 cm

Ilustración de tapa: Archivo personal del autor

© Hugo Córdova Quero, 2013



Grupo de Estudios Multidisciplinarios
en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP)
Uriburu 634 - 4to piso - Depto. B (1027)- CABA, Argentina.
info@gemrip.com.ar
www.gemrip.com.ar

El desafío del diálogo

*Historia, definiciones y problemáticas
del ecumenismo y la pluralidad religiosa*



Hugo Córdoba Quero



gemrip

grupo de estudios multidisciplinares
sobre religión e incidencia pública



Tabla de Contenidos

	Introducción	1
I	Historia y actores ecuménicos	3
II	Diálogo interreligioso y pluralismo	21
III	Ecumenismo y diálogo interreligioso en América Latina	33
IV	Niveles y tareas del ecumenismo y del diálogo interreligioso	47
V	El futuro: pluralidad, religión y sociedad	63
	Conclusión	73
	<i>Anexo 1: Principales hitos en el ecumenismo latinoamericano</i>	75
	<i>Anexo 2: Listado de diálogos bilaterales</i>	77
	<i>Bibliografía</i>	79



Introducción

Fn un mundo constantemente en cambio, donde la secularización y el pluralismo religioso, cultural, y lingüístico se han transformado en características de la globalización, encarar el estudio de la diversidad religiosa es una necesidad.

Durante muchos siglos hemos sido testigos de divisiones entre las distintas Iglesias que componen la religión cristiana. Sabidas son las disputas teológicas sobre temas muy importantes del dogma, excomuniones mutuas entre distintos sectores de la Iglesia, persecuciones y censuras hacia aquellos que tenían posturas distintas a las de «la mayoría». Durante dos mil años hemos asistido a una situación eclesial por demás escandalosa. Y en medio de esta situación, ¿cuántas veces no hemos añorado regresar a la «unidad» que tenía la Iglesia primitiva?

Sin embargo, en el estudio y acercamiento hacia los textos que conforman las Sagradas Escrituras, La Biblia, nos hemos ido dando cuenta de que aún dentro de esa Iglesia Primitiva que parecía una sola, existían también divergencias y desuniones. Frente a ello nos preguntamos: «¿Es posible la unidad de la Iglesia de Cristo?» Durante el último siglo hemos también asistido a un movimiento que ha tomado como bandera incansable la misión de establecer puentes de diálogo para que los distintos sectores de la Iglesia busquen y encuentren espacios de unidad. Nos referimos al llamado «Movimiento Ecuménico», cuyos exponentes más significativos son en el ámbito protestante, el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) entre otras instituciones ecuménicas.

Por otro lado, la pluralidad religiosa es una constante a lo largo de la historia de la humanidad. Desde sus comienzos, el cristianismo se ha encontrado frente a la pregunta de cómo relacionarse con otras religiones. Es decir, la experiencia humana en cuanto al fenómeno de la fe expresado en distintas religiones nos coloca frente a la pregunta de cómo coexistir tanto a niveles locales, regionales y/o mundiales.

Este escrito busca, entonces, conocer esa historia, tanto del movimiento ecuménico como del dialogo interreligioso, cuáles son sus tareas y funciones, y a la vez, re trabajar conceptos y definiciones para que el entendimiento entre personas de distinta fe se transforme en acciones conjuntas por un mundo mejor.



Historia y actores ecuménicos 🐾

¿Qué es y qué significa «Ecumenismo»?

El término «ecumenismo» está instalado en nuestro vocabulario. Por doquier se realicen actividades, muchas de ellas serán catalogadas de «ecuménicas». Hay también muchas comisiones cuya característica es ser «ecuménicas». Incluso algunos organismos se catalogan a sí mismos como «organismos ecuménicos». ¿Qué es «ecumenismo»? ¿De dónde proviene el término?

El término proviene del griego *oikoumene*, una palabra compuesta cuya raíz es el sustantivo *oikos* que significa «casa», la casa en donde se mora, el lugar en donde se habita, pues este sustantivo se relaciona con el verbo *oikéin* que significa «habitar». La *oikoumene* es el mundo habitado, la «casa grande», cuyo sentido originario no fue todo el planeta sino el de «tierra habitada por los griegos», civilización que podía ofrecer una cosmovisión, una cultura y una lengua que les permitiera comunicarse y tener una identidad de «casa familiar». Más allá de esta «casa» estaba la otra «casa», la habitada por los *bárbaros*. Posteriormente el término llegaría a ser sinónimo de todo el mundo civilizado.

El cristianismo es una religión que, si bien tiene sus raíces en el judaísmo del tiempo de Jesús, su entorno estaba marcado por el lenguaje y la cosmovisión griegas. A pesar de que el pueblo judío era uno de los tantos sometidos por el Imperio Romano, estaba permeado por la cultura helenística. El apóstol Pablo escribe sus

cartas en griego, el griego *koiné* (común) que hablaban los destinatarios de las mismas. También los primeros evangelistas, que escribieron sus evangelios veinte años después de que San Pablo escribiera sus epístolas, expresan el testimonio de Jesús en el idioma griego, a pesar de que su lengua materna fuera el arameo.

Podemos, entonces, encontrar el término *oikoumene* presente en los escritos del Nuevo Testamento doce veces. Así, el término *oikoumene* aparece en los siguientes textos bíblicos: Mateo 24.14; Lucas 2.1, 4.5, 21.16; Hechos 17.6,31, 19.27, 24.5; Romanos 10.18; Hebreos 1.6 y Apocalipsis 12.9, 16.14. (Schmoller, 1951: 358). El término es empleado con un sentido dinámico: si bien existe una «*oikoumene* de este mundo», a través de Jesús en su reconciliación, Dios estaba construyendo una nueva *oikoumene* para todos aquellos que son hechos «seres nuevos» en Jesucristo (Col 1.20; 3.1-4). Sin embargo, no se pierde el sentido primero de «mundo habitado», y podemos encontrar el término presente en otros escritos cristianos posteriores a los del Nuevo Testamento.

En el siglo IV, el cristianismo comienza una nueva relación con el Imperio Romano, de la mano del emperador Constantino. El primer momento está marcado por el edicto de Milán firmado por Constantino junto a Licinio en el año 313. En el mismo se toma al cristianismo como religión *tolerada* por el Imperio Romano, poniéndose así fin a las persecuciones que sufriera la Iglesia en distintos momentos entre el siglo I y el siglo IV. El segundo momento está marcado por el Concilio de Nicea del año 325, convocado por Constantino. Este concilio es denominado posteriormente «primer concilio *ecuménico*» o «universal» de la Iglesia, pues reúne por primera vez a representantes de distintos lugares del «mundo habitado» (González, 1994: 173). Así, el término es apropiado por el cristianismo para designar la ortodoxia de doctrinas, interpretaciones y costumbres sancionados en Nicea que debían ser respetados por la Iglesia «católica» o «universal» que se extiende por todo el «mundo habitado». Se mezclan en el término connotaciones políticas y connotaciones religiosas.

Posteriormente no sólo los concilios, sino los credos emanados de la Iglesia Antigua (el Apostólico, el Niceno, y el Atanasiano) son denominados «Credos Ecuménicos» ya que son la expresión de lo que cree toda la Iglesia universal. Sin embargo, esto no fue una

situación fácil de sortear. El desarrollo del Credo Apostólico nos muestra las interconexiones políticas de lo ecuménico. Nos referiremos brevemente a este tema.

El Credo Apostólico es una de las declaraciones de fe más antigua que se conoce. Desde muy temprano se empleó en la Iglesia como una Confesión de Fe para quienes recibían el Sacramento del Santo Bautismo. Sin embargo, aunque se le llama «Credo Apostólico», no fue formulado por los Apóstoles. Hacia el siglo II d.C. (muchos años antes de que existieran divisiones entre los Cristianos) ya era muy común su uso en las liturgias cristianas. La forma actual en que lo conocemos, no fue totalmente definida sino hasta el año 750 d.C. (Kirk, 1976: 47). Si bien el cristianismo a lo largo de su historia ha ido definiendo su fe, fue particularmente en los momentos en que florecía la paz, donde esa preocupación llegó a ser más fructífera.

La aparición del Gnosticismo puso a prueba la firmeza de esa definición y desató luchas político-teológicas muy severas. Los gnósticos eran griegos convertidos al cristianismo, que mantenían la filosofía de religiones griegas. Cuando sus doctrinas se extendieron por todo el mundo antiguo, los «cristianos católicos» (la palabra «católico» significa «universal») como se llamaron para diferenciarse de los gnósticos, emplearon este Credo como una definición de su fe, y así refutar la doctrina de los gnósticos. Ésta fue una lucha por la imposición de una verdad doctrinal sobre otra. Por otro lado, los gnósticos, además, escribieron libros que contenían «enseñanzas secretas» de Jesús y sus apóstoles (como por ejemplo *El Evangelio de Santo Tomás*). Hasta entonces no existía el «canon del Nuevo Testamento» tal como hoy lo conocemos. Se entiende por «canon» al catálogo o conjunto de libros sagrados aceptados como «genuinos» e «inspirados». Esto desató otro frente de lucha de poder que fue la validación de unas escrituras sagradas sobre otras. Como criterio se usó el de la mayor difusión, es decir, aquellos escritos que eran usados en la mayoría de las iglesias cristianas del mundo antiguo. El proceso de «canonización» de los escritos sagrados finalizó recién en el siglo IV, no sin antes haber creado divisiones entre aquellos grupos cuyos escritos sagrados no fueron incorporados en el Nuevo Testamento cristiano. De pronto, tanto el Credo de los Apóstoles como el Nuevo Testamento, elementos necesarios para la

unidad del cristianismo, se convirtieron en instrumentos de división. Ésto produjo resquebrajamientos notables en la ecumene.

Siglos más tarde, en el año 1054 se produce el gran cisma entre oriente y occidente. En el siglo XVI se producen dos divisiones muy importantes. Por un lado, la reforma protestante de Lutero a partir 1517 y, por otro lado, la escisión de la Iglesia de Inglaterra (anglicana) en 1540, con lo que ambos eventos terminaron de fragmentar el cristianismo a niveles mundiales hasta llegado el siglo XIX.

Es en el siglo XIX en el que el término sufre modificaciones y se transformará en la palabra técnica para designar asuntos que conciernen a todo el cristianismo (Bosch, 1991: 11). Luego de varios hitos en el peregrinaje de la Iglesias, como fueron la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910, la Conferencia de Oxford de 1937 y la creación del Consejo Mundial de Iglesias en su Asamblea de Ámsterdam en 1948 (Bosch, 1991: 11–12), el término pasó a significar la intencionalidad de las Iglesias de mantener una relación amistosa entre ellas, de búsqueda de la unidad y la paz, y de reconciliación para que el mundo crea (Juan 17.21).

Según Willem Visser't Hooft, en 1948 se funda en la ciudad de Londres la Alianza Evangélica cuyo objetivo era la convocatoria a un «concilio ecuménico evangélico universal» y en cuya clausura el pastor calvinista francés Adolphe Monod agradece el «espíritu verdaderamente ecuménico» de sus organizadores británicos. Visser't Hooft (1954) expresa que esta:

(...) parece haber sido la primera cita consignada respecto del uso de la palabra para indicar una actitud más que un hecho – el sentido de casi pertenecer a una unidad mundial de la Iglesia de Cristo, la cual trasciende diferencias nacionales y confesionales (1954: 738).

La historia del ecumenismo viene de la mano con la evolución del término, pues ya se perfilaba en otros eventos de comienzos del siglo XX.

El Consejo Misionero Internacional fue fundado en Lake Mohonk, Nueva York en 1921 como resultado de la Conferencia

Mundial de Edimburgo de 1910. Su membresía estaba compuesta básicamente por 38 agencias misioneras de Estados Unidos y Europa. Como organismo consultivo, su función era estimular la cooperación misionera. En 1961 se fusionó con el Consejo Mundial de Iglesias en la III Asamblea Mundial de Nueva Delhi (Cook, 1989: 281).

La Conferencia Cristiana Universal de Vida y Obra se reunió en Estocolmo en agosto de 1925. Uno de los líderes principales fue Natan Söderblom, Obispo Luterano de Uppsala, Suecia. Se reunieron cerca de 600 participantes de 37 países. Esta consulta contó con la participación de delegados de las Iglesias de la tradición Ortodoxa. Fue la primera consulta ecuménica ya que los participantes fueron delegados de Iglesias y no sólo individuos particulares interesados en el ecumenismo. El trabajo de la Comisión desembocó en la fusión con otros organismos para la formación del Consejo Mundial de Iglesias (Dawes, 1989: 415).

La primera conferencia de «Fe y Constitución» se realizó en 1927 en Lausana, Suiza con la asistencia de unos 400 delegados. Estuvieron ausentes las Iglesias de la tradición Ortodoxa y la Iglesia Católica Romana, cuya ausencia se explica en las palabras del Papa Pío XI en la encíclica *Mortalium ánimos* del 6 de agosto de 1928 que prohíbe la participación de los católico-romanos en el movimiento ecuménico por considerarlo «pancristiano». Sin embargo, la obra de la Comisión siguió hasta la fundación del Consejo Mundial de Iglesias (Norman, 1989: 651).

La constitución del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) o Concilio Ecuménico de Iglesias (CEI) en 1948 constituye, sin embargo, el hito máximo en la tarea ecuménica. Recurriremos, pues a él, para definir cuál es esta tarea ecuménica a nivel institucional. Según los documentos de la III Asamblea de Nueva Delhi:

El Consejo Mundial de Iglesias es una comunión de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios Salvador de acuerdo con las Escrituras y por tanto buscan cumplir en conjunto su común vocación para la gloria del único Dios, Padre, hijo y Espíritu Santo (Stransky, 1991: 1084).¹

Es a partir de este hecho y de los grupos y organizaciones ecuménicas de todos los continentes y naciones, que hoy podemos hablar de un «movimiento» extendido en servicio de toda la «ecumene». Le ha llevado siglos al Cristianismo para comprender las inestables relaciones de poder que genera la diversidad teológica y doctrinal constantemente producida en su seno.

Religión: definición y diferencias

El término «religión» se utiliza para designar la fe, la experiencia religiosa del ser humano. Tradicionalmente se ha interpretado que el término «religión», proveniente de la palabra latina *religio*, para hacer referencia a la «ligazón» entre el ser humano y lo divino, lo trascendente. El término *religio* fue utilizado por primera vez por Marco Tulio Cicerón en su obra *De Natura Deorum* II, 28.72 (45 a.C.) y lo conecta con el término *relegere*, que significa «releer» o «repetir» (Hoyt, 1912: 127). Fue un seguidor de Cicerón, Lucio Cecilio Firmiano Lactancio, quien siglos más tarde en su obra *Divinae Institutiones* IV.28 (303–311 d.C.) interpreta el término «*religio*» como una derivación del término *religare* (ligazón) (Valenkamp, 2008: 333, nota 6). La proximidad de los términos fácilmente lleva a que su significado se confunda (Sanchez, 2013).

Es en Biblia Vulgata donde hay una paráfrasis de Santiago 1.26–27 en donde se utiliza esta palabra para traducir el término griego *thréreskeia*, término que hace alusión a la expresión exterior de las creencias, y no a su contenido. En Hechos 26.5 se refiere al judaísmo (Cf. tb. Gálatas 1.13–14). Así, el término religión hace referencia a la expresión en ritos, imágenes y doctrinas que estructuran una creencia o experiencia de fe (Job, 1991: 1161).

¹Para una historia del desarrollo, historia y acuerdo de esta definición, véase Thomas (1991: 1096–1098).

En este sentido, hay una sola religión cristiana, es decir, la creencia cristiana tiene ritos, imágenes y doctrinas muy diferentes a otras religiones. Es obvio que cada uno de estos elementos tendrá aplicaciones muy disímiles en el tiempo y el contexto de la comunidad que confiese la fe cristiana. Veremos esto cuando hablemos de *Confesión*. Así, la religión cristiana es una religión entre otras que el ser humano vive: budismo, islamismo, judaísmo, hinduismo. Existen diversas concepciones de lo religioso, las cuales se pueden catalogar, a grandes rasgos, de la manera que se consigna a continuación.

Religiones Teístas

Son también llamadas «monoteístas», tales como el Cristianismo, el Judaísmo y el Islam. Es decir, para estas religiones «Dios» es un ser «personal» y «trascendental» (Livingstone, 1977: 343) distinto a lo material, que se denomina «Creación». Creador-Creación son el binomio relacional de toda la realidad o existencia. Si bien hay una relacionalidad, entre sí son distintos en «esencia». En muchos casos, este monoteísmo es el resultado de la abolición o absorción del politeísmo. Algunos especialistas consideran al «henoteísmo» o «monolatría», es decir la adoración de un solo Dios aún cuando se reconocen muchos Dioses, como el paso entre la desaparición del politeísmo y la afirmación del monoteísmo, tal como afirma Toynbee (1995 [1981]: 14) para el caso del judaísmo.

Religiones Politeístas

El politeísmo ha existido en la historia de la humanidad de muchas maneras. Si bien por el compuesto proveniente de los términos griegos *polus* que significa «muchos» y *theos* que significa «Dios», el politeísmo no existe en forma pura (Zwi Werblowsky, 2005 [1987]: 7316). Es decir, cada manifestación del politeísmo es distinta de una cultura a la otra cultura, en distintas épocas y en diferentes contextos geográficos, sociales y económicos. Incluso el concepto de «Dios» varía en cada caso. Muchas practicas religiosas actuales como los *Kami* en la religión Shinto japonesa o los Bodhisattvas en el budismo Mahayana bien podrían ser considerados como casos modernos de politeísmo. A diferencia del monoteísmo, la relación en el politeísmo entre los Dioses y los seres humanos es una relación binaria de «poder» y

«permanencia», es decir, tanto los seres humanos como los Dioses tienen un origen, aunque los Dioses son eternos y los seres humanos finitos (Zwi Werblowsky, 2005 [1987]: 7317)

Religiones Panteístas

Tales como el Budismo o el Hinduismo. No hay una distinción en un Dios «personal» sino que la esencia de lo divino está en todas las cosas. Es decir, toda la existencia lleva dentro de sí la esencia de lo divino: «todo es Dios» (Taliaferro y Marty, 2010: 171).

Naturalismo

También llamado «deísmo» o «religión natural» (Charley, 1989a: 332). Si bien puede reconocer un principio divino como inicio de la existencia, este está ausente y alejado de la misma. Por lo tanto, lo que cuenta es la realidad que se percibe racionalmente.

Historia de las iglesias y familias confesionales

El término «confesión» proviene de la palabra latina «*confesare*» que refiere al «decir la fe». Por lo tanto, confesar es manifestar o declarar de manera particular una fe. En nuestro caso, manifestamos la fe cristiana de distintas maneras. La expresión también ha sido usada para designar declaraciones de fe como los Credos o la Confesiones Eclesiales, por ejemplo, la *Confesión de Westminster*.

Usada en el sentido denominacional, el *Confesionalismo* encarna esta realidad de distintas manifestaciones dentro de una misma fe (McGrath, 1999: 566–567). No existe, entonces, una «religión católica» o una «religión evangélica», sino una confesión particular que se da dentro de la misma religión, o sea, la religión cristiana. En otras palabras, los cristianos, independientemente de sus particularidades, son parte de *una* sola religión cristiana. Sin embargo, uno de los problemas que enfrenta el ecumenismo es el definir quienes son los actores del ecumenismo. En esta sección procuraremos enumerarlos a grandes rasgos. Continuando con la línea esbozada anteriormente, los interlocutores del ecumenismo pueden ser agrupados en cuatro grandes confesiones cristianas: (a)

la confesión católica romana, (b) la confesión ortodoxa, (c) la confesión anglicana y (d) la confesión evangélico-protestante.

La confesión católica romana

La participación de la Iglesia Católica Romana en el movimiento ecuménico es muy reciente. Debemos hablar de una participación ecuménica «post» Concilio Vaticano II (1962–1965). Anteriormente a esto la postura rígida de la Iglesia Católica Romana había impedido acercamientos y diálogos oficiales. Su concepción de «Iglesia una y santa» que obviamente excluía a todos aquellos que no estuvieran en plena comunión con «la silla de Pedro» era un freno importante para el movimiento ecuménico. Fue gracias al decreto conciliar *Unitatis redintegratio* que efectivamente la Iglesia Católica Romana entra en la escena ecuménica de manera más participativa.

Esta participación tiene dos aspectos casi opuestos. Por un lado, la Iglesia Católica Romana constituye uno de los actores ecuménicos más activos, ya que su participación está presente en todos los niveles, ya sea a nivel de cúpulas eclesiásticas como de proyectos barriales. Sumado a esto, existe una cantidad inmensa de diálogos bilaterales que lleva adelante por varios años con todos los sectores eclesiásticos. Pero por otro lado, la misma estructura piramidal de la Iglesia Católica Romana es una traba para ahondar en estos procesos ecuménicos.

