

PERSPECTIVAS

HISPANIC THEOLOGICAL INITIATIVE

SEVENTEENTH ISSUE – 2020

EDITORS:

**Néstor Medina
Socorro Castañeda-Liles**

ASSOCIATE EDITORS:

**Ann Hidalgo
João Chaves**

TRANSLATOR:

Néstor Medina

TECHNICAL SERVICES & CO-BOOK REVIEW EDITOR

Grace Vargas

CO-BOOK REVIEW EDITOR & COPY EDITOR

Francisco J. Peláez-Díaz

ADVISORY BOARD:

**Mayra Rivera
Felipe Hinojosa
Carmelo Santos
Ulrike Guthrie**

PUBLISHER:

Joanne Rodriguez, Executive Director, Hispanic Theological Initiative

*Perspectivas is a publication of the Hispanic Theological Initiative,
funded by Princeton Theological Seminary in New Jersey.*

PERSPECTIVAS

SEVENTEENTH ISSUE, 2020

CONTENTS

Editorial [ENGLISH VERSION]	4
Editorial [SPANISH VERSION]	6
<i>Perspectivas Editorial Team</i>	
Introduction : Celebrating the life and theological work of José Míguez Bonino [ENGLISH] <i>Néstor Morales Gómez</i>	9
Introducción : Celebrando la vida y obra teológica de José Míguez Bonino [SPANISH] <i>Néstor Morales Gómez</i>	15
Chapter 1. La eficacia teológica del amor. El legado de José Míguez Bonino [SPANISH] <i>Nancy Bedford</i>	21
Chapter 2. Acto y sujeto moral en la teología de la liberación [SPANISH] <i>Co-Authored: Edwin Williams and Néstor Morales</i>	33
Chapter 3. <i>Ethos</i> político y deconstrucción posfundacional de la economía trinitaria: Teología pública en José Míguez Bonino [SPANISH] <i>Nicolás Panotto</i>	53
Chapter 4. Toward a Christian Ethic of Remembrance [ENGLISH] <i>Aaron D. Conley</i>	72
Chapter 5. José Míguez Bonino: Double Location and Theological Thinking-Acting [ENGLISH] <i>Julie Todd</i>	89
Chapter 6. José Míguez Bonino: Teología para o Século XXI [PORTUGUESE] <i>Carlos José Beltrán</i>	101

PERSPECTIVAS

CO-EDITORS:

Néstor Medina
Socorro Castañeda-Liles

ASSOCIATE EDITORS:

Ann Hidalgo
João Chaves

TRANSLATOR:

Néstor Medina

TECHNICAL SERVICES & CO-BOOK REVIEW EDITOR
Grace Vargas

CO-BOOK REVIEW EDITOR & COPY EDITOR
Francisco J. Peláez-Díaz

Perspectivas: Occasional Papers is a publication of the Hispanic Theological Initiative and is made possible by Princeton Theological Seminary.

To celebrate our online debut, we are currently waiving subscription fees for a limited time.
Happy reading and thank you for your support!

Editorial correspondence should be addressed to
The Hispanic Theological Initiative,
12 Library Place, Princeton, NJ 08540.

To Subscribe to the journal visit:
<http://perspectivasonline.com/subscriptions/>

Views expressed in this publication are those of the writers.
Publication does not necessarily signify endorsement by
the Hispanic Theological Initiative.

PERSPECTIVAS

SEVENTEENTH ISSUE | 2020

Editorial [ENGLISH VERSION]

Responding to the needs and demands of his era, José Míguez Bonino proved instrumental in thinking with his feet on the ground amid uncertainty, turmoil, and despair. As with other liberation theologians, his theological and ethical work drew on the lived experiences of the faith of the people amidst struggles toward building a better and more just society and world. His theological work speaks to us candidly, especially today, as we grapple with the multiple ways the present COVID-19 global pandemic has affected us all directly. Human relations and cultural dynamics are being reconfigured as we speak. As we come to grips with racialized prejudice targeting members of the Asian communities in relation to COVID-19, we are eerily reminded that the ugly history of blaming ethnic groups for the outbreak of a disease is nothing new. *Social distancing* (or more accurately, physical distancing) has also brought new levels of suspicion of others as potential carriers of the virus.

Perhaps the novel COVID-19 has come to be the great “equalizer,” whereby people from all over the world and from all walks of life and social spheres are directly affected. What we do know for certain is that the social, political, and economic arrangements that have shaped the present geopolitical structures have clearly revealed the socio-economic disparities that have benefited specific sectors of society at the expense of over-exploited minoritized groups. For example, lack of accessibility to economic resources, proper medication and equipment, medical insurance, and outright access to a hospital bed, are part of a far greater and older scale of global inequality, which has remained hidden behind the façade of advancement and modernization locally and globally. Minoritized communities are particularly bearing the brunt and negative effects of the COVID-19 virus, even while filling the ranks of essential services in the food, farming, cleaning, and many other industries.