A través de documentos como *Unitatis redintegratio* (Concilio Vaticano II, 1993a), *Lumen gentium* (Concilio Vaticano II, 1993b), el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1993), y la encíclica del Papa Juan Pablo II, *Ut unum sint* (Papa Juan Pablo II, 1995), la Iglesia Católica Romana ha perfilado tres elementos que constituyen la actitud a seguir en todo tema ecuménico definidos en el documento «La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral» (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995: 10–13), en adelante citado como «*Dimen. ecum.*». Estos elementos se detallan a continuación.

La hermenéutica

La hermenéutica constituye el medio de interpretación y de reflexión para distinguir entre «el depósito de la fe» y el modo como las verdades de la fe son formuladas tanto en las Sagradas Escrituras como en los documentos de la Iglesia (textos litúrgicos, decisiones conciliares, escritos patrísticos, etc.). Esta interpretación (hermenéutica) permite determinar si las diferentes formulaciones teológicas son complementarias más bien que contradictorias (Cf. *Dimen. ecum.* 11.1)

La jerarquía de verdades

Según el decreto *Unitatis redintegratio*, este es un criterio a seguir por aquellos que quieran comparar o exponer doctrinas, y cuyos lineamientos han sido desarrollado en algunos documentos postconciliares, especialmente el documento *Reflexiones y sugerencias respecto del dialogo ecuménico* del Secretariado Para La Promoción de la Unidad de los Cristianos, que luego se pasará a llamar Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (Cf. *Dimen. ecum.* 11.2).

Los frutos de los diálogos ecuménicos

Los logros de los diálogos ecuménicos tienen acuerdos de diferentes alcances, ya que pueden ser acuerdos de «convergencia», «divergencia», «consenso», «acuerdo parcial», o «acuerdo». El propósito de todo esto es que los acuerdos no queden en las comisiones bilaterales de dialogo ecuménico, sino que formen nuevas intuiciones para la renovación de la Iglesia y lleguen a ser patrimonio común de los cristianos (Cf. *Dimen. ecum.* 11.3).

La confesión ortodoxa

Las iglesias de la confesión ortodoxa o «de la tradición ortodoxa», participan oficialmente en el movimiento ecuménico a partir de su ingreso como miembros del Consejo Mundial de Iglesias en la III Asamblea Mundial celebrada en Nueva Delhi en 1961. Las iglesias de tradición ortodoxa provienen de aquellas Iglesias fieles a la «creencia correcta» (ortodoxia) que en 1054 protagonizaron el

«cisma de oriente» que delimitó a las iglesias «ortodoxas» en oriente y las iglesias «católicas» en occidente.

Las iglesias de tradición ortodoxa constituyen una familia de iglesias autónomas unidas por lazos de fe y comunión en los sacramentos (Faulkner, 1989: 551–555). Se agruparon en una «liga de iglesias» por iniciativa del Patriarca de Constantinopla en 1920. Así este patriarcado constituye una unidad visible de todos los que componen la ortodoxia. El Patriarca de Constantinopla es «*primus inter paris*» (el primero entre iguales) y Patriarca ecuménico de toda la ortodoxia.

Sin embargo, la participación ortodoxa en el ecumenismo no data del siglo XX. Hay ejemplos de intención ecuménica mucho tiempo antes. Según Colin Davey (1987) ya en 1617 el sacerdote ortodoxo griego, Metrophanes Kritopoulos (1589–1639) fue enviado a estudiar en Oxford, Inglaterra por invitación del Rey Santiago I y del Arzobispo de Canterbury. La misión de este sacerdote era descubrir quienes eran en realidad los anglicanos y los luterano-reformados y asegurar vías de unidad con las Iglesias de la tradición ortodoxa. La contribución de Kritopoulos fue sumamente rica, ya que su amplio nivel cultural, su importante capacitación teológica y su sólido conocimiento de las relaciones eclesiásticas lo constituyó en uno de los más importantes personajes entre sus pares.

El 30 de julio de 1636 se produjo la muerte del Patriarca Gerasimos de Alejandría, y Kritopoulos fue elegido como su sucesor. Fue entronizado como Patriarca de Alejandría en el otoño de ese mismo año, pasando a ocupar así el segundo lugar dentro de toda la ortodoxia. Su trayectoria eclesiástica, aunque corta, lo colocó en un lugar excepcional dentro de la historia de las iglesias de la tradición ortodoxa y de la teología del siglo XVII por su producción teológica, pero a la vez por su profunda convicción ecuménica en el diálogo inter-eclesiástico entre las iglesias de la ortodoxia y las iglesias anglicanas y luterano-reformadas (Davey, 1987: 298).

El mismo espíritu del Patriarca Kritopoulos es el que hoy impulsa a las iglesias de la tradición ortodoxa a trabajar incansablemente por el ecumenismo.

La confesión anglicana

La confesión anglicana surge formalmente cuando la Iglesia de Inglaterra en el año 1536, cuando produce el cisma con la Iglesia de Roma. Sin embargo, antes de que existiera una nación inglesa y que se estableciera la «Iglesia católica» (325 d.C.), ya existía una comunidad cristiana en las islas británicas (desde mediados del siglo II). Los detalles de su establecimiento se desconocen. Lo cierto del establecimiento de esta iglesia celta es que se desarrolló en torno a los monasterios, los cuales eran lugares de refugio y protección contra las tribus belicosas e importantes centros de misión.

En el año 597 se instaló en la ciudad de Canterbury a San Agustín (un misionero que había enviado el Papa) como el primer Obispo en Inglaterra. La Iglesia, por estar alejada del continente, y por ello de Roma, siguió evolucionando y diferenciándose del resto de la «Iglesia católica». Nunca se deshizo de su tradición de independencia eclesiástica.

En 1540, Enrique VIII sustentaba el poder. Algunos de los problemas canónicos y teológicos con la Iglesia de Roma vinieron cuando quiso divorciarse de su esposa Catalina de Aragón. Enrique estaba obsesionado con la idea de tener un sucesor varón, por eso quería otro matrimonio. Cuando el Papa le negó el divorcio, Enrique decidió romper con la Iglesia de Roma, y organizó una Iglesia nacional, siendo él «cabeza» de la misma. Esto fue la última acción en un proceso de diferenciación que ya venía produciéndose entre ambas Iglesias desde su comienzo, a pesar de que un sínodo en el siglo VII decidiera que las Iglesias cristianas de las islas británicas obedecieran a Roma.

Enrique instaló como su segundo en la Iglesia a Thomas Cranmer, Arzobispo de Canterbury, quien fuera el verdadero arquitecto de la Iglesia de Inglaterra. Enrique permitió el casamiento de los clérigos, y la lectura de la Biblia en Inglés, usando la traducción de Tyndale:

No obstante, a pesar de que el pueblo apoyaba el proceder de Enrique, la Iglesia de Inglaterra no era muy distinta de la Iglesia de Roma. La mayor parte del pueblo inglés amaba todavía a la Iglesia católica, sus sacramentos y sus servicios [liturgias], todo lo cual prosiguió en la Iglesia Anglicana. Enrique tuvo mucho cuidado al realizar los cambios en la nueva Iglesia (Bainton, 1969: 175-177).

En realidad fue un triple proceso por el cual el Arzobispo Cranmer mantuvo las tradiciones de la Iglesia de Roma que eran útiles, reformó otras (no hay que olvidar que el proceso se da en plena Reforma Protestante Europea) y reinstaló otras que la Iglesia de Roma había abandonado pero que eran necesarias en la nueva Iglesia, como la predicación en el idioma del pueblo. En realidad la Iglesia Anglicana era la «Iglesia Católica de Inglaterra» de acuerdo a la manera en que los ingleses entendían la Catolicidad de su Iglesia.

Al extenderse las colonias inglesas por todo el mundo, la Iglesia de Inglaterra también lo hizo. Se constituyeron Iglesias nacionales que devinieron en la actual «Comunión Anglicana» a fines del siglo XIX, pues no pretende ser «una Iglesia Confesional en la aceptada acepción reformada» (Van Culin, 1990: 14). sino la reunión de Iglesias Nacionales llamadas a testimoniar a Cristo en cada lugar. La unidad de la Comunión se expresa bajo los términos de la aceptación de ciertos elementos comunes que son expresados en el denominado «Cuadrilátero de Chicago-Lambeth (1886-1888)» (Episcopal Church in the United States of America, 1989: 771-772). Los elementos contenidos en el mismo son un inmenso aporte que las Iglesias de la Comunión Anglicana han hecho al movimiento ecuménico. A su vez, dentro de las Iglesias de la Comunión Anglicana coexisten tres grandes corrientes: La *High Church* (anglo-católica), *Low Church* (evangélica) y *Broad Church* (liberal), las cuales

(...) le dan un carácter tan específico de lazo de unión -de "Iglesia puente"- entre el catolicismo romano y la ortodoxia, por una parte, y el protestantismo, por otra- que puede afirmarse con verdad que, sin el anglicanismo, el movimiento ecuménico sería otra cosa. De ahí su papel tan especial y su capacidad para aunar divergencias tan notables (Bosch, 1991: 53).

La confesión evangélico-protestante

La confesión evangélico-protestante está integrada por las Iglesias originadas en la reforma del siglo XVI. Cabe antes que nada, hacer dos aclaraciones. La primera está relacionada con la intención de superar un error. Muchas personas denominan incorrectamente a estas Iglesias con el término «evangelistas», y decimos que es un error ya que el término «evangelista» designa en el Nuevo Testamento una función dentro de la comunidad de fe: el anuncio de las buenas nuevas [evangelio] a la personas. Así por ejemplo, encontramos a Felipe, el *evangelista*, anunciando el mensaje a un funcionario etíope que iba de regreso a su casa luego de haber estado en Jerusalén (Hch 8.26–40).

La segunda aclaración, tiene que ver con el término «evangélico» que en América Latina designa desde el Congreso Misionero de Panamá de 1916, tanto a aquellas iglesias que provienen de la Reforma del siglo XVI como aquellas que les siguieron. El término «protestante» en América Latina se ha dejado de usar para designar a estas iglesias. En el presente escrito lo utilizamos en combinación con el término «evangélico» para tener presente el origen: la protesta de los príncipes y ciudades alemanas en la Dieta de Espira de 1529 que no aprobaba la reforma de la Iglesia.

Para organizar algo del panorama de la confesión «evangélico-protestante», podemos agrupar a estas Iglesias en cuatro grandes corrientes, que se detallan a continuación.

Iglesias «protestantes históricas»

Son aquellas iglesias que se originan desde el Luteranismo y el Calvinismo-reformado en el siglo XVI. En América Latina usan el término evangélico desde 1916. Las iglesias protestantes históricas han estado presentes en el movimiento ecuménico desde el mismo origen, y es gracias a sus esfuerzos junto a iglesias de la comunión anglicana que el movimiento surge con más fuerza durante el presente siglo. Fueron estas iglesias las que convocaron la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo en 1910, y también formaron tanto las comisiones de «Fe y Constitución» y «Vida y Obra» como el Consejo Misionero Internacional, que fueron

organismos importantes finalmente para la constitución en Ámsterdam en 1948 para la fundación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

Iglesias «evangélicas»

Son aquellas iglesias surgidas de las Iglesias protestantes históricas, es decir que hablamos de las Iglesias metodistas, bautistas, los grupos cuáqueros, congregacionalistas, adventistas y los movimientos de santidad que se originaron entre los siglos XVII y XIX. Las iglesias evangélicas comenzaron a participar del movimiento ecuménico con posterioridad aunque no son representativas de todas las iglesias evangélicas del mundo, pues hay muchas de estas iglesias que se definen abiertamente como «anti-ecuménicas». Un gran avance en el ecumenismo de las iglesias evangélicas se dio en el «Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización» llevado a cabo en Quito, Ecuador en Agosto de 1992. Fue allí donde se dieron cita más de mil delegados de iglesias evangélico-protestantes e iglesias de la Comunión Anglicana para trabajar en el tema del testimonio cristiano. Fue durante este encuentro que por primera vez dos miembros titulares del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), formado en 1978, y dos de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), formada en 1980, se reunieron por primera vez en un panel para reflexionar sobre el tema «La evangelización y la unidad de la Iglesia», marcando así un hecho histórico importantísimo en el proceso de diálogo ecuménico con los sectores evangélicos de América Latina (Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993: 189–202; Padilla, 1993: 777–794; Gutiérrez, 1995: 34–64).

Iglesias «pentecostales»

Son aquellas iglesias cuyo origen no es homogéneo, pues surgen tanto de los movimientos de santidad como de las Iglesias protestantes históricas y de las Iglesias evangélicas que surgieron a partir de comienzos del siglo XX.

En primer lugar quisiéramos clarificar que entendemos por pentecostalismo. Podemos agrupar a las iglesias pentecostales en cuatro grandes categorías: a) Pentecostalismo clásico autóctono, b) Pentecostalismo clásico de misión, c) Neo-Pentecostalismo, y d) pentecostalismo de «cura-divina» (Droggers, 1991: 20–21). Estas

categorías, producto de la obra del teólogo Carmelo Álvarez, han pasado a ser el modelo a través del cual el movimiento pentecostal se explica así mismo en estos momentos (Castillo, 1992: 59–75). Cabe aclarar que las iglesias neo-pentecostales y de «cura divina» son iglesias híbridas, cuyas raíces se entrecruzan con prácticas de la espiritualidad popular católico-romana, las religiones afro-brasileñas o las religiones asiáticas. Su denominador común con las iglesias pentecostales es la preeminencia del Espíritu Santo, aunque la manifestación de las prácticas de su espiritualidad llevan rasgos distintivos de su contexto híbrido. Por otro lado, no están contempladas en este listado las denominadas «iglesias carismáticas» pues estas iglesias que surgen tanto dentro de las confesiones evangélico-protestante como de las confesiones católico-romana o anglicana.

Muchas iglesias pentecostales participan actualmente del movimiento ecuménico, como Iglesias o a través de organismos como la Comisión Evangelica Pentecostal Latinoamericano (CEPLA). La Comisión Evangélica Pentecostal Latinoamericana ha participado activamente en el movimiento ecuménico desde el año 1971, fecha en que se realizó en Buenos Aires el Primer Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA), pero el movimiento había tenido antecedentes en Chile entre 1960 y 1968 a raíz del terremoto de 1960, que movió a las iglesias a trabajar en forma conjunta (Lugo, 1992: 12–15). Algunas, como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, la Iglesia Pentecostal de Chile y la Iglesia de Dios de Argentina, han pedido su afiliación tanto al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) como al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) (Vaccaro, 1990, 1991, 1992; Dayton, 1991: 5–20).² Muchas de estas iglesias integran comisiones de diálogo bilateral con la Iglesia Católica Romana y con Iglesias «protestantes históricas» y con Iglesias de la Comunión Anglicana. Por ejemplo, la Iglesia Luterana de Finlandia ha mantenido su comisión de diálogo oficial entre los años 1987 y 1989 con el Movimiento Pentecostal de Finlandia. Los temas abordados en el diálogo han sido: Biblia y fe, bautismo, confesión de fe, justificación y nueva vida, congregación e Iglesia, membresía dual, matrimonio,

² Más allá de los aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico, en cuanto a sus aspectos histórico-doctrinales, la obra de Hollenweger (1976) es vital para comprender la realidad compleja de este fenómeno.

funerales y educación religiosa. Como conclusiones del proceso de diálogo, además de un documento público, se enumeran las siguientes:

- a) Que cada parte desea brindar un retrato real y pertinente de la otra parte;
- b) Que cada parte desea adoptar una actitud respetuosa hacia las convicciones de la otra parte, incluso aún cuando ellas no pueden estar de acuerdo en todo respecto, y
- c) Que la expresión abierta de las convicciones de cada uno son correctas aún en aquellos puntos donde ellas difieren de las convicciones de la otra parte (Church of Finland, 1990: 54).

Esta actitud, sin embargo, es el espíritu de todo diálogo ecuménico, y hasta hace unos pocos años era prácticamente impensable que las iglesias pentecostales pudieran asumir este desafío. Afortunadamente, el proceso de institucionalización de muchas de estas Iglesias las ha llevado a tratar de tener una mejor comprensión de todo el mundo cristiano y de establecer mecanismos de cooperación mutua. A la vez que esto se presenta como avance del movimiento ecuménico, también constituyen un desafío a futuro.

Preguntas para la discusión

- (1) A través de lo estudiado en este capítulo, ¿cómo ha impactado este conocimiento en tu percepción del ecumenismo? ¿Podrías dar ejemplos?
- (2) ¿Cómo ha sido tu propia experiencia en torno a lo ecuménico? ¿Es la primera vez que lees/estudias sobre este tema?
- (3) Basado en tu experiencia de fe o religiosa, ¿cómo ha sido en tu comunidad de fe el contacto ecuménico? ¿Cuáles han sido los elementos positivos y cuales los negativos? ¿Podrías dar ejemplos?



II

Diálogo interreligioso y pluralismo

A lo largo de la historia de la humanidad constatamos que siempre ha existido una pluralidad de religiones y culturas. Al estudiar la historia de las iglesias, descubrimos que el cristianismo emerge dentro de un contexto ya poblado por diversas tradiciones religiosas y filosóficas que daban explicación a las grandes preguntas existenciales de la humanidad. Por consiguiente, la pluralidad, tanto religiosa como cultural, se presenta como el terreno en el cual la fe cristiana vive activa y comprometidamente su razón de ser desde su origen hasta nuestros días.¹ Esta afirmación involucra el reconocimiento de dos realidades sobre el cristianismo. Por un lado, que es una expresión religiosa entre muchas otras. Por otro lado, que, como religión, es relativamente nueva con tan sólo dos mil años de historia, si se la compara con otras religiones más antiguas.

¹ Si bien reconozco, respeto y valoro cada una de las confesiones cristianas en particular (católico romana, anglicana, ortodoxa y evangélico-protestante), en el presente escrito realizo un acercamiento al tema de la pluralidad desde el cristianismo en general. Sin embargo, hay trabajos que intentan abordar el tema confesionalmente. A los efectos, véase uno de los primeros trabajos respecto de este tema realizado por Kramer (1958), en donde el autor presenta sus interpretaciones misionológicas en el pensamiento de Karl Barth en respuesta a William Hocking; hasta los trabajos más recientes de Krause (1999: 11–29) y Clapsis (2000) entre otros. A su vez, hay trabajos a nivel regional sobre el tema en general, como por ejemplo, Ascher y Millwood (1995) o sobre aspectos particulares como los trabajos de Steuernagel (1991: 1–13) y Míguez Bonino (1999: 187–203), entre otros.

Ya que la humanidad se mueve cada vez más hacia sociedades multiculturales y plurirreligiosas –que hacen necesario dar paso a una concepción secular del Estado-Nación (Heng, 2010: 26) o redefinir el rol de la educación religiosa en los sistemas educativos públicos y privados (Wilson, 2006: 11; Jensen, 2011: 138)– surge la pregunta acerca de cómo es posible, entonces, realizar la misión cristiana en dicho contexto. Esta pregunta necesariamente nos lleva a la cuestión del diálogo interreligioso, es decir, la relación del cristianismo con otras religiones. Pareciera que el lugar a explorar para una respuesta a este respecto se encuentra cercada por dos situaciones.

Por un lado, la tendencia hacia el «ghetto proselitista», es decir, vivir la fe cristiana en aislamiento del resto de las religiones, sólo estableciendo contacto con ellas a fin de «cristianizarlas». No se puede negar que el cristianismo, tal como relatan los Evangelios, tiene explícitamente un proyecto de misión encomendado por Jesús (Mt 25.31–46, 28.16–20; Mc 16.15–17; Lc 4.16–30; Jn 17.18–21). Sin embargo, la pregunta sobre cómo realizar esa misión conlleva directamente a preguntarse por su relación con el contexto plurirreligioso y multicultural en el siglo XXI.

Por otro lado, la «dilución sincretista», es decir, la afirmación de que «toda fe es la misma», lo cual implica, en el fondo, que «todas las religiones conducen al mismo Dios» y que debemos hacer hincapié en lo que «une» a la humanidad y dejar de lado las «diferencias». Esta última postura no sólo conlleva a una pérdida total de identidad individual de una experiencia religiosa sino que, al mismo tiempo, deja de respetar la riqueza y particularidad de las distintas religiones a través de sus escritos sagrados, sus rituales y prácticas espirituales, sus valores éticos y la valiosa experiencia a través de la interacción de quienes viven esa fe en determinado contexto social, político e histórico.

La tendencia hacia la homogeneidad ha aparecido muchas veces tanto en la literatura de ficción como en el plano académico. Por ejemplo, Arthur C. Clarke, en su cuento de ciencia-ficción «El Martillo de Dios» (2000: 938–947), fusionó el cristianismo y el islam en una gran religión llamada «Crislam», cuya deidad era femenina. En los escritos académicos, ya desde Arnold Toynbee (1889–1975) a comienzos del siglo 20, se ha hablado de propuestas

mono-religiosas. En el caso de Toynbee cabe aclarar que su propuesta formaba parte de la justificación de un proyecto humanitario unificado en torno a la historia en sentido hegeliano, donde la religión desemboca en la ciencia y produce el sostenimiento de las civilizaciones (1997: 399–448). A luz de estos ejemplos, entre muchos otros, surge la pregunta sobre si es posible fusionar en una sola vertiente todas las religiones y en una sola deidad todos los dioses. En ese caso, ¿se acabaría la pluralidad religiosa? La aparición de espiritualidades globalizantes o híbridas, tales como la Nueva Era o similares, son un ejemplo de cómo en cada época de la historia humana aparecen nuevas maneras de vivir los caminos de las creencias sin que estos desemboquen en una mega-religión (Ferguson, 1987; Gonçalves, 1997).

Desde una interpretación liberal, los Evangelios nos relatan una práctica de Jesús que revela un sentido de pluralidad e inclusividad, a la vez que invita a un proyecto humano conjunto, pleno de igualdad, no teñido de un carácter homogeneizante. Fueron precisamente las dogmáticas rígidas, surgidas en el seno de sus seguidores en los siglos posteriores, las que han producido posiciones cerradas y exclusivistas dentro del cristianismo. Sin embargo, el respeto por la diferencia ha sido una característica sumamente rica en los Evangelios. Ya el hecho de tener cuatro Evangelios canónicos nos muestra la pluralidad de visiones respecto del mismo hecho de Jesús y la predicación de su mensaje. En la época patrística (siglos II–IV), la diversidad eclesial se hizo más evidente que en los tiempos apostólicos, donde también existían diversas comunidades de fe. Todo esto, dentro del contexto religioso pluralista del mundo antiguo. Las posiciones dogmáticas, sin embargo, lucharon por desestabilizar y eliminar toda diversidad que no se inscribiera en un proyecto homogeneizante, distanciándose del mensaje original de Jesús.

En nuestro tiempo, autores como Paul David Devanandan (1952, 1963), Raymond Pannikar (1981, 1991, 1999), Madathilparampil Mammen Thomas (1987, 1990, 2001), Aloysius Pieris (1988, 1993, 1997), Charles Van Engen (2000), Agenor Brighenti (2001), Veli-Matti Kärkkäinen (2003), Narendra Singh (2005), y Paul Hedges (2010), entre otros teólogos, han buscado actualizar la teología al contexto de la pluralidad religiosa y así colaborar desde la tarea

académica en procura de vivir la fe, tanto eclesial como socialmente, en concordancia con dicho contexto.

Siguiendo esta línea de análisis, a continuación esbozaré algunas ideas que nos permitan sondear la relación entre el cristianismo y otras religiones, a fin de contribuir al discernimiento de este tema, dada su fuerte incidencia en la cotidianidad de las comunidades de fe y de la investigación teológica. A esos efectos, la primera parte de este artículo describe brevemente tres ejemplos de cómo se ha entendido la concepción de la interacción del Dios cristiano con personas de otras religiones. A continuación, a través de la obra de Thomas (1987) y Van Engen (2000), se resumen las principales teorías o paradigmas de relación del cristianismo con otras religiones. Finalmente, una sección donde se propone una manera de entender la misión cristiana a través de la colaboración de cristianos y personas de otras religiones en determinados temas, a los efectos de construir una humanidad renovada.

Reconociendo interlocutores

Había en la ciudad de Cesarea un hombre que se llamaba Cornelio, capitán del batallón llamado el Italiano. Era un hombre piadoso que, junto con toda su familia, adoraba a Dios. También daba mucho dinero para ayudar a los judíos, y oraba siempre a Dios. [...] El ángel le dijo: “Dios tiene presentes tus oraciones y lo que has hecho para ayudar a los necesitados” (Hch 10.1–2, 4b).

La existencia de otras religiones nos coloca frente a la pregunta acerca de cómo se relaciona la deidad a la que cada una de esas religiones reconoce como «su Dios» con las imágenes de la divinidad en el cristianismo. ¿Es posible que esas experiencias religiosas se relacionen con el Dios de la fe cristiana? ¿Escucha ese Dios cristiano a personas «no-cristianas»? Los textos sagrados cristianos son abundantes en imágenes de una actitud plural de parte de Dios, entendido en el contexto judeo-cristiano. En este sentido, es paradigmática la historia de Cornelio en Hechos 10, ya que Cornelio no era ni judío ni cristiano. Sin embargo, Dios escucha sus oraciones, valora sus ofrendas y limosnas (Hch 10.4b) y, más aún, le envía su Espíritu (Hch 10.44–46). ¿Cómo se

corresponde esto con la afirmación de Jesús «Yo soy el camino, la verdad y la vida. *Solamente por mí se puede llegar al Padre*» (Jn 14.6, énfasis mío)?

Según parece, el punto a tener en cuenta en el análisis del diálogo interreligioso está marcado por la concepción que tenemos de Jesús y, por consiguiente, la visión que tenemos de otras religiones. No obstante, la pregunta básica subyace: ¿es posible que haya personas no-cristianas que sean salvas? Tradicionalmente se nos ha enseñado que no. Para el cristianismo mayoritario no es posible la salvación fuera de Cristo. Los Padres de la Iglesia ya lo afirmaban. La frase «fuera de la iglesia no hay salvación» – generalmente conocida en latín como «*extra ecclesiam nulla salus*»– fue enunciada de distintas maneras por varios escritores patristicos. Cipriano de Cartago afirma que «[...] no hay salvación fuera de la iglesia» (*Ep. 72 Ad Jub. Haer. Bapt.* 21; véase también *Ep. 61 Ad Pomp.* 4). Por su parte, Ireneo de Lyon habla de la iglesia como única «[...] entrada a la vida [eterna]» (*C. Haer.* III.4.1); mientras que Orígenes señala que «[...] fuera de la Iglesia nadie se salva» (*In Iesu Nav. Hom.* III.5.3). Al mismo tiempo, Lactancio define que «[...] sólo en la Iglesia Católica persiste la verdadera adoración» (*Div. Inst.* IV.30.4). Agustín de Hipona enuncia: «Ningún ser humano puede encontrar salvación excepto en la Iglesia Católica» (*Serm. Ad Caes. Ec. Pl.* 6). Es evidente que esta línea doctrinal emprendida por los Padres de la Iglesia no se corresponde con la bienvenida que da Dios a Cornelio en el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles, tal como se ha mencionado.

Por otro lado, es necesario resaltar la imposición de su fe a otras culturas que históricamente ha hecho el cristianismo. Su ejemplo más notorio es la denominada «evangelización» de América Latina. Los conquistadores españoles trataron con violencia a los pueblos originarios, que profesaban religiones distintas a la cristiana. Los juzgaron como «idólatras» y los obligaron a asumir una religión que no les era propia. Si bien en la teoría no se aconsejaba el uso de la violencia, en la práctica incluso la muerte era decretada cuando estos pueblos «no aceptaban a Cristo». Todo esto en nombre de Dios y de una «civilización cristiana». Al respecto, justificando teológicamente este accionar contra los pueblos originarios, Juan Ginés de Sepúlveda (1996 [1547]) argumenta:

No está en la potestad del Sumo Sacerdote obligar con cristianas y evangélicas leyes á los paganos, pero á su oficio pertenece procurar, por todos los medios que no sean muy difíciles, apartar á los paganos de los crímenes é inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos á buenas y humanas costumbres y á la verdadera religión, lo cual hará con el favor de Dios, que quiere salvar á todos los hombres y traerlos al conocimiento de la verdad (1996 [1547]: 125)

La hegemonía de la Iglesia Católica Romana en el continente latinoamericano no reconocía una aceptación igualitaria de otras religiones. Aun hoy en día, en Argentina por ejemplo, podemos hablar de «libertad de culto» pero no de igualdad de culto. En realidad, no fue sino hasta comienzos del siglo 20 cuando la pregunta por lo interreligioso (o macro-ecuménico) comienza a tener otras respuestas, distintas a la opción colonizante. Por ejemplo, Michael Green (1996), teólogo anglicano evangelical, en su libro *La iglesia local, agente de evangelización*, mientras analiza el texto de Romanos 3.25, concluye acerca de aquellos que nunca han escuchado sobre Jesús:

¿Cómo podía Dios aceptarlos? En función de lo que Cristo *haría* en la cruz. ¿Y de qué forma podría aceptarnos a usted y a mí? Gracias a lo que Cristo *ha hecho* en la cruz por nosotros. Esa cruz y esa resurrección poderosas se hallan en el punto central de la historia, y su sombra se proyecta tanto hacia delante como hacia atrás: es al mismo tiempo retrospectiva y prospectiva. De esta forma podemos creer que Dios es capaz, con justicia perfecta y en perfecto amor, de recibir a todos aquellos de cualquier religión o filosofía que desean sinceramente encontrarlo (1996: 91).

La postura de Green podría ser interpretada en dirección histórico-lineal y afirmar que hay un antes y un después de Jesús. Sin embargo, luego de Cristo, hubo muchos siglos en los que la gente tampoco escuchó de él, tal como sigue sucediendo hoy. Para muchos cristianos, la afirmación de Green sería una herejía. Empero, es lógico en la concepción de un Dios de amor que ama toda su creación. En última instancia, resuena en nuestros oídos la afirmación de Juan: «Todo el que ama es hijo de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es

amor» (1 Jn 4.7b–8a]. Por otro lado, tampoco satisface la postura de Karl Rahner sobre los «cristianos anónimos» (2007: 491), es decir, considerar que, por sus acciones en concordancia con lo que se espera de los cristianos, esas personas son cristianas sin saberlo. En realidad, deberíamos hablar de personas cuya fe, compromiso religioso o comportamiento ético están «en solidaridad» con lo que Jesús enseñó a sus seguidores. No podemos endilgarle a alguien un título que no lo desea. Eso sería caer nuevamente en una imposición religiosa colonialista que pretende «cristianizar» cada aspecto del universo. ¿Implica esto abandonar toda actividad cristiana en el mundo pluralista? ¿Cómo se relaciona la misión cristiana con las otras religiones, si Dios, en palabras de Green, acepta a aquellas personas de otras religiones que lo buscan sinceramente?

Interrelacionando interlocutores

Ahora entiendo que de veras Dios no hace diferencia entre una persona y otra, sino que en cualquier nación acepta a los que lo reverencian y hacen lo bueno (Hch 10.34).

Teólogos cristianos han encontrado que es difícil establecer una única manera de interrelación entre el cristianismo y otras religiones o, más concretamente, una relacionalidad entre cristianos y personas de otras religiones. Muchos autores han tratado de realizar una tipología para clasificar aquellas interrelaciones entre cristianismo y otras religiones partiendo de las distintas concepciones de Cristo (o cristologías). A continuación se describen brevemente dos trabajos que resumen la historia sobre los modos de interacción entre el cristianismo y otras religiones desde una perspectiva ecuménica y desde una perspectiva evangelical respectivamente.

Madathilparampil Mammen Thomas

Madathilparampil Mammen Thomas (1987, 1990, 2001) fue un teólogo ecuménico de la India, quien también fue activista e incluso gobernador del estado de Nagaland. Thomas en su libro *Risking Christ for Christ's Sake* (1987) evalúa la historia del

relacionamiento del cristianismo con otras religiones en el contexto asiático. Tomando como base el trabajo de Pieris, Panikkar y Devanandan, Thomas propone cuatro teorías para entender este tema desde una perspectiva ecuménica (1987: 27-30), cuyas características se resumen a continuación.

Teoría de la conquista

Se confronta al cristianismo con otras religiones en términos de oposiciones binarias: «Dios y el Demonio», «luz y tinieblas». Evidentemente el cristianismo sería lo que finalmente «exorcisa» a las religiones «cristianizándolas» [o conquistándolas] (1987: 28).

Teoría de la adaptación

Se realiza una distinción entre «cultura» y «religión», permitiendo al cristianismo asumir y adaptar aspectos culturales de otras religiones en pro de una comunicación más «inculturada» del evangelio (1987: 28).

Teoría del cumplimiento

Se entiende a otras religiones como «búsquedas precristianas de salvación», que sólo se «cumplen» en el cristianismo. Esto implica el reconocimiento de la experiencia de Dios «obrando en las otras religiones» y el llamado al diálogo y compañerismo espiritual para un proyecto comunitario común, como lo expresó el Concilio Vaticano II (1987:28).

Teoría sacramental

Se descubre que la iglesia no está identificada como todo el reino de Dios sino que éste también se encuentra «preliminarmente» en otras religiones, a la vez que en ellas opera un principio crístico o «Cristo ontológico» distinto al Jesús de Nazaret, fortaleciendo a las religiones en su propia tradición y abordando un proyecto común de humanidad (1987: 29-30).

Es evidente que las últimas dos posturas, aunque más progresistas que las dos primeras, no dejan de ser preocupantes porque buscan de nuevo «cristianizar» lo que tradicionalmente no se entiende por «cristiano». Ya se ha mencionado en este trabajo la dificultad de concebir una mega-religión, ya que la declaración central de la fe cristiana no puede ser impuesta a otros. Es cierto

que en Occidente no hemos tenido la misma trayectoria y experiencia de encuentro de religiones como en el contexto asiático, empero la pregunta sobre los límites del cristianismo en su relación con otras religiones sigue siendo imprescindible en las agendas macro-ecuménicas (Gillis, 1993: 89–99, 168–177). De todos modos, es atractiva –y útil para el análisis en este trabajo– la noción de un proyecto común de humanidad.

Charles Van Engen

Charles Van Engen es profesor en la cátedra «Arthur F. Glasser de Teología Bíblica Misionera» de la Escuela de Misiones del Seminario Fuller en Estados Unidos de Norteamérica. Van Engen es un teólogo evangelical quien también ha sido misionero en la Iglesia Presbiteriana Nacional de México entre 1973 y 1985. En su artículo «El encuentro religioso en el nuevo milenio: Evangelio y cultura enfrentando la globalización» (2000)² describe lo que él considera los tres paradigmas que hasta ahora se han utilizado sobre el encuentro del cristianismo con otras religiones, a los que suma un cuarto paradigma, los cuales se sintetizan a continuación.

Paradigma pluralista

También llamado «paradigma creacional», este paradigma concibe tanto una humanidad común como una pluralidad religiosa a partir de la creación. Debido a que Dios ha creado a Adán y Eva como alguien bueno, todos en el fondo somos buenos, y la religión es una manifestación subjetiva de los seres humanos (2000: 505).

Paradigma inclusivista

Conocido también como «paradigma de salvación universal», considera que todos serán definitivamente salvados por un Dios de amor. Enfáticamente realiza una distinción entre el Cristo óntico y el Jesús histórico (2000: 506).

² Véanse las respuestas de Berentsen (2000: 543–547) e Iversen (2000: 549–555) a la propuesta de Van Engen.

Paradigma exclusivista

Van Engen también lo define como «paradigma eclesiocéntrico». Este paradigma asume que no hay salvación fuera de «mi propia» iglesia institucional. La iglesia es el «arca de salvación» y Cristo está ligado exclusivamente a «esa» iglesia institucional (2000: 506–507).

Luego de la descripción de estos paradigmas, Van Engen explica el paradigma propuesto por él.

Paradigma evangelístico

El nombre es elegido por la necesidad de Van Engen de partir de un paradigma centrado en el evangelio, es decir, la confesión de los discípulos de que «Cristo es Señor». La presuposición básica es la relación personal con Jesús, quien nació, murió y resucitó en el poder del Espíritu Santo (2000: 508–510). A partir de esta confesión, Van Engen desprende tres características básicas de su propuesta:

- a. Particularista en la fe: un evangelio centrado en Jesucristo, quien llama a la fe y a la conversión de todos aquellos que confiesen su nombre (2000: 510–515).
- b. Culturalmente pluralista: distingue fe y cultura bajo una concepción misionológica trinitaria (2000: 515–525).
- c. Eclesiásticamente inclusivista y globalmente teologizante: una iglesia que acepta a todas las personas que quieren ser partes de ella, que sale al encuentro de las personas para incorporarlas (2000: 526–531).

Para Van Engen, lo que haría posible este paradigma sería la firme convicción de que el reino de Dios es el proyecto definitivo de la divinidad, aunque el autor considera que esto no ha sido suficientemente proclamado. Con este paradigma, Van Engen propone resolver la tensión entre una posición no confesante de Cristo como Señor y Salvador y una posición de ghetto religioso. Nos parece que puede ser un punto de partida para trabajar en el contexto evangelical la relacionalidad del cristianismo con otras religiones. El autor, sin embargo, no incorpora:

(...) una noción holística de espiritualidad que aborde la multidimensión humana: lo psicológico, lo corporal, lo social, lo ecológico, y lo espiritual como dimensión transversal a las otras dimensiones (Font, 2013).

Es evidente que quedan varias cuestiones para que este paradigma sea más integral

Preguntas para la discusión

- (1) ¿Qué ideas y sensaciones te genera el encuentro con otras experiencias de fe distintas a la tuya?
- (2) ¿Has tenido experiencias de diálogo o trabajo interreligioso? ¿En qué contexto?
- (3) En base a lo visto en este capítulo, ¿en qué manera te identificas con el diálogo interreligioso?



III

Ecumenismo y diálogo interreligioso en América Latina

Algunas pistas históricas

La historia del movimiento ecuménico en América Latina es muy reciente.¹ Según la historiografía latinoamericana, el hito que marcó el interés ecuménico en América Latina fue el Congreso de Panamá en 1916. Según José Míguez Bonino (1995), este fue el «momento decisivo en la autoconciencia del protestantismo latinoamericano» (1995: 15). Una aclaración previa que debemos hacer es que el «espíritu ecuménico» nació en América Latina desde la confesión «evangélico-protestante» mucho antes que lo hiciera la confesión católico romano. Por eso, hasta el Concilio Vaticano II, la historia del ecumenismo en América Latina está unida a los acontecimientos ocurridos dentro del protestantismo.²

Se puede periodizar estos acontecimientos en 7 grandes etapas, que se detallan a continuación.³

¹ Para una visión histórico-crítica del movimiento ecuménico en América Latina, véase: Dias (1979: 3–29). Para un análisis de la tarea y desafíos del movimiento ecuménico, véase: Monterroso (1979: 31–42).

² Véase el Anexo 1 en el que se detallan los principales hitos del ecumenismo en América Latina.

³ Elaboración propia a partir de Dias, 1979: 3–29; Prien, 1985; Bastian, 1990; Míguez Bonino, 1995; y Sabanes Plou, 2002.

- 1916–1920: El Congreso de Panamá y sus consecuencias en el continente latinoamericano.
- 1920–1959: Acercamiento ecuménico y conformación de las primeras organizaciones en base a afinidades (estudiantes, obreros, etc.)
- 1959–1965: Maduración del proceso ecuménico a nivel continental.
- 1965–1975: Creación de organismos continentales. Incorporación de la confesión católica - romana en el ecumenismo.
- 1975–1985: Objetivo ecuménico de la defensa de los Derechos Humanos en el clima militarista latinoamericano.
- 1985–1998: Afianzamiento de los diálogos y actividades ecuménicas. Contacto con la confesión ortodoxa.
- 2000–actualidad: El impacto de *Dominus Iesus* y la redefinición de las relaciones ecuménicas.

Según Zwinglio Días (1979), existe una doble motivación del protestantismo para embarcarse en el tema del ecumenismo. Por un lado, una motivación interna que es tanto «intra-sistémica» como «intra-eclesiástica», la preocupación teológico doctrinal sobre el tema de la unidad de los cristianos y el escándalo de la división de las confesiones cristianas. Por otro lado, existe una motivación externa, una motivación sociopolítica de los cristianos urgidos por problemas candentes en la realidad social, económica y política de América Latina, que lleva a un proceso de sensibilización de los sectores protestantes latinoamericanos (1979: 5–7). En el continente han existido y existen diversas organizaciones ecuménicas, que brevemente describimos a continuación.

Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE)

La «Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas» (ULAJE) fue la denominación del primer movimiento ecuménico surgido en

América Latina. Según Néstor Míguez (1989a) la necesidad de creación de ULAJE fue la «(...) idea de establecer entre los distintos movimientos evangélicos de la juventud de AL sólidos lazos de unión y cooperación» (1989: 1034). Los primeros contactos surgieron en 1928 con la presencia de delegados de Chile y Uruguay en el congreso de la Federación Argentina de Ligas Juveniles Evangélicas en octubre de ese mismo año. Recién diez años después la delegación uruguaya presente en el Primer Congreso Rioplatense de Juventudes Evangélicas realizado en Rosario, propone una moción de un congreso latinoamericano a realizarse en febrero de 1940 en Lima, Perú, la cual es votada y aprobada por unanimidad. Para ello se establece una oficina de propaganda y de organización sentándose el primer antecedente ecuménico en el continente.