Latinas/os/xs are among the hardest hit as only 16 percent of us can carry out their working responsibilities at home.¹ *Social distancing* (physical distancing) is a luxury, which many in these communities cannot afford. A good number of Latinas/os/xs simply need to continue working or else risk losing their homes or not saving up for their children’s education. While working, they jeopardize their lives in order to supply the needs of the larger society.

Historically, Latinas/os/xs have experienced a conglomeration of challenges to our collective wellbeing. Some of our ancestors experienced times of war and despoliation during the Spanish and Portuguese conquest. Let’s not forget the tens of millions of natives who died because of epidemics, which decimated Indigenous communities in the Americas after 1492.

¹ Catherine E. Shoichet, “Black and Hispanic Workers Are Less Likely to Be Able to Work from Home, a New Report Says,” *CNN News*, March 19, 2020, <https://www.cnn.com/2020/03/19/us/teleworking-black-hispanic-workers/index.html>.

The slave trade had similar deadly consequences, as Latin America received the largest population of African slaves, many of whom died along the way, were thrown to the oceans, or died of disease or outright exhaustion from working in the mines or in the fields. These slaves saw their lives commodified as chattel, without recourse for a life of freedom. As we recall the experiences of the African descendants in Latin America and among Latinas/os/xs, we affirm that Black Lives Matter. Part of our own role as Latina/o/x scholars is to expose and condemn prevailing anti-African overt and covert attitudes of discrimination in our communities. We must publicly acknowledge that our own communities are directly impacted by and often are rife with racist attitudes. Thus, we reject to be part of any form of racism and discrimination.

Many of our ancestors experienced displacement in the USA-Mexico war (1848) and continue to feel the effects of that war in our own neighborhoods. Still others, with more recent connections with Latin America have seen friends and relatives criminalized or die as they have tried to cross the southern border of the USA or as the women in their families have been victims of femicide. While many in the dominant Anglo culture want to go back to *normal*, for most Latinas/os/xs, “going back to normal” means the continued perpetuation of the over-exploitation of our communities. We have always lived under exceptional conditions of discrimination and lack of opportunities. Those exceptional conditions have designated most of us, at best, for service at the lowest echelons of society, and at worst, for death. For centuries, our communities have come face-to-face with the tensions that emerge out of living simultaneously in struggle, hopelessness, and refusal to give up. The unbending will of our communities is a testament to our faith and resilience.

It is with that in mind that we publish this collection of articles celebrating the life and theological work of José Míguez Bonino. The papers in this collection were compiled by Néstor Morales Gómez, and we recognize his editorial work in this issue of *Perspectivas*. Míguez Bonino’s thought has inspired generations of scholars and thinkers in understanding the interconnectedness of the social sciences, political theory, and deep, locally-grounded theological knowledge. The contributions in this issue of *Perspectivas* help us celebrate Míguez Bonino’s work, as well as offer important insights as we continue to reflect on what it means to think theologically while remaining locally relevant and contextually located.

The editorial team of *Perspectivas* is happy to offer this collection of articles as an expression of the rich diversity of liberation ideas, insights, concerns, and questions raised by each of the authors. Each piece helps us see the extent the liberation impetus has travelled and the many allies it has gained and impacted over the years.

The *Perspectivas* editorial team
Néstor Medina
Socorro Castañeda-Liles
Grace Vargas
Ann Hidalgo
João Chaves
Francisco Javier Peláez Díaz

PERSPECTIVAS

NÚMERO DECIMO-SEPTIMO | 2020

Editorial [SPANISH VERSION]

En respuesta a las necesidades y demandas de su era, José Míguez Bonino demostró ser esencial al poder pensar con sus pies sobre la tierra en medio de incertidumbre, agitación social, y desesperación. Como con otros teólogos/as de la liberación, sus escritos teológicos y éticos partieron de las experiencias de fe vividas por los pueblos en medio de la lucha por construir una sociedad y mundo mejores y más justos. Su trabajo teológico nos habla con franqueza, especialmente hoy, mientras buscamos entender las formas múltiples con las que la pandemia global del COVID-19 nos afecta a todos/as/es directamente. Las relaciones humanas y las dinámicas culturales están siendo reconfiguradas ahora mismo. Mientras logramos entender prejuicios racializados dirigidos a miembros de las comunidades asiáticas con respecto al COVID-19, nos recordamos con temor de que la fea historia de culpar grupos étnicos por los brotes de alguna enfermedad no es nada nuevo. *Distanciamiento social* (o, mejor dicho, distanciamiento físico) también ha traído nuevos niveles de sospecha de otras personas como posibles portadoras del virus.