Finalmente el congreso se lleva a cabo en febrero de 1941 y se declara la fundación de ULAJE. En Agosto de 1946 en La Habana, Cuba, se lleva a cabo la primera Asamblea de la ULAJE. Es una característica de la misma el fuerte aporte al campo del testimonio social. En la asamblea de Montevideo en 1970 se decide reemplazar el término «evangélico» por «ecuménico» para hacer justicia a la presencia activa de grupos católicos que adhieren a ULAJE. Actualmente su sede se encuentra en Lima, Perú y participan de ella agrupaciones juveniles ecuménicas de unos 16 países latinoamericanos. (Míguez, 1989a: 1034-1035).

Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC)

La «Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana» (CELADEC) es otro organismo ecuménico fundado en octubre de 1962 en la ciudad de Huampaní, Perú. Esta fundación fue la respuesta a un acuerdo de la Consulta Latinoamericana de Educación Cristiana por parte de delegados de consejos, federaciones e iglesias evangélicas de América Latina. Respaldaron la fundación de CELADEC el Comité de Cooperación en la América Latina (CCAL), organismo creado para la cooperación misionera nacido en el Congreso de Panamá de 1916; y el Consejo Mundial de Educación Cristiana.

La tarea de CELADEC es la Educación Cristiana que lleva a cabo a través de cuatro grandes áreas: Educación Popular, Teología, Comunicaciones y Documentación. Tiene, además, un extenso programa de publicaciones (Araya G., 1989: 257-258).

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)

Si bien el ecumenismo en el Río de la Plata y en el resto de América Latina es un emprendimiento que tiene muchos años de origen, la constitución del Consejo Latinoamericano de Iglesias marca una nueva etapa en el ecumenismo en esta parte del hemisferio. La historia del CLAI (1998) propiamente dicha se inicia en Oaxtepec,⁴ México, en septiembre de 1978, donde se reunieron varios centenares de cristianos, delegados provenientes de la amplia y variada familia de iglesias cristianas del continente, convocados para dar testimonio de su fidelidad al llamamiento de Jesús en su oración de Jesús: «Que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Juan 17.21) (Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1979).

Por espacio de cuatro años, las Iglesias evangélico-protestantes e Iglesias de la comunión anglicana, así como organismos ecuménicos, fueron desafiadas a buscar una expresión institucional de unidad que fortaleciera su testimonio e hiciera más eficaz su misión evangelizadora, y que al mismo tiempo respetara la riqueza y diversidad de tradiciones, confesiones y expresiones de la fe común. Este proceso culminó en la Asamblea Constituyente de Huampaní, Lima, Perú, en noviembre de 1982, en la que quedaría formalmente constituido el Consejo Latinoamericano de Iglesias.

El CLAI siempre concedió especial importancia a su papel como vehículo de relacionamiento entre sectores de la Iglesia Católica Romana y las Iglesias y organismos que forman el Consejo,

⁴ Sobre la Asamblea de Oaxtepec existen una serie de estudios y análisis críticos que pueden enriquecer el panorama de este importante momento histórico. Al respecto véase: Álvarez (1979: 288); Bolioli (1979: 79-88); Camps Cruell (1979: 73-77); Míguez (1979: 297-299); Míguez Bonino (1979: 272-285); Pagura (1979: 57-65); Pietrantonio (1979: 293-296); Ríos (1979: 67-72); Rivera (1979: 286-287); Vaccaro (1979: 289-292); y Wolf (1979: 265-271).

habiendo organizado desde 1986, tres con obispos católicos, anglicanos y protestantes y líderes evangélicos sobre temas como deuda externa, el narcotráfico, los nuevos movimientos religiosos y el nuevo orden económico internacional.

Como organismo ecuménico de América Latina, el CLAI mantiene relaciones ecuménicas de diálogo y cooperación con el Consejo Nacional de Iglesias de Cristo de los Estados Unidos de América, con el Consejo Canadiense de Iglesias y con la Conferencia de Iglesias de El Caribe, como así también a nivel mundial con el Consejo Mundial de Iglesias.

Lo que deseamos rescatar del CLAI (1998) en esta sección son sus objetivos, que nos sirven de guía para el ecumenismo en nuestra región:

- «Promover la unidad del pueblo de Dios en América Latina como expresión local de la Iglesia Universal de Cristo y como signo de contribución a la unidad del pueblo latinoamericano»;
- «Fortalecer la unidad en Cristo, reconociendo la riqueza representada en la diversidad de tradiciones, confesiones y expresiones de fe, reflexión, enseñanza, proclamación y servicio, y tomando en cuenta la realidad e identidad latinoamericanas»;
- «Ayudar a sus miembros a descubrir su identidad y compromiso como cristianos, dentro del contexto latinoamericano, en la búsqueda de un orden de justicia, paz y fraternidad»;
- «Animar y apoyar a sus miembros en la tarea evangelizadora, como signo de fidelidad al mandato de Cristo y de su presencia entre la comunidad latinoamericana»;
- «Promover la reflexión y el diálogo teológico y pastoral, en términos de la misión y el testimonio cristiano en este continente y en el resto del mundo» (CLAI, 1998).

Estos objetivos son similares a los de otros organismos e instituciones ecuménicas, y guían tanto el diálogo como la misión cristiana de los mismos.

¿Nuevos ecumenismos?

El «Inter-denominacionalismo»

Sería injusto decir que los evangélicos no tienen prácticas que podrían ser catalogadas de ecuménicas. Por el contrario, durante el presente siglo algo que ha preocupado a los evangélicos es el tema de la unidad de las iglesias, y frente a la conformación de un «movimiento neoeecuménico» sus posiciones no han sido unánimes. Paul Freston (1993) enfáticamente destaca esta necesidad de inclusión de los evangélicos, a quienes él llama «evangelicales», en el movimiento ecuménico:

Llegó la hora de repensar el ecumenismo en América Latina y, como primera etapa en esto, es tiempo de incorporar a los 'evangelicales', atendiendo no sólo las cuestiones en que se asemejan sino también las cuestiones en que discrepan de ellos (...) Permitiendo, en fin, que sean el verdadero otro en el diálogo, rumbo a un testimonio más unido y más fiel (1993: 29).

También Jan Van Butselaar (1993) ha explicitado la absoluta necesidad que las estructuras ecuménicas más visibles, como el Consejo Mundial de Iglesias y Movimiento de Lausana, reorganicen su posición hacia un trabajo conjunto en busca de un nuevo ecumenismo (1993: 15). Esto nos llama a la reflexión sobre el hecho que el ecumenismo es mucho más amplio que el Consejo Mundial de Iglesias.

Estas prácticas que han producido numerosos procesos de acercamientos entre distintos sectores evangélicos y de estos con otros sectores del cristianismo, son catalogados desde los evangélicos como interdenominacionales. Algunos ejemplos que han impactado especialmente a las iglesias evangélicas en América Latina se originaron fuera del continente, como se describe a continuación.

La Alianza Evangélica

Fundada en su primera asamblea en Londres en 1846, la Alianza Evangélica se constituyó «no para crear la unión cristiana, sino para

confesar la unidad que la Iglesia de Cristo poseía como su cuerpo» (Kirby, 1989: 39). Debido a esto, los participantes de aquella conferencia redactaron una plataforma expresando sus convicciones cristianas evangélicas. La Alianza Evangelica se dedicó a extender el mensaje del Evangelio especialmente a personas encarceladas y a las fuerzas armadas a través de películas de temática religiosa. En 1958 fundó la Alianza Misionera Mundial, una de sus mayores contribuciones, la cual es una unión de todas las sociedades misioneras evangélicas a nivel mundial, ya sean estas «confesionales» o «interdenominacionales» (Kirby, 1989: 40). Es este último organismo el que más ha impactado en América Latina debido a su énfasis misionero.

El Movimiento de Lausana

Posteriormente, el Movimiento de Lausana surgió como consecuencia del Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial realizado en Lausana, Suiza, del 16 al 25 de julio de 1974. Con una asistencia de 4.000 personas se constituyó en el foro más amplio de la historia de la Iglesia hasta ese momento. Más de 2.000 concurrentes firmaron el Pacto de Lausana según el cual la evangelización no puede ser separada tanto de la responsabilidad social como del discipulado y la renovación de la Iglesia. El movimiento de convirtió una estructura «inter-denominacional» mundialmente representativa de los sectores evangélicos (Padilla, 1989: 651).

En ambas organizaciones han confluído distintas líneas evangélicas, muchas de las cuales tienen fuerte raigambre en América Latina. En Argentina se dan también trabajos conjuntos en torno a temas y pastorales comunes a distintos grupos evangélicos, por ejemplo, en la pastoral universitaria, tanto la Asociación Bíblica Universitaria Argentina (ABUA), fundada en La Plata en 1949 como la Cruzada Estudiantil para Cristo, de corte netamente norteamericano, que realizan su trabajo en la confluencia interdenominacional.

A nivel de los sectores de toma de poder de las iglesias evangélicas, el proceso pasa por la conformación de Consejos Pastorales en cada ciudad que asume la tarea de discutir temas comunes a las Iglesias evangélicas y establecer puentes de

cooperación entre las distintas comunidades. Tanto la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) como la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) y la Federación Comunidad Evangelica Pentecostal (FeCEP) se integraron en la llamada «Comisión Tripartita» en 1993 y posteriormente en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) (Jones y Carbonelli, 2012: 227) en su meta de unificar los esfuerzos de los sectores evangélicos en distintos temas. Ello ha implicado procesos de diálogo y de encuentro, en los congresos nacionales denominados «Encuentro Nacional de Pastores Evangélicos» (ENPE). Estos espacios, junto con los Consejos de Pastores de ciudades y zonas de Argentina, sin embargo siguen siendo representativos de los sectores que poder de las iglesias evangélicas, ya que está ausente la participación laica.

Otro hito ha sido el documento «Mensajes a las Iglesias» producido por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la Comisión Evangélica Pentecostal Latinoamericana (CEPLA) en el encuentro de Quito, Ecuador del 12 al 14 de mayo de 1998, el cual expresa el proceso de acercamiento entre católicos y pentecostales, que lleva muchos años de diálogo tanto a nivel latinoamericano como a nivel mundial. Este encuentro fue un primer paso muy prometedor en el que ambas partes, tanto Católico-romanos, como evangélico-pentecostales, reconocieron la necesidad de escucharse mutuamente. El Presbítero Juan Carlos Urrea, secretario ejecutivo de la Sección de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso del CELAM afirmó:

No es posible reconocernos de manera unilateral. No queríamos hablar de los pentecostales, queríamos hablar de los pentecostales, queríamos hablar con ellos y escuchar y analizar juntos que tenemos en común y en que nos diferenciamos (Quintero, 1998: 15).

Un aspecto que ha afectado negativamente el diálogo ecuménico con el sector evangélico es el avance de la «teología de la prosperidad» (Góngora, 1996a, 1996b), el cual usando un lenguaje religioso-economicista justifica la política económica globalizada y neo-liberal que llevan adelante los gobiernos de cada país. Amplios sectores del cristianismo, incluyendo algunas iglesias evangélicas,

han evaluado este tema (Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1994: 67–75). La teología de la prosperidad, sin embargo, ha sido acompañada por la influencia de las iglesias electrónicas y su propuesta de una experiencia religiosa fácil, individual, sin compromiso social.

Un segundo aspecto negativo lo constituye el avance del neofundamentalismo muchas veces de la mano del movimiento carismático, que no permite ningún tipo de diálogo excepto con sectores similares, y que crece día a día. Cuando muchas de las iglesias evangélicas en América Latina comenzaban a carismatizarse en la década de 1990, la Fraternidad Teológica Latinoamericana convocó a una consulta de pastores y teólogos en abril de 1997 para tratar este tema. En la presentación de las ponencias René Padilla nos dice que se llevó a cabo esta consulta porque:

(...) era hora de que se pusiera sobre la mesa de discusión la cuestión de lo que realmente está pasando en ciertas iglesias evangélicas en la Argentina, especialmente en Buenos Aires. Se trata de iglesias que en los últimos años han estado experimentando un notable crecimiento numérico sin precedentes, a veces vinculado a fenómenos carismáticos extraordinarios que suceden especialmente en los cultos [liturgias] y que exigen una explicación. Como resultado, hoy existen iglesias muy grandes, verdaderas ‘mega iglesias’ con miles y miles de miembros, que han cambiado el panorama eclesial argentino por completo” (Padilla, 1997: 5).

En el caso de los carismáticos católico-romanos y evangélicos, aún cuando comparten experiencias comunes de fe, como la preeminencia del Espíritu Santo, no habían entablado ninguna relación hasta mediados de la década de 2000. Fue ese el momento en que comenzaron a celebrar reuniones denominadas «Encuentros Fraternos de Evangélicos y Católicos» desde 2004. Mientras tanto, desde 2011, cada reunión está precedida por un retiro de sacerdotes y ministros (Radio Vaticana, 2012). Como fruto de estas reuniones, se formó una nueva organización: Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu (CRECES), de los cuales el cardenal Bergoglio, ahora Papa

Francisco, ha sido un fuerte partidario, tal como lo expresó en 2005 en una carta enviada al encuentro:

Los animo vivamente a perseverar en este camino de alabanza y adoración, de reconciliación y ecumenismo espiritual que han emprendido ya el año pasado (...). No se cansen de alabar y adorar juntos a nuestro Padre común y de trabajar juntos por nuestros hermanos más necesitados (...). No se cansen de suplicar al Padre, en Nombre de Jesús, por el poder del Espíritu Santo, la tan anhelada unidad en la diversidad reconciliada (Zenit.org, 2005).

Con estas palabras de aliento, carismáticos católicos romanos han mantenido reuniones periódicas con los evangélicos. Cada encuentro tiene lugar en el estadio Luna Park, en pleno corazón del centro de la ciudad de Buenos Aires.

El «Pos-denominacionalismo»

Un último fenómeno originado dentro de los sectores evangélico-protestantes pero que en estos momentos es transversal a todas las Iglesias, lo constituye el «pos-denominacionalismo», es decir, el proceso por el cual las personas adhieren a una comunidad eclesial en base a sus convicciones más allá de los fundamentos doctrinales que dicha Iglesia posea e independientemente de cuál sea la Iglesia que eligen.

Así, por ejemplo, bautistas se pueden adherir a una comunidad presbiteriana (que posee un énfasis doctrinario respecto del bautismo totalmente distinto al énfasis bautista) por el solo hecho de sentirse cómodos en esa comunidad, o anglicanos, de la misma forma se hacen miembros de una comunidad pentecostal (con énfasis doctrinales, liturgia y gobiernos eclesiásticos muy diferentes entre sí). Es un fenómeno cada vez más creciente y preocupante para muchas iglesias.

La pregunta implícita detrás de este fenómeno es: ¿qué define la pertenencia a una comunidad de fe? Y esto se relaciona con el tema de la identidad, es decir, observar y determinar cuales son los elementos que constituyen la identidad eclesial y como estos elementos se relacionan o no con la situación propia de cada

persona que busca integrarse a una comunidad de fe. Pareciera que dentro de las iglesias evangélicas, este fenómeno es paralelo a lo que sucede dentro del catolicismo romano en América Latina donde se da la doble o triple filiación religiosa. Es decir, una misma persona es bautizada en la Iglesia Católica Romana, visita el templo Umbanda para recibir consejo de los espíritus y practica Budismo Zen para meditar y relajarse.

Las Sectas

Cuando hablamos de ecumenismo entre iglesias y familias confesionales, es inevitable que surja el tema de las «sectas», especialmente en el contexto latinoamericano. Muchas veces utilizamos el término para designar todo aquello que no es estrictamente parte de la confesión católico-romana. Esto es un error muy común. A pesar que detrás de esa etiqueta se encuentra la preocupación por el hecho que hay algunos grupos religiosos que despliegan ciertas técnicas para reclutar miembros, debemos analizar el significado del término en sí mismo.

El término ha estado presente tanto en la lenguas griega como en la latina, y ha jugado un papel importante en las definiciones de la «ortodoxia» y la «herejía» dentro del cristianismo desde sus orígenes. El término «herejía» proviene de la palabra griega *hairesis*, que significa «elección» y «parte». Del mismo modo, el término «secta» en latín proviene de la palabra *sequi*, lo que significa «seguir», ya sea un maestro o un determinado cuerpo de creencias (Reimer, 1991: 913). Ambos términos definen a personas que han formado un grupo religioso y/o siguen determinada doctrina. En la mayoría de los casos, a lo largo de diferentes casos históricos, el término a menudo conlleva la estigmatización.

En este sentido todos los grupos religiosos, incluso las grandes Iglesias y/o religiones constituidas como la religión cristiana fueron una «secta» en su momento. En el caso del cristianismo, en un primer momento, fue una *secta del judaísmo* de su época (siglo I). Hay relatos neotestamentarios en donde se designa a los cristianos como los de «*la secta del camino*», por su costumbre de predicar el evangelio en las calles y rutas, y que para algunas

personas de su época, especialmente los religiosos, esto era una herejía (Hch 24.14).

Sin embargo, en la sociología de la religión, especialmente en las obras de Max Weber y Ernst Troeltsch, trata de utilizar el término de una manera neutral y descriptiva a fin de dar cuenta de la asociación voluntaria de los fieles en contraposición a la estructura de una iglesia institucionalizada. Fue en realidad acuñado por Weber y luego retrabajado por Troeltsch en el binomio «Iglesia – Secta», por el cual se designa a aquellos grupos separados [sectarios] de un grupo mayoritario [Iglesia] cuya característica es el exclusivismo del grupo en constante rechazo al grupo del cual se han separado (Weber, 1987: 203, nota 1). Aún más, Weber afirmaba: «El término “secta” debe, por supuesto, ser cuidadosamente liberado de todas las connotaciones eclesiásticas debido a las calumnias» (Weber, 1978 [1922]: 1024). Por otro lado, Troeltsch (1994) define «secta» como «(...) una asociación voluntaria de individuos que tienen en común la misma confesión de fe y que se oponen a determinada iglesia, entendida como institución que administra bienes de salvación» (1994 [1964]: 73). Al mismo tiempo, Gerardus van der Leeuw (1963: 261) define el término como el proceso mediante el cual una facción de los seguidores de una doctrina se separan de la corriente principal y de sus vínculos institucionales con una organización religiosa hegemónica.

En nuestros días, sin embargo, el término «secta» ha abandonado su significado primigenio, es decir, que fuera del campo antropológico-social ha pasado a tener distintos tipos de connotaciones. Se ha transformado específicamente en un calificativo despectivo. Por otro lado, el término ha pasado a formar parte del discurso del poder. En estos momentos, quien califica a un grupo de «sectario», es quien forma parte de la «mayoría» para descalificar a una minoría. Y así se forman cadenas de «poder», es decir, un grupo mayoritario designa a una minoría intermedia como «secta», esa minoría a su vez se trata de legitimar afirmando que no es una «secta» y designa de esta manera a un grupo aun minoritario y así sucesivamente. Es evidente que nadie que es calificado de «sectario» acepta de buena gana el calificativo.

Sin embargo, para muchas personas en América Latina una definición estrecha del término «secta» sería «todo aquello que no es católico-romano», por lo tanto homologan iglesias, grupos, y doctrinas variadas y disímiles debajo de una sola categoría. Aunque algunos miembros del clero católico-romano hacen una distinción entre «iglesias protestantes» y «nuevos movimientos religiosos», muchos de ellos no tienen en cuenta que las iglesias evangélicas pentecostales y nuevas iglesias independientes se encuentran dentro del paraguas del protestantismo. Por ejemplo, este fue un tema importante de discusión en la V Conferencia General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). El Papa Benedicto XVI en su mensaje inicial afirma:

Se percibe, sin embargo, un cierto debilitamiento de la vida cristiana en el conjunto de la sociedad y de la propia pertenencia a la Iglesia católica debido al secularismo, al hedonismo, al indiferentismo y *al proselitismo de numerosas sectas*, de religiones animistas y de nuevas expresiones seudorreligiosas (CELAM, 2007: 9).

Por lo tanto, el etiquetar una organización religiosa como una «secta» implica, en algunos casos, una actitud discursiva peyorativa. Al respecto, José Míguez Bonino (1992) nos dice:

Creo que tenemos que tener cuidado con lo que yo llamo el (terrorismo verbal) al utilizar el término (sectas). Se toma una palabra cuyos límites son flexibles, que resulta elástica, y se la caracteriza de la forma más peyorativa posible, [...]. Una vez que se ha creado esa bomba se la deposita en el lugar donde se quiere que estalle.[...] Creo que no tenemos que utilizar la palabra (secta) en estos términos. Me atrevía a sugerir que sería una cosa muy sana abandonar totalmente o declarar un período de vida en el uso de la palabra (secta). Yo pediría una moratoria en el uso de esa palabra (1992: 12).

Sin embargo, muchos trabajos académicos siguen usando el término. Por ejemplo, Jean-Pierre Bastian (1990), entiende como grupos «sectarios» a aquellos cuya:

(...) característica es [a] ser asociaciones voluntarias, [b] con una marcada tendencia a ser exclusivistas, [c] pretendiendo detentar el monopolio de la verdad. [d] Operan como organizaciones donde predomina la función laica sobre la sacerdotal; [e] exigen todo el tiempo libre de sus miembros y [f] son grupos de protesta social ya sea contra la sociedad religiosa predominante, o contra los valores dominantes en la sociedad civil, y aún contra el Estado, según las circunstancias (1990: 20).⁵

Por el bien de las relaciones entre distintas organizaciones religiosas, sería muy importante reemplazar el término «secta» por otros que no contengan este elemento de violencia discursiva, como por ejemplo, utilizar la designación «nuevos movimientos religiosos» o «grupos religiosos híbridos».

Preguntas para la discusión

- (1) ¿Cómo se inserta tu comunidad de fe o confesión en la historia del ecumenismo en América Latina? ¿Nos podrías contar algo de esa historia particular?
- (2) En tu barrio o ciudad, ¿qué otras religiones aparte de tu confesión de fe existen? ¿Qué conoces de sus historias, credos o tradiciones?
- (3) ¿Ha sido tu comunidad de fe catalogada de «secta» por otras confesiones cristianas o religiones? ¿Cómo fue tu reacción o la de tu comunidad de fe frente a esa situación?



⁵ Para un análisis más profundo del origen, historia y concepciones sociológicas sobre el fenómeno del sectarismo, véase Lalive D'Épinay (1970: 6–7); Hill (1973); Wilson (1982) y Galindo (1994).

IV

Niveles y tareas del ecumenismo y del diálogo interreligioso

Niveles del ecumenismo

Con este encabezado damos por sentado de que si bien hablamos de «un» movimiento ecuménico, debemos establecer que existen distintos niveles en los que este ecumenismo se expresa. Para una aproximación a estos niveles, tomaremos las categorías expresadas por el teólogo metodista norteamericano John Deschner (1975) en su ponencia sobre las «formas del Ecumenismo» presentada en una reunión del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias llevada a cabo en la ciudad de Utrecht, Holanda. En su ponencia, Deschner determinaba tres niveles de ecumenismo: (a) Ecumenismo I o «Ecumenismo de las grandes organizaciones universales», (b) Ecumenismo II o «Ecumenismo regional o local» y (c) Ecumenismo III o «Ecumenismo “de base”». Quisiéramos agregar que el diálogo interreligioso también podría considerarse como una cuarta categoría, a la que denominamos «Macroecumenismo». Veamos brevemente que entendemos por cada una de estas categorías.

Ecumenismo de las Organizaciones Universales

Entendemos por este tipo de ecumenismo, aquel que se lleva a cabo entre las grandes confesiones cristianas y las organizaciones ecuménicas mundiales, como el Consejo Mundial de Iglesias, y es en éste nivel en el que están comprendidos los más prominentes representantes tanto de jerarquías como de instancias representativas (aquellas que no poseen una jerarquía) de cada Iglesia y familia confesional. Este es el nivel más duro de ecumenismo pues su trabajo es lento.

Mucho del trabajo de este nivel de ecumenismo pasa por una relación «fraternal» entre las distintas jerarquías, en invitaciones mutuas (por ejemplo entre el Papa de la Iglesia Católica Romana y el Arzobispo de Canterbury de las Iglesias de la Comunión Anglicana). Es un ecumenismo «entre pares», es decir, de negociaciones de organización a organización. Según Deschner, a este tipo de ecumenismo no es posible construir definitivamente la unidad de la Iglesia; puede ocasionar buenas impresiones, pero no es un ecumenismo que garantice una unión profunda de todos los sectores de cada confesión cristiana pues sólo está acotado a los distintos «oficiales» eclesiásticos y la gran masa restante de cristianos no es protagonista.

Ecumenismo regional

Este es un nivel de ecumenismo mixto, es decir, si bien incluye toda la cuestión de las jerarquías locales, con mesas redondas en seminarios, y diálogos bilaterales entre comisiones de las distintas confesiones cristianas, por otro lado incluye procesos que se pueden cuantificar como más rápidos y efectivos. Es un ecumenismo «por partes», es decir, los acuerdos llevados a cabo en un determinado lugar del planeta no siempre afectan al resto del mundo, aunque constituyen pasos hacia la unidad total de los cristianos.

Para que este tipo de ecumenismo pueda desarrollar su tarea necesariamente necesita que a la vez siga en marcha el ecumenismo de las jerarquías. Este nivel de ecumenismo está favorecido por las comisiones y secretarías de ecumenismo

nombradas por todas las confesiones cristianas. Sin embargo, aquí radica también su obstáculo, ya que es aquí donde también se abordan las grandes diferencias que nos separan a la luz de las distintas riquezas que nos unen como cristianos. Es un ecumenismo más acotado pero aún sigue siendo un ecumenismo «de oficina», y es quizá la forma que más ha representado al movimiento ecuménico, al menos en la región del Río de la Plata (Villalpando, 1972: pp. 265–267).

Ecumenismo «de Base»

Este tercer nivel de ecumenismo es donde quizá vemos que suceden acciones más concretas y rápidas en la búsqueda de la unidad de los cristianos. Este nivel de la tarea conjunta no comienza generalmente con un diálogo sino con algún problema pequeño que afecta al barrio o localidad donde residen las parroquias o iglesias locales que inician dicha acción ecuménica. Es por esto que creemos que aquí es donde se hace necesario enunciar una afirmación: la unidad de la Iglesia no pasa exclusivamente por los diálogos sino que necesariamente implica lo que Jesús afirma en su oración transmitida hasta nosotros por el testimonio de Juan: «que sean uno para que el mundo crea» (Juan 17.21).

Es decir que la unidad de la Iglesia sólo puede ser provocada por la necesidad imperiosa de comunicar a otros el mensaje de las buenas noticias (evangelio) en acciones concretas, es decir, sólo puede ser producida por el imperativo de la misión a la acción tanto religiosa como social (Míguez Bonino, 1972: pp. 109–123). Los diálogos ecuménicos son importantes para la unidad de la Iglesia siempre y cuando existan estas otras acciones rápidas y puntuales que ayuden en la solución de problemas y necesidades que nos atañe a todos como cristianos. Y aquí debemos realizar entonces una conclusión inevitable: que la unidad y la misión están relacionadas intrínsecamente, que no es posible la existencia de lo uno sin lo otro, pues sería algo sin sentido.

Una última observación sobre este nivel de ecumenismo. Es quizá el tipo de ecumenismo que más presenciamos, ya que es aquel que podemos realizar en la parroquia del barrio junto a otras iglesias cristianas ante necesidades específicas, como por ejemplo,

la desocupación, una inundación, etc. Ante este tipo de situaciones no planificamos una gran conferencia con mesa redonda, sino que nos disponemos a realizar acciones que solucionen el problema (juntar ropa, armar una bolsa de trabajo, etc.). esto, sin embargo, no quita la posibilidad de que luego reflexionemos juntos sobre el trabajo realizado, y esta reflexión ecuménica dará paso a nuevos vínculos de unidad, que quizá antes no imaginábamos posible.

Macroecumenismo o diálogo interreligioso

Un último nivel que Deschner no contempla en su ponencia es el del ecumenismo con las otras religiones. A este nivel de ecumenismo lo denominamos «macroecumenismo» o «ecumenismo amplio». Hay en todo el mundo distintas acciones ecuménicas que involucran tanto a cristianos como a musulmanes, judíos, budistas e hinduistas. Este tipo de ecumenismo no significa «fusionarnos» con las otras religiones en una «gran religión» (mucho de esta concepción surge de la afirmación de que «todas las religiones llevan al mismo Dios»). No es así, ya que cada religión tiene su razón de ser. Precisamente es por esto que la fusión de todas las religiones en una sola sería una mezcla sin ningún tipo de sentido, no podría explicar las distintas realidades religiosas que el ser humano ha tenido a lo largo de toda su historia en distintos lugares y épocas.

Lo que sí es posible en este nivel de ecumenismo es trabajar juntos por aquellas cosas que nos incumben a todos como parte de la familia humana, por ejemplo, la paz. Hay temas que trascienden la frontera de lo religioso para constituirse en necesidades de todo ser humano. Sin embargo, esto no deja de lado que cada uno se aproxime al mismo con una determinada experiencia religiosa. Como cristianos, hay determinados elementos que son parte de nuestra fe y de nuestra forma de ver la realidad (cosmovisión) y no es posible deshacernos de ellos pues se esfumaría nuestra propia identidad. Somos lo que creemos.

A su vez, este tipo de ecumenismo tiene sus distintos grados entre un macro ecumenismo «de diálogo» y otro de «acciones concretas». Y es necesario que ambos se desarrollen paralelamente para enriquecerse mutuamente.

Los distintos aspectos de la tarea ecuménica

El diálogo ecuménico

Una de las tareas emprendidas por todos los actores del movimiento ecuménico ha sido siempre la del diálogo. No es posible realizar tareas sin que en algún momento posterior se establezca este tipo de comunicación en la que se reflexione sobre la tarea. Las acciones puntuales son muy importantes pero el diálogo también debe nutrir esa tarea en algún momento del proceso ecuménico. Quizá hasta es saludable cuando se busca emitir alguna declaración. El tema del diálogo ecuménico ha sido un camino difícil en el que los aspectos doctrinales, históricos y eclesiales han jugado un papel importante. Sin embargo, no ha dejado de reconocerse que estos aspectos a la vez constituyen algunos de los aportes que las distintas tradiciones pueden hacerse entre sí.

No haremos aquí referencias a las duras críticas que distintos sectores de la Iglesia universal se han hecho recíprocamente a lo largo de los siglos, pues de eso no enriquecido en lo más mínimo el proceso ecuménico, a menos que sean autocríticas profundas buscando la posibilidad de cambiar aquellas cosas que han salido mal en el proceso. Lo que el diálogo ha tratado de hacer es de darle prioridad a la riqueza de cada tradición, tratando de compartirla. Revalorizar la convergencia y no seguir ahondando en las divergencias, que al correr de la historia, por cierto, han sido demasiadas.

El diálogo es necesario, sin embargo, surge la pregunta: «¿Para qué sirve el diálogo?». En estos momentos, el Consejo Mundial de Iglesias ha registrado veintiocho diálogos bilaterales entre distintos sectores de la Iglesia Universal, cuyos interlocutores son Iglesias de la Comunión Anglicana, Iglesias Bautistas, Iglesia Católica Romana, Iglesias de los Discípulos de Cristo, Iglesias Evangélicas, Iglesias Luteranas, Iglesias Menonita, Iglesias Metodistas, Iglesias Pentecostales, Iglesias de la tradición Ortodoxa (del Este y

Orientales), Iglesias Reformadas e Iglesias Veterocatólicas (Meyer y Vischer, 1984; Gassmann, 1991: 5–36).¹

Misión cristiana: trabajando juntos por una humanidad nueva

La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es esta: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones (Stg 1.27).

El ecumenismo y el dialogo interreligioso nos generan las siguientes preguntas: ¿cuál es el propósito de relacionarnos con otras religiones? ¿Para qué salir de nuestro entorno cristiano e ir al encuentro de otras personas de fe? ¿Qué se entiende entonces por «misión cristiana»?

En lugar de «cristianizar» a otras religiones, debemos reconocer que la aceptación del mensaje cristiano es siempre una opción activa y consciente de cada individuo que no puede ser impuesta. Por otro lado, la decisión por Jesús y el cristianismo es una opción en pie de igualdad con otras experiencias religiosas. Desde esta afirmación, entonces, podemos relacionarnos positivamente con otras religiones.

El Concilio Vaticano II ha representado el punto de clivaje en este tema dentro de la Iglesia Católica Romana en su «Declaración *Nostra Aetate*» (1967) sobre las relaciones de la Iglesia Católica Romana con las religiones no cristianas. Básicamente allí se declara el reconocimiento de lo divino presente en la historia de los pueblos y la respuesta de las distintas religiones (hinduismo, budismo) a dicha presencia. A su vez, la Iglesia Católica Romana respeta lo que hay de verdad en las otras religiones y exhorta a los fieles a que, «(...) ceñidos a Cristo, dialoguen y colaboren con las otras religiones, condenando toda discriminación e injusticia» (1967: 613–618).

Es interesante que diez años después de Vaticano II, en 1975, el Consejo Mundial de Iglesias en su V Asamblea Mundial realizada

¹ Véase el Anexo 2 para una lista exhaustiva de estos diálogos.

en Nairobi arribó a conclusiones similares. El «Documento Buscando la unidad: La búsqueda común de personas de distintas fe, culturas e ideologías» expresamente establece que esta búsqueda no puede hacerse abandonando la misión encomendada por Jesús (World Council of Churches, 1976).

La propuesta de Jesús no es, entonces, encerrarnos en nuestras propias instituciones religiosas sino «(...) vivir cultivando relaciones de amor: con uno mismo, con la humanidad, con el ecosistema, con la divinidad» (Font, 2013). Esto no significa ser proselitistas sino, por el contrario, invitar a otros a un proyecto que implica un proceso: Dios está construyendo una nueva humanidad. Desde hace varios años esta mirada viene trabajándose a nivel ecuménico y macro-ecuménico. La línea de sentido se acerca mucho al *shalom* hebreo y al *salam* islámico: la paz como relaciones revitalizadas de los seres humanos entre sí y con lo divino. El cristianismo se nutre de esto a través de su concepción trinitaria de Dios, que incluye unidad y diversidad. En esta línea, la misión cristiana está signada por dos factores: el respeto de la opción religiosa del interlocutor y la búsqueda de campos conjuntos de trabajo.

En relación con el primer punto, la misión cristiana consiste, entre otros aspectos, en llamar a las personas a una comunión nueva con Dios, como una decisión consciente e individual que cada uno debe tomar. Esto significa que no puede ser una imposición para aquellas personas que, dentro de sus tradiciones religiosas, se sienten convencidas de que ése es el fundamento de su existencia, y que, por lo tanto, buscan así la plena comunión con la divinidad obrando justicia con el prójimo y con el entorno ecológico. Sin embargo, tal como sucede también en el cristianismo, dentro de todas las religiones existen adherentes nominales cuya existencia no está plenamente afianzada en su propia tradición religiosa. Puede que sólo sea una adhesión cultural o social. Es muy probable que en el diálogo con estas personas descubramos que lo que buscan es una relación con la divinidad al modo que Jesús propone, es decir, y que nuestro diálogo sea la fuerza evangelizadora, es decir, de proclamación de la buena noticia sobre Dios y su reino, lo cual redireccione toda su existencia. Buscamos interrelacionarnos con otras personas desde un lugar que tome en cuenta su opción sincera por determinada

religión a la vez que mantenemos nuestra concepción particular de la fe cristiana. Somos conscientes de que aquí realizamos la opción cristológica de no separar al Jesús histórico del Cristo de la fe (Dupuis, 1997: 297; Nissen, 2000: 594).

La segunda afirmación se da en relación con el proyecto de una humanidad nueva a la que hemos sido llamados todos los seres humanos, y de la cual los cristianos están comprometidos a participar. Para poder realizar esto, debemos tener bien en claro quiénes somos. No es posible colaborar con las demás personas si no tenemos una identidad clara desde la cual partir. Si nuestra identidad de fe no es clara, no sabremos qué tienen las enseñanzas de Jesús para aportar a determinado tema o, por otro lado, no sabremos valorar lo que otras enseñanzas religiosas tienen para enriquecer nuestra vivencia. Al mismo tiempo, una identidad clara nos previene de imponer nuestra postura a fin de respetar el aporte de otras personas de fe.

Hay muchísimos temas que son importantes para la humanidad tales como la cuestión ecológica, los derechos humanos o la espiritualidad, entre muchos otros. Las personas cristianas tenemos mucho para decir al respecto de todos estos temas.

Por ejemplo, en cuanto a la ecología, existe toda una rama de la teología cristiana que denominamos «ecoteología» (Hallmann, 1994; Hessel, 1996; Ruether y Hessel, 2000, Edwards, 2001) que se encarga de repensar los temas ecológicos desde una perspectiva teológica, y que retoma aportes importantes tales como el ecofeminismo a la ecoteología. Así como existe una ecoteología cristiana también existen ecoteologías en otras religiones como en el Islam (Agwan, 1992, 2000; Afriasabi, 1995; Ouis, 1998; Nawal, 2001: 193-212; Foltz, Denny y Azizam, 2003;), en el Judaísmo (Rose, 1992; Fink, 1998; Tirosh-Samuelson, 2002), en el Confucianismo (Adler, 1998: 123-149), en el Budismo (Abram, 1990: 75-92; Brown, 1994: 124-137; Tucker y Williams, 1997; Swearer, 2005: 2627-2631, 2006), en el Daoismo (Girardot, Miller y Xiaogan, 2001) y en el Hinduismo (Prime, 1996; Chapple y Tucker, 2000; Chapple, 2001: 59-76). El diálogo entre estas teologías es, sin lugar a dudas, fructífero.

Sin embargo, no es posible dialogar a este respecto sólo desde lo teórico. El Consejo Mundial de Iglesias (1981) ha trabajado este tema y ha elaborado una serie de normas a tener en cuenta para el diálogo macro-ecuménico, que tratan tanto sobre la preparación previa dentro de la comunidad local y de la Iglesia particular como el momento del encuentro con las otras religiones (1981: 128–155). Véanse también las observaciones a estas normas que han realizado destacados teólogos como Stott (1981: 156–172), Taylor (1981: 93–110) y Hesselgrave (1981: 123–127), entre otros. Esto es importante pues hay temas urgentes como la cuestión del recalentamiento paulatino del planeta, la deforestación, las represas que cambian los ecosistemas ocasionando sequías o inundaciones, o la tan discutida «deuda ecológica» que los países desarrollados quisieron imponerle a los países en desarrollo, no reconociendo que son sus empresas transnacionales las que generaron esa «deuda».

Estos y otros temas deben ser trabajados desde la praxis cotidiana, entendida también como la teoría y la práctica de las comunidades de fe. ¿Están las iglesias comprometidas con la cuestión ecológica? ¿Obtenemos herramientas para la concientización comunitaria frente al tema ecológico en la predicación o en la enseñanza? ¿Con qué otras instituciones religiosas o sociales podríamos trabajar en este campo? ¿De qué manera estamos abiertos a una colaboración y aprendizaje mutuos? Estas preguntas nos auxilian en la búsqueda de soluciones conjuntas. Son una parte de la vivencia del mensaje de Jesús en un mundo cambiante y cada vez más multicultural y plurirreligioso. A continuación ofrecemos un aporte desde el cristianismo para la construcción de una comunidad de justicia.

Construyendo una comunidad humana de justicia

Si hay un dato evidente de la evolución es que la vida lucha por pervivir en cada una de sus manifestaciones. Los seres humanos no escapan a este hecho. A través de los siglos, la humanidad ha logrado perdurar y reproducirse aún en las circunstancias más adversas. La gregariedad es uno de los mecanismos que los seres vivos han encontrado para la subsistencia. Ya desde Aristóteles y su

conocida definición de que el ser humano es «*zón politikon*» (ser político); y el libro del Génesis donde se sentencia: «no es bueno que el ser humano esté solo» (Gn 2.18b), la sociabilidad se ha evidenciado como un rasgo constitutivo de los seres humanos.

La antropología nos auxilia en la comprensión de este fenómeno ya que «(...) explora el alcance de la capacidad humana para construir sistemas culturales» (Mead, 1966: 197). Esto implica el reconocimiento de la constante actitud por parte de los seres humanos en construir distintos tipos de sociedades a la vez que revela su carácter efímero y frágil, tanto de la humanidad como de sus productos sociales. Así, «[la] teoría antropológica moderna provee un trasfondo científico para la aceptación del ser humano como parte del mundo vivo de la creación de Dios, para nuestra creaturalidad y para la continuidad dentro la creación total» (Mead, 1966: 202).

Si bien lo gregario se evidencia como una característica del ser humano compartido con el resto de los seres vivos, hay un rasgo que es eminentemente intrínseco al ser mismo de la humanidad: la ética. Es decir, la capacidad de discernir entre el bien y el mal respecto de sus obligaciones morales, y el consecuente accionar en beneficio o detrimento de sus semejantes y de su entorno creatural (Barthsch, 1967: 59–77; Söe, 1967: 289–309).

Es en la confluencia de ambos factores, que podemos comenzar a plantear el tema de la construcción de una comunidad humana de justicia con amor. O sea, por un lado, facultar la natural tendencia hacia la conformación de este hecho humano que es lo social, pero por otro lado, exigir que este producto esté fundado en base a determinadas características, o sea, la justicia y el amor. Una aclaración antes de continuar con el tema que nos ocupa: nuestro punto de partida es la convicción de la fe cristiana como camino para explicar todas las dimensiones de la realidad creatural. Esto no significa que no respetemos otros puntos de partida, pero creemos que la salvedad de esta aclaración nos beneficiará en un posterior diálogo con esos sectores desde una actitud honesta y cordial.

Frente a este hecho, nuestro primer cuestionamiento surge instantáneamente: ¿Desde dónde cargamos de sentido, entonces,

los términos «justicia» y «amor»? La pregunta es pertinente ya que hay tantas definiciones de «justicia» y «amor» como ideologías y moldes culturales producidos por el ser humano en su peregrinar evolutivo. Algunas de estas definiciones son radicalmente opuestas entre sí.

Debido a que nuestro punto de partida es la fe cristiana, el sentido estará dado en función del Dios al que esa fe confiesa, específicamente desde el aspecto ético-teológico. El Dios cristiano es en sí una comunidad de personas unidas por su relacionalidad en el vínculo del amor. En teología explicamos esto desde un término particular: la inhabitación (*perijóresis*). Por inhabitación entendemos el continuo proceso dialógico y relacional del Padre compenetrado en el Hijo, del Hijo en el Espíritu y del Espíritu en el Padre. Así, «Dios-en-sí» es el evento de la continua relacionalidad de estas tres personas (*hypóstasis*) que buscan expresarla en medio de la realidad creatural. Este será nuestro paradigma para la construcción de una sociedad humana cuyos rasgos sean la justicia en el vínculo del amor.

Ahora bien, al hablar de «justicia», seguramente lo primero que acude a nuestra memoria es la conocida definición de Aristóteles: «dar a cada cual lo suyo». En términos generales «justicia» del vocablo griego *diké*

(...) designa, por una parte la cualidad de lo que es justo ([...] es la justicia que responde a la ley), pero por otra, ella misma es también norma, y su restablecimiento concreto en cada caso es la finalidad de la acción del juez (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, tomo 3: 404).

Es evidente aquí que la «justicia» está en íntima relación con el derecho. No discutiremos aquí el carácter de la relación entre «justicia» y «derecho». Simplemente aclararemos que, para los historiadores del derecho, se han desarrollado hasta nuestros días tres etapas: (a) la justicia como **ser** del derecho, (b) la justicia como **ideal** del derecho, y (c) la justicia **excluida** del derecho (de carácter positivista). En estos momentos nos encontraríamos en esta última etapa (Bordas de Rojas Paz, 1987. Negritas nuestras).

Empero, es pertinente en este momento ahondar un poco más sobre el tema desde la fe cristiana. Para los escritos bíblicos, la «justicia» no está basada en la concordancia del accionar humano con ciertas estipulaciones jurídicas, sino con la adecuación de un comportamiento dentro de una relación bilateral entre Dios y el ser humano, y entre los seres humanos y su entorno creatural. Y esta «justicia de Dios» se manifiesta en un obrar salvífico y liberador respecto del ser humano (Is 45.21). Frente a esto, surge como evidente que el garante de la justicia es Dios mismo, y que el ser humano sólo puede encontrarla en la medida en que confíe y se relacione con ese Dios y la obtenga de manera gratuita (Ro 3.24). Por lo tanto, la manifestación de la «justicia» en un proyecto comunitario humano implica una relacionalidad entre el ser humano y lo divino.

Procuremos, ahora, esbozar una definición del otro parámetro de este proyecto: el amor. Si bien el término no se usa frecuentemente en el Antiguo Testamento para describir las relaciones entre Dios y el ser humano, enfatizando el aspecto electivo de Dios (es decir, Dios elige al ser humano para un proyecto relacional), el término se presenta como uno de los conceptos centrales del Nuevo Testamento (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, tomo 1: 110–121). El desarrollo de la concepción del término «amor», del vocablo griego *ágape*, culmina en la afirmación juanina del carácter fundamental de la divinidad: «Dios es amor» (1 Jn 4.8). Esta concepción enfatiza radicalmente la relación entre el ser humano y Dios, destacando que no es posible tener amor si esto no viene de Dios, y tampoco es posible construir un proyecto con los otros seres humanos si el amor no es la cohesión para ello.

Visto de esta manera, un proyecto humano que pretenda ser justo y basado en el amor, carecería de sentido si no está plenamente basado, fundamentado, en el Dios que posibilita esto, dado que, en sí mismo, este Dios es una comunidad de justicia cuyo vínculo es el amor. Dios se transforma, entonces, en paradigma, actor y garante de un proyecto relacional humano.

Dado que nuestro programa hacia la concreción de una comunidad con tales características implica tomar en cuenta estos elementos, nos preguntamos si nuestra realidad cotidiana se

condice con las ideas aquí expresadas o permanece alejada de ellas. Constatamos que en la historia de la humanidad, pocas veces han surgido sistemas sociales, políticos y culturales que contemplen esto. Luego de la crítica hegeliana de la «dialéctica del amo y del esclavo», genialmente analizada y retrabajada por Karl Marx con el aporte del materialismo de Friederich Feuerbach, se nos hace difícil considerar algún momento histórico donde esto haya sido la norma y no la excepción. Es decir, esta lucha de algunos por mantener un sistema opresor sobre otros, generalmente la mayoría, ha sido siempre lo usual. Una sociedad egalitaria y justa, es mas bien una rara manifestación en la historia humana. En su mayor parte, los intentos humanos de proyectos relacionales, sociales, muestran que en todo momento de la historia de la humanidad, este proyecto de una comunidad justa ha sido la cotidianidad de enclaves (*quasi-ghettos*) opuestos a un sistema hegemónico injusto y deshumanizante. Muchas veces, éstos enclaves fueron productos de comunidades religiosas, como, por ejemplo, los hugonotes en la Francia de los siglos XVI y XVII.

En nuestros días, es evidente que la principal característica del sistema neoliberal es la ausencia de estructuras justas, siendo el resultado de esto una creciente marginación de grandes sectores de la población que son «sacrificados» en beneficio de un sector cada vez menos numeroso de la población. Así, la mayor parte de los recursos económicos se encuentran en una franja de la población humana que, a medida que aumenta su patrimonio, disminuye el número de sus participantes. El neoliberalismo va de la mano de otro proceso que llamamos «globalización», que, más allá de lo que Jean-François Lyotard (1984 [1979]) como «fin de los metarelatos» y Francis Fukuyama (1992) exprese como «fin de la historia», se presenta como el discurso totalizante que pretende moldear, a su placer, cada aspecto de la realidad. Esta es la base idolátrica del sistema neoliberal. A partir de esto, el análisis de cada aspecto de la realidad estará teñido de este carácter idolátrico, injusto y deshumanizante.

El problema del neoliberalismo como relato totalizante de la realidad radica en la farsa de que es la única posibilidad de relacionamiento humano en cualquiera de sus niveles, principalmente económico, pero también cultural, social, político e ideológico. La consecuencia de esto es la creciente sensación de

desesperanza que surge de la imposibilidad (aparente) de imaginar alternativas viables a este sistema. Es aquí donde el planteo de la construcción de una comunidad humana de justicia basada en el vínculo del amor cobra sentido y tiene su razón de ser. No es la mera aspiración romántica de un tiempo que fue y ya no es, sino la única salida para el cumplimiento de esta necesidad vital del ser humano de pervivir en un sistema relacional que lo humanice y potencie.

¿De qué manera los cristianos podemos colaborar desde nuestra fe en la construcción de esta comunidad? Enumeraremos sólo tres aspectos a modo de elementos motivadores de una futura reflexión en la que deberán ser analizados y profundizados más en detalle.

El rescate de lo humano

Si el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios tal cual lo interpreta la fe cristiana (Gn 1.1–2.4 y 2.5–25),² sólo podrá desarrollar todo su potencial y ponerlo al servicio de sus semejantes y de su entorno creacional (lo ecológico) en la medida que se reconstituya en base a este Dios. Aquí vemos una salida a los mecanismos deshumanizantes que preponderan en la sociedad actual.

Repensar la política y la participación ciudadana a fin de revitalizar los procesos democráticos

Según Néstor García Canclini (1995, 1999), la salida a esta globalización deshumanizante, no es el «echarla por la borda» sino transformar a los consumidores nuevamente en ciudadanos. Dado que Dios en sí mismo es una comunidad democrática, el rescate de la democracia como sistema de relacionamiento político y social posibilitaría la concreción de una sociedad más justa. Al respecto, José Míguez Bonino (1998) apela al rescate de la democracia real como denuncia de algunos sistemas actuales de lo que él denomina «democraduras», es decir, «democracias controladas», de apariencia democrática pero que en su praxis funcionan de modo dictatorial. Según este autor, este es un proceso que ha surgido

² Ambos relatos de la creación, especialmente en lo que refiere al ser humano, hacen hincapié en este aspecto.

simultáneamente en todo el planeta en los última década del siglo XX (1998: 3).

La fe cristiana y sus valores como basamento ético de una comunidad justa

El amor no es algo que surge caprichosamente sino que es parte de los valores fundamentales emanados de una fe en un Dios que, en sí mismo, es amor. Cuando Jesús proclamaba el Reino de Dios, lo hacía en base a la posibilidad de que estos valores fueran posibilitados y potenciados debido a esa relación con Dios.

Estos son sólo algunos aspectos a pensar en pos de una realidad más esperanzada y distinta de la presente. Los seres humanos, debido a esta necesidad intrínseca de relacionarse para pervivir, continuarán produciendo sistemas sociales, económicos, culturales y políticos que los contengan y trasciendan. Pero este hecho no es garantía de que estos sistemas beneficien a todos sus integrantes. El continuo ejercicio de repensar lo que producimos y de soñar, imaginar, alternativas posibles y viables será el catalizador de procesos de cambio que atenúen, y, quizás, eliminen las consecuencias injustas y deshumanizantes de estos productos humanos.

La construcción de una comunidad humana justa en el vínculo del amor, a la que los cristianos tradicionalmente han llamado «el Reino de Dios», será siempre la brújula hacia la cual reorientar los esfuerzos, ya que detrás se encuentra Dios mismo. El carácter ético de estos procesos estará dado en la medida que se canalicen estos esfuerzos en beneficio de nuestros prójimos y de nuestro entorno ecológico. El Dios trino, encarnado plenamente en Jesús de Nazaret, es la esperanza para la concreción de este proyecto. Las palabras de Roger Bastide (1957) sintetizan mucho de esta idea:

De un modo general, la religión es el centro más importante de la resistencia. Se puede cambiar la lengua, el modo de vivir y las concepciones sobre el amor. La religión integra la última trinchera alrededor de la cual los valores que no quieren morir se cristalizan. Lo sagrado es en las batallas de las civilizaciones, el último baluarte que rehúsa rendirse (1957: 241).

Preguntas para la discusión

(1) ¿A qué nivel has participado en el movimiento ecuménico? ¿Podrías contarnos algunas de esas experiencias?

(2) ¿Qué diálogos ecuménicos o interreligiosos conoces en el contexto de tu comunidad de fe, trabajo social o activismo? ¿Cuáles son para ti los avances en estos diálogos?

(3) Si la «misión cristiana» es «trabajar juntos por una humanidad renovada», ¿cuáles serían los aportes concretos que tú podrías ofrecer a ese proceso? ¿Podrías dar ejemplos?



V 

El futuro: pluralidad, religión y sociedad

No es posible saber de antemano que sucederá con el ecumenismo, cuales serán los caminos que tomará. Tampoco podemos, a la luz de lo que hemos desarrollado, afirmar el ecumenismo como algo «monolítico». Por lo tanto, enumeraremos algunos aspectos en los que deberíamos concentrarnos para futuras acciones ecuménicas. Por otro lado, si hablamos de ecumenismo, siempre debemos anclarlo en algún contexto y momento histórico. Así que nos limitaremos exclusivamente al ámbito del Río de la Plata para esta sección (Míguez Bonino, 1975: 125–145).

Ecumenismo y Juventud

Uno de los aspectos más fuertes a concentrarse en el ecumenismo a futuro es el de la juventud, quien desde los inicios del movimiento ecuménico ha estado presente. Citamos como ejemplos al «Movimiento Estudiantil Cristiano» (MEC), designación de cada uno de los grupos de estudiantes cristianos que integran la «Federación Universal de Movimientos de Estudiantes Cristianos» (FUMEC). Cada uno de estos MECs mantienen su autonomía como una asociación de estudiantes que «desean comprender la fe cristiana y vivir la vida cristiana». El primer MEC surgió en 1895 en Inglaterra fundado por John R.Mott, uno de los

fundadores del Consejo Mundial de Iglesias (CMI); y fue producto de la unión de varios movimientos estudiantiles de fines del siglo XIX, especialmente se destaca la presencia de la Unión Misionera de Estudiantes Voluntarios (MEV) que había comenzado en Cambridge en 1892. Actualmente existen en el mundo unos 80 MECs. (Charley, 1989b: 762; Míguez, 1989b: 762–763).

Si bien hay numerosos esfuerzos que se concentran sobre la participación de los jóvenes en el ecumenismo práctico todavía ellos tienen que enfrentar muchos temas doctrinales y eclesiales que hacen que el ecumenismo sea difícil de concretar, excepto que este ecumenismo se lleve a cabo a través de la praxis. Esta parece ser una constante en el movimiento ecuménico en América Latina. Ya en el año 1975 Carlos Sintado afirmaba:

La vivencia de la realidad ecuménica a nivel de la juventud, supera el diálogo formal en que muchas veces cae lo ecuménico y se transforma en un encuentro vital a través de la praxis concreta de estos sectores, que en los distintos países del continente han tomado la opción de participar activamente en el proceso de liberación. Allí, hombro a hombro con los otros, se va creando la nueva comunidad (1975: 53–59).

Tanto la tradición como los temas doctrinales se han vuelto estructuras pesadas, dogmas, para la tremenda fuerza en movimiento que poseen los jóvenes. Se suma a esto la realidad de que ellos no poseen muchas veces el poder para hacer grandes cambios, aunque lentamente la participación de mujeres y varones jóvenes en el movimiento ecuménico está contribuyendo a algunos cambios, por ejemplo a nivel litúrgico, en cuanto a la organización de espacios en los que los mismos jóvenes reflexionan sobre los temas que les preocupan, y su inserción en espacios de catequesis y misión que los lleva a vivir experiencias nuevas en cada tarea.

Es muy positivo que dentro del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) exista una preocupación específica por el tema de los jóvenes casi desde sus orígenes. Movimientos dentro de la Iglesia Católica Romana y dentro de las Iglesias que integran la Comisión Ecuménica de Iglesias Cristianas de la Argentina (CEICA) también están tomando conciencia de estos aspectos. Esto

produce un efecto positivo sobre los jóvenes pues los ayuda a expresar este espíritu ecuménico en acciones concretas tanto en la iglesia como en la sociedad. Y este proceso ayudará también a la iglesia para cambiar y estar en contacto con la realidad en una manera distinta y a la vez más profunda.

Sin embargo, hay que reconocer que es difícil para los jóvenes mantener la fe en una sociedad que cambia rápidamente y una iglesia que hace que dentro de ella los cambios sucedan muy lentamente. El contacto con otras iglesias y confesiones seguramente ayuda, pero los esfuerzos deben ser cuidadosamente planificados y desarrollados y los actores principales del proceso deben ser los mismos jóvenes. No basta con convocatorias a reuniones ecuménicas en las que seguramente todos los participantes se enriquecen.

Debe ser también preocupación de las Iglesias y organismos ecuménicos capacitar a los jóvenes para acciones comprometidas en el terreno de la unidad de las iglesias y en el testimonio conjunto en medio de la sociedad, en el anuncio profético del mensaje del Reino de Dios y en la denuncia concreta de las estructuras injustas de la sociedad que luchan contra la utopía jesuana. El ecumenismo del futuro deberá definir cada vez más cuáles son estas tareas y áreas, y cómo dejarán jerarquías y estructuras gubernamentales de las distintas Iglesias que los jóvenes sean parte y protagonistas tanto de ese proceso como de los mecanismos de decisión política que se requieren para que ello suceda.

Teología contextual y popular

Otro de los aspectos que seguramente deberá enfrentar el ecumenismo en el futuro en una región como el Río de la Plata será el de una teología contextual y popular. Nos referimos a una teología y praxis que tome en cuenta los elementos propios de la cultura y los integre en los distintos ámbitos de las Iglesias, transformando aquellos que no se adecuan al mensaje del evangelio. Dentro de la Iglesia Católica Romana es cada vez más fuerte la conciencia de que esto es necesario para la vida de la Iglesia. En las iglesias denominadas «históricas» (luteranas, reformadas, etc.) ha sido también muy fuerte la comprensión de

que los cristianos, si quieren encarnar verdaderamente el Evangelio, deben también luchar por la justicia social, la paz, la ecología y la denuncia de las estructuras injustas de la sociedad.

Uno de los paradigmas que más se ha usado ha sido el de la comunidad de Jerusalén (Hch 2). Esta comunidad hacía justicia, compartía el pan y sus bienes, cuidaba de las viudas y de los huérfanos, a la vez que permanecía en la oración y en la enseñanza de los apóstoles (Hch 2.42-47). Sin embargo, ha sido muy difícil para muchas Iglesias discernir cómo hacer esto en el contexto de una región como el Río de la Plata. Y para muchas de estas Iglesias el resultado en una inserción a nivel de sectores populares ha sido difícil.

Otros sectores más dinámicos, como el pentecostalismo, han encontrado la forma de vivir la fe en conjunción con una profunda identificación social. El pentecostalismo posee un acercamiento fácil a los pobres y carenciados, ya que es en medio del barrio y de la villa, que mucha de su tarea se desarrolla. Comprende las situaciones por las que atraviesan los miembros de sus comunidades, y por lo tanto, se identifica con ellas. Los pentecostales han encontrado allí el fermento de su crecimiento. Es interesante que esta identificación permite también construir todo un sistema ético-moral (que en casos lamentables sólo es una lista de normas a cumplir), partiendo de la base de la aceptación en una comunidad distinta, que es la Iglesia. Sin embargo, un segundo paso que se debería dar en este tipo de comunidades es que esa identificación con la situación de las personas los llevara a una nueva conciencia de la misión social de la Iglesia para derribar las estructuras injustas de la sociedad.

Esta teología contextual y popular supone también nuevas formas de vida eclesial y ministerial. Sectores de la Iglesia católica romana han trabajado en la misma línea y por lo tanto fomentan el rol de sus catequistas, servidores del altar, promotores bíblicos y aún más, la inclusión de diáconos permanentes en las tareas de la parroquia. Esto constituye un tópico muy interesante ya que en muchas parroquias la situación de no participación se ha revertido hacia un nuevo momento de profunda renovación y participación de la vida parroquial. Las Iglesias protestante históricas tuvieron que descubrir esto mucho tiempo antes por una cuestión de

supervivencia, es decir, no había quién hiciera la tarea, por lo tanto la asumieron los laicos. En estos momentos, sin embargo, muchas de estas Iglesias han caído en un clericalismo rígido que no les permite aprovechar al máximo el potencial humano que poseen, o si lo hacen, la falta de proyectos hace que esto sea difícil de desarrollar. Entre los pentecostales, por otro lado, la situación es diferente. Allí hay muy pocos espectadores. Para algunas personas la vida de la Iglesia parecería estar condicionada por un ideal: «Tu comunidad es *tu* comunidad, y si tú no te comprometes, nadie hará tu trabajo». Les va muy bien en este aspecto. Cada miembro de la comunidad pentecostal tiene un fuerte compromiso con su iglesia local. Dentro de estas comunidades es impresionante el rol del laicado en las distintas actividades.

Aún así, según Cristian Lalive D'Épinay (1970), el modelo pastoral de los pentecostales latinoamericanos tiene mucho de caudillaje, ya que el pastor es un administrador que reparte las tareas de los laicos que tiene a su cargo. Es por esto que los pentecostales han desarrollado naturalmente un programa de «desarrollo de potencial humano» basado en el reconocimiento de, por ejemplo, aptitudes de liderazgo. Pero muchos de estos líderes naturales suelen no llegar a una capacitación del tipo académica, aunque cada vez más se dirigen en esta dirección acudiendo a Seminarios reconocidos o fundando los propios.

Este aprovechamiento de los recursos humanos de muchos pentecostales los ha llevado a una larga experiencia en cuanto al tema del pastorado y liderazgo femenino. Hay muchos ejemplos, como Aimée Semple McPherson quien fundó la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular o Edelmira Barraza quien fundó las primeras comunidades en Arica (al norte de Chile) de la Iglesia Pentecostal de Chile. Sin embargo, muchas Iglesias pentecostales todavía mantienen la sumisión femenina al liderazgo masculino. En las Iglesias así llamadas «históricas», es decir producto directamente de la Reforma, la situación no es muy diferente, ya que mientras algunas Iglesias aprueban desde hace muchos años el pastorado femenino, en muchas otras la cuestión es por el momento sólo un debate. Distinto es en la Iglesia Católica Romana, cuyos líderes se muestran reticentes a compartir un ministerio sacerdotal femenino, aunque, afortunadamente, la

presencia de mujeres en el rol laical ha crecido en los últimos años revitalizando la tarea parroquial.

Los sectores neoevangélicos

No puede dejarse de lado aquí el intentar hacer una apreciación sobre la ausencia neoevangélica en el movimiento ecuménico formal. Durante muchos años estos sectores han sido completamente anti-ecuménicos, ya fuese por desconocimiento del espíritu ecuménico o por falta de coincidencia en las distintas posturas que se asumían. Afortunadamente, aunque por el momento esto es mínimo, hay una apertura de estas iglesias en el Río de la Plata, hacia el movimiento ecuménico. Este es otro aspecto a ser contemplado en el futuro por el movimiento ecuménico, ya que la mayor parte de las Iglesias no-católico romanas de la región pertenecen a este sector.

Es cierto que estos sectores han vivido momentos y realidades que han permitido un mayor acercamiento ecuménico y una mayor apertura al diálogo. Esto no implica que podamos hablar de una amplia representatividad evangélica al interior del movimiento. Los eventos y reacciones de los diferentes organismos evangélicos no reflejan a la mayoría evangélica. Si bien hay iglesias evangélicas de las diferentes tradiciones que participan activamente en el proyecto de una iglesia comprometida con los marginados, o que asumen un diálogo con otros sectores cristianos, es cierto que entre los evangélicos el movimiento ecuménico, desde sectores como el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica Romana, tiene mucho por delante.

Crecimiento eclesial y participación política

En medio de esta situación, tanto iglesias evangélicas como instituciones para-eclesiales, observan el vertiginoso crecimiento de distintos grupos los sectores carismáticos y los movimientos sincréticos y continua, aunque en estos momentos a menor escala, el crecimiento del movimiento pentecostal (Miguel y de Angulo, 1995: 45-54), que en algunos sectores ya se está colocando a la vanguardia de un compromiso ideológico contestatario al sistema, con una participación activa frente a los eventos sociales. Pero estos sectores

son la excepción, ya que este crecimiento todavía implica el «cualificar» su presencia real en los procesos histórico-sociales que vive la región. Su aporte cultural más explícito implica el poder superar las divisiones y atomización que estas iglesias pentecostales han experimentado desde su origen (hablamos del así llamado «crecimiento por división»). Sin embargo, el impacto del movimiento pentecostal mas (real) es el que se realiza a nivel (micro), es decir en sectores reducidos de la sociedad (en cualquier clase social). Es allí donde el movimiento pentecostal reorganiza relaciones sociales, con una ética y una práctica que le son totalmente propias.

Por otro lado, la observación de estos fenómenos de masas, lleva implícito el proceso necesario de distinguir claramente de los sectores evangélicos, especialmente del pentecostalismo histórico, a los grupos «neopentecostales» o «grupos híbridos» que han hecho gran impacto tanto en Argentina y en Uruguay. Nos referimos a grupos como La Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Dios es Amor (ambas de origen brasileño) que integran elementos cristianos con elementos que provienen tanto de las religiones afro-brasileñas (umbanda, kimbanda y candomblé) como de la religiosidad popular brasileña. Sin embargo, a diferencia de los sectores pentecostales institucionalizados, de los cuales ya comienzan a diferenciarse, no ha podido articular un pensamiento ideológico real que se distinga demasiado del imperante a través del sistema económico actual.

Finalmente, los evangélicos en Argentina se encaminan hacia nuevos desafíos ante el crecimiento numérico que experimentan, sobre todo en lo que se refiere a la participación de sus cuadros profesionales en la sociedad argentina, que les exigirán organización y responsabilidad de ejercer un papel que no habían realizado con anterioridad. La tentación real del acceso al poder, en lo político, como en lo económico, cultural, académico, profesional, etc. son aspectos que exigen una propuesta teológica y organizativa de parte de las iglesias evangélicas en general.

Muchas de las posturas asumidas han trabado posibilidades de diálogo y tareas ecuménicas en la región, aunque esta afirmación no implica que se desconozcan los procesos de pensamiento, por ejemplo en el área política, que desde la Fraternidad Teológica Latinoamericana se vienen realizando desde hace varios años a través

de consultas y congresos. La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) fue fundada en Cochabamba, Bolivia en diciembre de 1970 y desde entonces ha sido un espacio de personas provenientes de las Iglesias evangélico-protestantes, mayormente pastores o profesionales interesados (profesionalmente o no) en la reflexión teológica. En sus estatutos se define como propósito «estimular el desarrollo de un pensamiento evangélico atento a la Palabra de Dios y que tome en serio los interrogantes que le plantea la vida en Latinoamérica». Así la FTL se constituye en «(...) plataforma de diálogo entre pensadores que confiesan a Jesucristo como Señor y Dios (...) a fin de edificar un puente entre el evangelio y la cultura latinoamericana» (Míguez Bonino, 1989: 460) es por esto que la FTL se ha constituido en un referente en temas, como por ejemplo, la responsabilidad política de los evangélicos.

Sin embargo, el plano de lo que se entiende como «político» todavía está ligado a lo «político como institucional», y partidario dejando de lado aquella participación política (no partidaria) que todo ciudadano hace a través de los acontecimientos sociales. Hay antecedentes muy importantes en medio de las dictaduras militares en América Latina. Por ejemplo, la «Acción Social Ecuménica Latinoamericana» «ASEL» fue la denominación que adoptó el movimiento de «Iglesia y Sociedad en América Latina» (ISAL) en aquellos países que durante los procesos militaristas de las décadas del 1960 y de 1970 proscribieron muchos trabajos eclesiales en América Latina. La ISAL fue fundada en Huampaní, Perú en 1961 como consecuencia de dos instancias previas: los movimientos juveniles nucleados en la ULAJE y el debate en torno al documento «La responsabilidad cristiana y los rápidos cambios sociales» patrocinado por el CMI (Odel, 1989).

La publicación importante de la ISAL fue la revista *Cristianismo y Sociedad* y originó un segundo movimiento: proyecto titulado «Misión Urbana Industrial» (MISUR), que fue también conocido como «COPEC» fue la denominación que adoptó el proyecto Misión Urbana Industrial (MISUR) de la ISAL en aquellos países en donde fue prohibida su actividad por los gobiernos de los procesos militaristas latinoamericanos en los años 1960s y 1970s a raíz de catalogar su actividad de «subversiva, comunista e izquierdista». Muchos líderes del creciente movimiento ecuménico en América Latina tuvieron que exiliarse en Europa y muchos otros

que se quedaron pagaron con sus vidas el testimonio de su trabajo. Muchos de ellos dieron origen a la «Teología de la Liberación Latinoamericana». Según Luis Odel (1989):

ISAL tuvo como máxima aspiración la concientización de las iglesias evangélicas en cuanto a la necesidad de salir del encierro en que por razones atendibles habían estado, a fin de aportar los principios cristianos de amor, justicia y paz, al proceso revolucionario que de manera vigorosa se estaba manifestando en el continente (1989: 565–566).

Por otro lado, en América Latina se están produciendo contactos entre algunos líderes religiosos, políticos y de comunidades de base en grupos tales como los Encuentros Latinoamericanos de Fe y Política. Del 7 al 10 de abril de 2010 se reunieron en Bogotá, Colombia, un grupo significativo de delegados de organizaciones de base bajo el lema «Fe y política: teología desde la esperanza». El suceso del encuentro llevo a un segundo encuentro en La Paz, Bolivia, donde del 1 al 3 de diciembre de 2011 los delegados continuaron evaluando temas de política, economía y ecología bajo el lema «Análisis de los movimientos sociales». El tercer encuentro, previsto del 28 al 30 de agosto de 2013 bajo el lema «Pachamama, agua, territorio y territorialidad en el sistema capitalista y alternativas de sociedad desde los pueblos» (Redes Cristianas, 2013). Estas y otras iniciativas buscan promover el compromiso social de personas de fe comprometidas con las sociedades latinoamericanas.

Preguntas para la discusión

- (1) ¿De qué manera has vivido o escuchado acerca del rol de la juventud en los procesos ecuménicos y macroecuménicos? ¿Podrías contarnos sobre algunas de esas experiencias?
- (2) ¿Que elementos para una teología contextual y popular encuentras en el seno de tu comunidad de fe? ¿Proviene estos elementos solo de tu confesión de fe/religión o de otras confesiones de fe/religiones?

(3) Cada vez más las personas de fe sienten que deben participar en los distintos niveles políticos. En tu experiencia, ¿has participado o ha participado tu comunidad de fe en algún ámbito político? ¿A qué conclusiones arribas luego de esa experiencia?





Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha enfatizado la necesidad de encontrar una forma de relacionar de manera dialogal el cristianismo con otras religiones. Es evidente que para llevar a cabo este dialogo, el cristianismo debería cambiar muchas de sus actitudes. Este proceso llevaría al desenmascaramiento de mecanismos internos de la religión cristiana que no denunciamos cotidianamente: mecanismos de poder y de dominación que se han encarnado en el discurso y en la praxis de instituciones religiosas. Por otro lado, ese desenmascaramiento serviría para canalizar energías que habitualmente son invertidas en luchas intestinas por el poder y discusiones sobre alternativas teológicas y de interpretación de los textos sagrados que no siempre contribuyen a la vida real de las personas en medio de las situaciones por las que atraviesan en su vida cotidiana. La tarea conjunta nos libera de nuestro encerramiento y nos lleva a descubrir aquellos elementos de la vida cotidiana que son importantes y que merecen nuestro compromiso como cristianos.

El dialogo interreligioso necesariamente debe llevarnos a la tarea conjunta con personas, que perteneciendo a otras religiones, comparten con nosotros la misma pasión por la justicia, la paz y el bienestar de toda la creación. En el camino del diálogo y el trabajo macro-ecuménico, nos encontraremos con personas que necesitan profundamente del mensaje de Jesús, pero a la vez nos daremos cuenta de que el Espíritu de Dios está activo en otros lugares, que no está atado a una sola iglesia. Recuerdo la ocasión en que estaba caminando por una calle del barrio de Liniers, en la Ciudad de Buenos Aires, que pasé por un templo Umbanda cuyo nombre era *Ile do Espirito Sancto* [asamblea del espíritu santo]. Alguien con aerosol había agregado en una pared lateral el siguiente grafiti: «El Espíritu Santo sólo está en la Iglesia Católica [Romana]». Me llenó

de tristeza, ya que en dicho grafiti no sólo era evidente la pretensión exclusivista del cristianismo respecto del Espíritu Santo, decretando su ausencia en las otras religiones, sino también el carácter reduccionista de un sector del cristianismo apoderándose del mismo como una propiedad negada a los demás cristianos no comprendidos dentro del catolicismo romano.

Aquel grafiti también me mostró que hay mucho por discernir y trabajar a fin de poder caminar junto a personas de otras religiones en pos de un trabajo conjunto. El cristianismo poco se toma en cuenta que el Espíritu de Dios está activo en toda la creación, acompañándola en su trabajo de parto, socorriéndola en sus gemidos, esperanzándola en su espera del glorioso momento de su liberación a una nueva creación, como afirmaba el apóstol Pablo en sus escritos (Ro 8.19). El cristianismo necesita hacerse eco del Espíritu y reconocerlo donde realmente esté, dentro y fuera de las comunidades cristianas, para valorar la sabiduría y la espiritualidad de otras personas que no profesan el cristianismo. Sólo así contribuirá en la construcción de una humanidad renovada, y esa será, en definitiva, su bienaventuranza.





Anexo 1

Principales hitos en el ecumenismo latinoamericano

Año	Suceso
1916	I Congreso Evangélico en Panamá (presidido por Samuel Guy Inman).
1917	Creación de seminarios evangélicos unidos en México y Argentina.
1920	Publicación de <i>La Nueva Democracia</i> en New York, órgano de la Comisión de Cooperación Latinoamericana (CCLA).
1921	Fundación de la Misión Latinoamericana por Harry Strachan en Costa Rica.
1925	II Congreso Evangélico en Montevideo, Uruguay (presidido por Erasmo Braga de Brasil).
1929	III Congreso Evangélico en La Habana, Cuba (presidido por Gonzalo Báez-Camargo de México).
1941	Creación de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) [posteriormente ser cambiaría «evangélicas» por «ecuménicas»].
1948	Asamblea de Amsterdam. Creación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en donde participaron varios delegados latinoamericanos.
1948	Creación del Seminario Bíblico Latinoamericano en San José, Costa Rica.
1949	I Conferencia Evangélica en Buenos Aires.

¹ Los datos para la elaboración de esta tabla cronológica han sido tomados de Días, 1979: 3–29; Prién, 1985; Bastian, 1990; Míguez Bonino, 1995; y Sabanes Plou, 2002.

1949	Creación de la Asociación Bíblica Universitaria Argentina (ABUA).
1954	Creación de los Movimientos Estudiantiles Cristianos en América Latina.
1961	Fundación de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL).
1962	Creación de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC).
1962	Creación del Movimiento Pro Unidad Evangélica.
1962	Creación de la Cruzada Estudiantil para Cristo.
1962	Comienzan las sesiones del Concilio Vaticano II en Roma. Presencia de participantes y observadores latinoamericanos.
1963	Publicación de <i>Cristianismo y Sociedad</i> , órgano de ISAL.
1969	III Conferencia Evangélica en Buenos Aires.
1969	I Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) en Bogotá, Colombia.
1975	ISAL cambia su nombre a ASEL (Acción Social Evangélica en Latinoamérica) en la Asamblea de Alajuela, Costa Rica.
1977	Fundación de la Conferencia Cristiana por la Paz de América Latina y el Caribe.
1978	Asamblea Evangélica de Oaxtepec, México. Creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).
1979	II Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II).
1982	I Asamblea del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en Huampaní, Perú.
1982	II Congreso de la Comisión Evangélica Latinoamericana (CONELA).
1992	III Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III) en Quito, Ecuador.
1995	III Asamblea del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en Concepción, Chile.



Anexo 2

Listado de diálogos bilaterales¹

1. Anglicano – Luterano
2. Anglicano – Ortodoxo (del Este)
3. Anglicano – Ortodoxo (Orientales)
4. Anglicano – Reformado
5. Anglicano – Católico Romano
6. Bautista – Luterano
7. Bautista – Menonita
8. Bautista – Reformado
9. Bautista – Católico Romano
10. Discípulos de Cristo – Reformado
11. Discípulos de Cristo – Católico Romano
12. Evangélico – Católico Romano
13. Luterano – Metodista
14. Luterano – Ortodoxo
15. Luterano – Reformado
16. Luterano – Reformado – Católico Romano

¹ Elaboración propia a partir de Gassmann (1991: 5–36).

17. Luterano – Católico Romano
18. Menonita – Reformado
19. Metodista – Reformado
20. Metodista – Católico Romano
21. Veterocatólico – Ortodoxo
22. Ortodoxo (del Este) – Ortodoxo (Oriental)
23. Ortodoxo – Reformado
24. Ortodoxo – Católico Romano
25. Ortodoxo Oriental – Católico Romano
26. Pentecostal – Católico Romano
27. Reformado – Católico Romano





Bibliografía

- Abram, David (1990). «The Perceptual Implications of Gaia». En: Allan Hunt Badiner (ed.), *Dharma Gaia: A Harvest of Essays on Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press, pp. 75–92.
- Adler, Joseph A. (1998). «Response and Responsibility: Chou Tun-i and Confucian Resources for Environmental Ethics». En: Mary Evelyn Tucker y John Berthrong (eds.), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, pp. 123–149.
- Afrasiabi, Kaveh L. (1995). «Toward an Islamic Ecotheology». *Hamdard Islamicus* 18, N° 1 (primavera): pp. 33–49.
- Agwan, Abdul Rashid (1992). *The Environmental Concern of Islam*. Nueva Delhi: Institute of Objective Studies.
- Agwan, Abdul Rashid (2000). «Some Issues in the Islamic Ecological Thought». *MAAS Journal of Islamic Science* 16, N° 1–2 (enero–diciembre): pp. 28–29.
- Álvarez, Carmelo E. (1979) «Los documentos de Oaxtepec». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: p. 288.
- Araya G., Victorio (1989). «Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC)». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 257–258.
- Ascher, Corinna y Dorothea Millwood, eds. (1995). *Christianity and Other Faiths in Europe* (Lutheran World Federation Documentation N° 37). Ginebra: Lutheran World Federation.
- Bainton, Roland H. 1969. *La Iglesia de nuestros padres*. Buenos Aires: La Aurora.

-
- Barthsch, Hans-Werner (1967). «A New Theological Approach to Christian Social Ethics». En: John C. Bennett (ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquire*. Nueva York: Association Press/SCM Press, pp. 59–77.
- Bastian, Jean-Pierre (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA.
- Bastide, Roger (1957). *Brésil: Terre des Contrastes*. París: Hachette.
- Berentsen, Jan-Martin (2000). «A Response to Charles Van Engen». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 543–547.
- Bolioli, Oscar (1979). «Repensemos Oaxtepec». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 61/62: pp. 79–88.
- Bordas De Rojas Paz, Nerva (1987). *Comunidad como derecho y justicia*. Buenos Aires: Docencia.
- Bosch, Juan (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Estella: Verbo Divino.
- Brighenti, Agenor (2001). «Pluralismo e teologia hoje. Implicações semânticas e sintáticas». *Revista Eclesiástica Brasileira* 66, N° 241 (marzo): pp. 5–26.
- Brown, B (1994). «Toward a Buddhist Ecological Cosmology». En: Mary Evelyn Tucker y John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 124–137.
- Camps Cruell, Carlos M. (1979). «Oaxtepec, 1978: barreras a superar». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 61/62: pp. 73–77.
- Castillo, Ramón (1992). «Elementos para una historia del pentecostalismo en Venezuela». En: Carmelo Álvarez (ed.), *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José: DEI, pp. 59–75.
- Chapple, Christopher Key (2001). «Hinduism and Deep Ecology». En: David Landis Barnhill y Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*. Albany: State University of New York, pp. 59–76.
- Chapple, Christopher Key y Mary Evelyn Tucker, eds. (2000). *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
-

- Charley, J. W. (1989a). «Deísmo». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 332.
- Charley, J. W. (1989b). «Movimiento Estudiantil Cristiano». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 762.
- Church of Finland (1990). *Dialogues with the Evangelical Free Church of Finland and the Finis Pentecostal Movement*. Helsinki: Church Council for Foreign Affairs – Ecclesiastical Board.
- Cicero, Marcus Tullius (1967 [45 a.C]). *De Natura Deorum*. Traducción de H. Rackham (Cicero in Twenty-Eight Volumes #19). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clapsis, Emmanuel (2000). *Orthodoxy in Conversation: Orthodox Ecumenical Engagements*. Ginebra, World Council of Churches Publications.
- Clarke, Arthur C. (2000). «The Hammer of God». En: Patrick Nielsen Hayden (ed.), *The Collected Stories of Arthur C. Clarke*. Nueva York: Tom Doherty Associated Books, pp. 938–947.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (1990). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, 4 vols.* Salamanca: Sígueme.
- Concilio Vaticano II (1993a). *Decreto sobre ecumenismo, Unitatis redintegratio* [UR]. Madrid: BAC.
- Concilio Vaticano II (1993b). *Constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen gentium* [LG]. Madrid: BAC.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM): Documento Conclusivo. Aparecida 13–31 de Mayo de 2007*. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM.
- Consejo Latinoamericano de Iglesias (1979). «Carta a las iglesias cristianas y movimientos ecuménicos de América Latina». *Cristianismo y Sociedad* 12, N° 59: pp. 73–74.
- Consejo Latinoamericano de Iglesias (1998). «Camino de unidad, Quito, Consejo Latinoamericano de Iglesias» [folleto–tríptico].

-
- Cook, Harold R. (1989). «Consejo Misionero Internacional». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 281.
- Davey, Colin (1987). *Pioneer for Unity. Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and Relation between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*. Londres: The British Council of Churches.
- Dawes, Peter S. (1989). «Estocolmo, Conferencia de [1925]». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 415.
- Dayton, Donald W. (1991). «Algunas reflexiones sobre el pentecostalismo latinoamericano y sus implicancias ecuménicas». *Cuadernos de Teología* 11, N° 2: pp. 5–20.
- Deschner, John (1975). «Formas del Ecumenismo», citado por Néstor Míguez, «Nuevo Ecumenismo: ¿Nueva Iglesia?». *Cuadernos de Teología* 4, N°1: p. 56.
- Devanandan, Paul David (1952). «The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions». *International Review of Mission* 41, N° 2 (Abril): pp. 177–184.
- Devanandan, Paul David (1963). *Christian Issues in Southern Asia*. Nueva York: Friendship Press.
- Dias, Zwinglio (1979). «Evaluación crítica de la práctica ecuménica latinoamericana». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 60: pp. 3–29.
- Droggers, André (1991). «Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelo explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile». En: Bárbara Bowdewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg (eds.), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, pp. 17–42.
- Dupuis, Jacques (1997). *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Nueva York: Orbis Books.
- Edwards, Denis, ed. (2001). *Earth Revealing, Earth Healing: Ecology and Christian Theology*. Collegeville: The Liturgical Press.
-

- Episcopal Church in the United States of America (ECUSA) (1989). *El libro de oración común*. Nueva York: The Church Hymnal Corporation.
- Faulkner, Bárbara L. (1989). «Iglesia Ortodoxa Oriental». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 551–555.
- Ferguson, Marilyn (1987). *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Los Angeles: J. P. Archer.
- Fink, Daniel B. (1998). «Judaism and Ecology: A Theology of Creation». *Earth Ethics* 10, N° 1 (invierno): pp. 6–7.
- Foltz, Richard, Frederick Mathewson Denny y Haji Baharuddin Azizam, eds. (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Font, Guillermo (2013). Entrevista realizada el 21 de febrero.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press.
- Fraternidad Teológica Latinoamericana (1993). «Evangelización y la unidad de la Iglesia. Diálogo abierto CLAI- CONELA». *Boletín Teológico* 25, N° 51: pp. 189–202.
- Fraternidad Teológica Latinoamericana (1994). «Documento “En búsqueda de nuevas alternativas económicas para América Latina”». *Boletín Teológico* 26, N° 53: pp. 67–75.
- Freston, Paúl (1993). «Los evangélicos y el movimiento ecuménico Corrientes contracorrientes». *Boletín Teológico* 25, N° 49: pp. 19–29.
- Galindo, Florencio (1994). *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas*. Estela: Verbo Divino.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y Ciudadanos*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- Gassmann, Günther, comp. (1991). *Faith and Order Commission, Internacional Bilateral Dialogues 1965–1991, List of Commissions, Meetings, Themes and Reports*. Ginebra: WCC Publications.

-
- Gillis, Chester (1993). *Pluralism: A New Paradigm for Theology*. Louvain y Grand Rapids: Peeters Press Louvain / Eerdmans.
- Girardot, Norman J., James Miller y Liu Xiaogan, eds. (2001). *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gonçalves, Teresa (1997). «Interreligious Encounter: Dialogue and the Search for Unity». *Pro Dialogo* 96, N° 3: pp. 386–393.
- Góngora, Alvin (1996a). «La teología de la prosperidad: una lectura crítica». *Iglesia y Misión* 55: pp. 6–11.
- Góngora, Alvin (1996b). «La teología de la prosperidad». *Boletín Teológico* 28, N° 64: pp. 7–34.
- González, Justo L. (1994). *Historia del Cristianismo, Tomo 1*. Miami: Unilit.
- Green, Michael (1996). *La Iglesia local, agente de evangelización*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Gutiérrez, Tomas J. (1995). «De Panamá a Quito: los congresos evangélicos en América Latina». *Boletín Teológico* 27, N° 59/60: pp. 34–64.
- Halmann, David, ed. (1994). *Ecotheology: Voices from South and North*. Ginebra y Nueva York: World Council of Churches Publications / Orbis Books.
- Hedges, Paul (2010). *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (Controversies in Contextual Theology N° 7). Londres: SCM Press.
- Heng, Michael Siam-Heng (2010). «The Secular State and Its Challenges». En: Michael Heng Siam-Heng y Ten Chin Liew (eds.), *State and Secularism: Perspectives from Asia*. Singapore: World Scientific Publishing, pp. 23–36.
- Hessel, Dieter T., ed. (1996). *Theology for Earth Community: A field Guide*. Nueva York: Orbis Books.
- Hesselgrave David J. (1981). «Evangelicals and Interreligious Dialogue». En Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). New York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 123–127.
- Hill, Michael (1973). *A Sociology of Religion*. Londres: Heineman.
-

- Hollenweger, Walter (1976). *El Pentecostalismo, Historia y doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora.
- Hoyt, Sarah F. (1912). «The Etymology of Religion». *Journal of the American Oriental Society* 32, N° 2: pp. 126–129.
- Iglesia Católica Romana (1967). «Declaración *Nostra Aetate*». En: *Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 613–618.
- Iversen, Hans Raun (2000). «Neither to Mix, nor to Divide: A Response to Charles Van Engen». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 549–555.
- Jaubert, Annie, ed. (1960 [c.248–254]). *Origène: Homélie sur Josué (Sources chrétiennes 71)*. Paris, Éditions du Cerf.
- Jensen, Tim (2011). «Why Religion Education, as a Matter of Course, ought to be Part of the Public School Curriculum». En: Leni Franken y Patrick Loobuyck (eds.), *Religious Education in a Plural, Secularised Society: A Paradigm Shift*. Münster: Waxmann Verlag, pp. 131–150.
- Job, J. B. (1991). «Religión». En: J. D. Douglas y N. Hillyer (eds), *Nuevo Diccionario Bíblico*. Buenos Aires: Certeza, p. 1161.
- Jones, Daniel Eduardo y Marcos Andrés Carbonelli (2012). «Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea». *Ciências Sociais Unisinos* 48, N° 3 (septiembre–diciembre): pp. 225–234.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kirby, Gilbert W. (1989). «Alianza Evangélica». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 39–40.
- Kirk, Andrés (1976). *Así confesamos la fe cristiana*. Buenos Aires: La Aurora.
- Knitter, Paul F. y Raymond Panikkar (1991). *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*. Lanham: University Press of America.

-
- Kramer, Hendrik (1958). *The Christian Message in a Non-Christian World*. Grand Rapids: Kregel Publications / International Missionary Council.
- Krause, Christian (1999). «The Gospel Transforming Cultures. The President's Address». En Ismael Noko (ed.), *The Gospel Transforming Cultures* (Lutheran World Federation Documentation N° 44). Ginebra: Lutheran World Federation, pp. 11–29.
- Lalive D'Épinay, Cristian (1970). «Los protestantismos latinoamericanos: un modelo tipológico» *Fichas de ISAL* 24, año 3, vol. 3: pp. 2–11.
- Lanctantius (2003 [303-311]). *Divine Institutes*. Traducción y notas de Anthony Bowen y Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press.
- Livingstone, Elizabeth A. (1977). *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Lugo, Gamaliel (1992). «Antecedentes históricos del proceso de unidad y cooperación entre los pentecostales de América Latina». En: Lydiette Garita, *Memoria del Primer Encuentro de Mujeres Pentecostales, Alajuela, Costa Rica, 11 al 14 de Agosto de 1992*. Cartago: ELAMP, pp. 12–15.
- Lyotard, Jean-François (1984 [1979]). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Traducido por Geoffrey Bennington y Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McGrath, Alister E. (1999). *Teología Cristiana*. Torino: Claudiana.
- Mead, Margaret (1966). «Cultural man». En: Egbert De Vries, *Man in Community: Christian Concern for the Human in Changing Society*. Nueva York: Association Press/SCM Press.
- Meyer, Harding y Lukas Vischer, eds. (1984). *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*. Nueva York: Paulist Press.
- Miguel, José y Stella de Angulo (1995). «El movimiento Pentecostal en América Latina». *Boletín Teológico* 27, N° 57: pp. 45–54.
- Míguez Bonino, José (1972). «Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión». *Cuadernos de Teología* 2, N° 2: pp. 109–123.
-

- Míguez Bonino, José (1975). «Un intento latinoamericano para situar el problema de la unidad». En: Per Lønning, Georges Casalis, Bernhard Häring y José Míguez Bonino (eds.), *El futuro del ecumenismo*. Traducción de Nélida M. de Machain. Buenos Aires: La Aurora, pp. 125–145.
- Míguez Bonino, José (1979). «Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II CELA (1949-1960)». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 272–285.
- Míguez Bonino, José (1989). «Fraternidad Teológica Latinoamericana». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 460.
- Míguez Bonino, José (1992). «Sectas y ley de cultos en la Argentina» [mesa redonda]. *De Todos* 17: p. 12.
- Míguez Bonino, José (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Míguez Bonino, José (1998). «¿Qué significa liberación hoy?». *Encuentro y Fe* 48 (junio-agosto): pp. 2–5.
- Míguez Bonino, José (1999). «Church, State, and Religious Freedom in Argentina». En: Paul Sigmund (ed.), *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The challenge of Religious Pluralism*. Nueva York: Orbis Books, pp. 187–203.
- Míguez, Néstor O. (1979). «Oaxtepec desde la perspectiva de los movimientos ecuménicos». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 297–299.
- Míguez, Néstor O. (1989a). «Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE)». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 1034–1035.
- Míguez, Néstor O. (1989b). «Movimiento Estudiantil Cristiano en América Latina». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 762–763.
- Monterroso, Jorge (1979). «El movimiento ecuménico y el reto de la coyuntura latinoamericana». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 60: pp. 31–42.
- Nawal, Ammar (2001). «Islam and Deep Ecology». En David Landis Barnhill y Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and*

- World Religions: New Essays on Sacred Grounds*. Albany: State University of New York, pp. 193–212.
- Nissen, Johannes (2000). «Christology Between the Local and the Global». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 593–609.
- Norman, J.G.G. (1989). «Lausana, Conferencia de (1927)». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 651.
- Odel, Luis E. (1989). «Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)». En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, pp. 565–566.
- Ouis, Soumaya Pernilla (1998). «Islamic Ecotheology Based on the Qur’ān». *Islamic Studies* 37, N° 2 (verano): pp. 151–181.
- Padilla, René (1989). «Lausana, Congreso de (1974)» En: Wilton M. Nelson (ed.), *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Caribe, p. 651.
- Padilla, René (1997). «Presentación». *Boletín Teológico* 29, N° 68: p. 5.
- Padilla, René, ed. (1993). *CLADE III. Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización, Quito 1992*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Pagura, Federico S. (1979). «Cristianismo en estado de conversión». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 61/62: pp. 57–65.
- Panikkar, Raymond (1981). *The Unknown Christ Of Hinduism: Towards An Ecumenical Christophany*. Maryknoll: Orbis Books.
- Panikkar, Raymond (1985). «The Sermon on the Mount of Intrareligious Dialogue». *Journal of Ecumenical Studies* 22, N° 4: p. 773.
- Panikkar, Raymond (1999). *The Intrareligious Dialogue*. Mahwah: Paulist Press.
- Papa Juan Pablo II (1995). *Carta encíclica Ut Unum Sint*. Madrid: San Pablo.
- Pieris, Aloysius (1988). *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books.

- Pieris, Aloysius (1993). «Does Christ Have a Place in Asia? A Panoramic View». *Concilium* 2: pp. 33–47.
- Pieris, Aloysius (1997). *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*. Maryknoll: Orbis Books.
- Pietrantonio, Ricardo (1979). «Oaxtepec desde la perspectiva de las Iglesias histórica». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 293–296.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1993). *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*. Madrid: Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales (CERI).
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1995). *La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral*. Madrid: Comisión Episcopal de relaciones Interconfesionales (CERI).
- Prien, Hans-Jurgen (1985). *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- Prime, Ranchor (1996). *Hinduism and Ecology: Seeds of Truth*. Londres: Cassell.
- Quintero, Manuel (1998). «Católicos y pentecostales latinoamericanos: comienzan a caer los muros de separación». *Revista Parroquial* 103, N° 6: p. 15.
- Radford Ruether, Rosemary y Dieter T. Hessel, eds. (2000). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Radio Vaticana (2012). «Argentina: Vivir el Vaticano II, Hoy», 17 de octubre; consultado el 28 de mayo de 2013, URL: http://es.radiovaticana.va/storico/2012/10/17/argentina:_vivir_el_vaticano_ii,_hoy/spa-630782.
- Rahner, Karl (2007). *Escritos de Teología, vol. 6*. Madrid: Cristiandad.
- Redes Cristianas (2013). «Hacia el tercer encuentro latinoamericano “Fe y política”», 29 de julio; consultado el 1 de agosto de 2013, URL: <http://www.redescristianas.net/2013/07/29/hacia-el-tercer-encuentro-latinoamericano-fe-y-politica>.

- Reimer, Hans Diether (1991). «Sects». En: Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John S. Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright y Pauline Webb (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ginebra: WCC Publications, pp. 913–914.
- Ríos, Roberto E. (1979). «Iglesias y Movimientos Ecuménicos. Antes y después de Oaxtepec». *Cristianismo y Sociedad* 17, N° 61/62: pp. 67–72.
- Rivera, Juan Marcos (1979). «Oaxtepec como encuentro». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 286–287.
- Roberts, Alexander y James Donaldson, eds. (1868). *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Father down to A.D. 325. Vol. 8: The Writings of Cyprian*. Edinburgo: T. & T. Clark, pp. 204–208, 260–276.
- Rose, Aubrey, ed. (1992). *Judaism and Ecology*. Londres: Cassell.
- Sabanes Plou, Dafne (2002). *Caminhos de Unidade: Itinerário do Diálogo Ecumênico na América Latina*. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal/CLAI.
- Saint Irenaeus of Lyon (2004 [c. 180]). *Against Heresies, vol. 3*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- San Agustín de Hipona (1990 [418]). *Obras completas de San Agustín, Vol. 33: Escritos antidonatistas (2º tomo)* (Biblioteca de Autores Cristianos N° 507); introducción, bibliografía y notas de Pedro Langa, traducción de Santos Santamarta del Río. Madrid: BAC.
- Sanchez, Luis Angel (2013). Comunicación personal, 30 de julio.
- Schmoller, Alfred (1951). *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelstalt.
- Sepulveda, Juan Ginés de (1996 [1547]). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Singh, Narendra (2005). *A Christian Theology of Religions*. Bangalore: SAIACS Press.
- Sintado, Carlos (1975). «Juventud movimiento ecuménico y futuro». *Cristianismo y Sociedad* 13, N° 45: pp. 53–59.

- Söe, N. H. (1967). «Natural Law and Social Ethics». En: John C. Bennett (ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquire*. Nueva York: Association Press/SCM Press, pp. 289–309.
- Steuernagel, Valdir (1991). «An Evangelical Assesment of Mission: A Two-Thirds World Perspective». En: Vinay Samuel y Chris Sudgen (eds.), *A.D. 2000 and Beyond: A Mission Agenda: A Festschrift for John Stott's 70th Birthday*. Oxford: Regnum Books, pp. 1–13.
- Stott, John (1981). «Dialogue, Encounter, Even Confrontation». En Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). New York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 156–172.
- Stransky, Tom F. (1991). «World Council of Churches». En: Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John S. Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright y Pauline Webb (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ginebra: WCC Publications, pp. 1083–1090.
- Swearer, Donald K. (2005). «Ecology and Religion: Ecology and Buddhism». En: Lindsay Jones (ed.), *The Encyclopedia of Religion, Vol. 4*. Farmington Hills: Thomson Gale, pp. 2627–2631.
- Swearer, Donald K. (2006). «An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy». *Harvard Theological Review* 99, N° 2 (abril): pp. 123–137.
- Taliaferro, Charles y Elsa J. Marty, eds. (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*. Nueva York: Continuum.
- Taylor, John V. (1981). «The Theological Basis of Interfaith Dialogue». En: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). Nueva York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 93–110.
- Thomas, Madathilparampil Mammen (1987). *Risking Christ for Christ's Sake: Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*. Ginebra: World Council of Churches Publications.
- Thomas, Madathilparampil Mammen (1990). «A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context». En: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness*

- Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions.* Maryknoll: Orbis Books, pp. 49–62.
- Thomas, Madathilparampil Mammen (2001). «El Diálogo interreligioso y teología de las religiones. Un paradigma asiático». En Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un paradigma desde Asia*. Navarra: Verbo Divino, pp. 257–269.
- Thomas, T. K. (1991). «WCC, Basis of». En: Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John S. Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright y Pauline Webb (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ginebra: WCC Publications, pp. 1096–1098.
- Tirosh-Samuelson, Hava, ed. (2002). *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Toynbee, Arnold J. (1995 [1981]). *Los griegos: herencias y raíces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toynbee, Arnold J. (1997). *Estudio de la Historia, Vol. 2*. Barcelona: Altaya.
- Troeltsch, Ernst (1994 [1964]). «Die Soziallehren der christliche[n] Kirche und Gruppen». En: F. Fürstenberg, *Religionssoziologie. Sociologische Texte* Luchterhand. Neuwied, pp. 209–309, citado por Florencio Galindo, *El “fenómeno de las sectas” fundamentalistas*. Estela: Verbo Divino, p. 73.
- Tucker, Mary Evelyn y Duncan Ryuken Williams, eds. (1997). *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Vaccaro, Gabriel O. (1979). «Oaxtepec desde una perspectiva pentecostal». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 289–292.
- Vaccaro, Gabriel O. (1990). *Identidad Pentecostal*. Quito: CLAI.
- Vaccaro, Gabriel O. (1991). *Aportes del pentecostalismo al movimiento ecumenico*. Quito: CLAI.
- Vaccaro, Gabriel O. (1992). *Puntos fundamentales del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Valenkamp, Martin (2008). «The Spiritual and Religious Dimension of Education and Bringing-up». *Koers* 73, N° 2: 323–346.

- Van Butselaar, Jan (1993). «Pensar locamente y actuar globalmente. El movimiento ecuménico en la nueva era». *Boletín Teológico* 25, N° 49: pp. 7-17.
- Van Culin, Samuel (1990). «Tres características del anglicanismo». *Anglicanos* 27: pp. 14-15.
- Van Der Leeuw, Gerardus (1963). *Religion in Essence and Manifestation, Vol. 1*. Traducción de J. E. Turner. Nueva York: Harper & Row.
- Van Engen, Charles (2000). «The Religious Encounter in the New Millenium: Gospel and Culture facing Globalization». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 499-542.
- Villalpando, Waldo (1972). «Ecumenismo: ese viejo tema rioplatense». *Cuadernos de Teología* 2, N° 2: pp. 265-267.
- Visser't Hooft, Willem Adolph (1954). «The Word "Ecumenical". Its History and Use». En: Ruth Rouse y Stephen Neill (eds), *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*. Filadelfia: The Westminster Press, pp. 735-740.
- Weber, Max (1978 [1922]). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 2*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, Max (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- Wilson, Bryan (1982). *Religion in Sociological Perspective* Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, H. S. (2006). «The Other/Neighbor in World Religions: An Exploration from a Multicultural Education Perspective». En: Farideh Salili y Rumjahn Hoosain (eds.), *Religion in Multicultural Education*. Charlotte: Information Age Publishing, pp. 9-40.
- Wolf, Norberto (1979). «Cuestionamientos y esperanzas». *Cuadernos de Teología* 5, N° 4: pp. 265-271.
- World Council of Churches (1976). «Seeking Community: The common search of people of various faiths, cultures, and ideologies». En David M. Paton (ed.), *Breaking Barriers: Nairobi 1975*. Ginebra, Londres y Grand Rapids: World Council

of Churches Publications / Society for the Propagation of Christian Knowledge / Eerdmansm, pp. 73–85.

World Council of Churches (1981). «Guidelines on Dialogue». En: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). Nueva York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 128–155.

Zenit.org (2005). «La Experiencia del Espíritu Santo Abre Caminos Ecuménicos entre Católicos y Evangélicos», 11 de julio; consultado el 28 de mayo de 2013, URL: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-experiencia-del-espiritu-santo-abre-caminos-ecumenicos-entre-catolicos-y-evangelicos>.

Zwi Werblowsky, Raphael Jehuda (2005 [1987]). «Polytheism». En: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. 11. Farmington Hills: Thomson Gale, pp. 7315–7319.



En un mundo constantemente en cambio, donde la secularización y el pluralismo religioso, cultural, y lingüístico se han transformado en características de la globalización, encarar el estudio de la diversidad religiosa es una necesidad. Por un lado, las Iglesias Cristianas han manifestado visiblemente sus divergencias al existir separadas una de las otras, hecho que solo comenzó a revertirse con la aparición del denominado «movimiento ecuménico». Por otro lado, la experiencia humana en cuanto al fenómeno de la fe expresado en distintas religiones nos coloca frente a la pregunta de cómo coexistir tanto a niveles locales, regionales y/o mundiales. Este libro busca, entonces, conocer esa historia, tanto del movimiento ecuménico como del diálogo interreligioso, cuáles son sus tareas y funciones, y a la vez, (re)trabajar conceptos y definiciones para que el entendimiento entre personas de distinta fe se transforme en acciones conjuntas por un mundo mejor.

Hugo Córdoba Quero es graduado como Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) por el Graduate Theological Union, en Berkeley, California, Estados Unidos, donde también recibió su maestría en Teología Sistemática, Estudios (Post)Coloniales y Teoría Queer (2003). Es egresado del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires, Argentina (1998). Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto en el Starr King School for the Ministry, Graduate Theological Union. Sus áreas de especialización son estudios religiosos, teología sistemática y teologías queer, teorías críticas (queer, post-colonial, y feminista), estudios étnicos y migratorios. Es miembro del Grupo de Investigación Transpacífico sobre Religión y Sexualidad (EQARS) y del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública.



gemrip

grupo de estudios multidisciplinarios
sobre religión e incidencia pública