Quizás el nuevo COVID-19 haya llegado a ser el gran “nivelador” social, donde personas de todas partes del mundo, de todos niveles de vida, y de todas las esferas sociales son afectadas directamente. Lo que sí sabemos por cierto es que los arreglos sociales, políticos, y económicos que han dado forma a las estructuras geopolíticas de hoy revelan claramente las disparidades socioeconómicas que han beneficiado algunos sectores de la sociedad al costo de los grupos minorizados sobreexplotados. Por ejemplo, la falta de accesibilidad a recursos económicos, medicamentos y equipo médico apropiado, seguro médico, y acceso a una cama de hospital, son parte de una escala de desigualdad global mucho mayor y más antigua, que ha permanecido escondida detrás de la fachada de avance y modernización local y globalmente. Las comunidades minorizadas son las que llevan particularmente el peso y son las que soportan los efectos negativos del virus COVID-19, aun cuando llenan las filas de servicios esenciales en las industrias alimenticia, agrícola, de limpieza, y muchas otras.

Latinas/os/xs se encuentran entre los grupos más afectados porque solamente 16 por ciento puede cumplir sus responsabilidades de trabajo desde sus hogares.¹ *Distanciamiento social* (distanciamiento físico) es un lujo, el cual muchos en estas comunidades no pueden tener. Un buen número de Latinas/os/xs simplemente necesitan continuar trabajando o corren el riesgo de perder sus casas o de no ahorrar suficiente para la educación de sus hijos/as/xs. Mientras

¹ Catherine E. Shoichet, “Black and Hispanic Workers Are Less Likely to Be Able to Work from Home, a New Report Says,” CNN News, March 19, 2020, <https://www.cnn.com/2020/03/19/us/teleworking-black-hispanic-workers/index.html>.

trabajan, ellos/as arriesgan sus vidas para satisfacer las necesidades de la sociedad mayor. Históricamente Latinas/os/xs hemos confrontado una aglomeración de retos a nuestro bienestar colectivo. Algunos de nuestros/as antepasados experimentaron tiempos de guerra y despojo durante las conquistas española y portuguesa. No olvidemos las decenas de millones de nativos que murieron debido a la epidemia que diezmó las comunidades Indígenas en las américas después de 1492.

La trata de esclavos tuvo consecuencias fatales similares, porque Latinoamérica recibió la mayor población de esclavos africanos, muchos de los cuales murieron en el camino, fueron tirados a los mares, o murieron de enfermedad o agotamiento total por trabajar en las minas o en el campo. Estos esclavos vieron sus vidas cosificadas como animales sin recurso alguno a una vida de libertad. Mientras nos recordamos de las experiencias de los descendientes de África en Latinoamérica y entre Latinas/os/xs, también afirmamos que Black Lives Matter (las vidas Negras son importantes). Parte de nuestro rol como académicos Latinas/os/xs es exponer y condenar actitudes de discriminación-abiertas y encubiertas—anti-africanas que prevalecen en nuestras comunidades. Debemos de reconocer públicamente que nuestras propias comunidades son impactadas directamente por y que a menudo están plagadas de actitudes racistas. Por lo mismo, nos rehusamos a ser parte de cualquier forma de racismo y discriminación.

Muchos de nuestros antepasados sufrieron desplazamientos durante la guerra entre Los Estados Unidos de América y México (1848), y aún continúan sintiendo los efectos negativos de esa guerra en sus propios barrios. Aun otros, con muchas más conexiones con Latinoamérica han visto amigos/as/xs criminalizados/as/xs, o les han visto morir al intentar cruzar la frontera sur de los E.E.U.U., o ha sufrido cuando las mujeres o sus familias han sido victimizadas por femicidio. Mientras muchos en la cultura dominante Anglo quieren regresar a la *normalidad*, para la mayoría de Latinas/os/xs “regresar a la normalidad” significa la continuación de la perpetua sobre-expplotación de nuestras comunidades. Siempre hemos vivido en condiciones excepcionales de discriminación y falta de oportunidades. Esas condiciones excepcionales han designado a muchos de nosotros para los servicios en los más bajos niveles sociales, y en los peores casos, para la muerte. Por siglos, nuestras comunidades han confrontado las tensiones que surgen como resultado de vivir en la encrucijada entre la lucha, la desesperanza, y el rehusarse a darse por vencidas. La voluntad inquebrantable de nuestras comunidades es un testamento a nuestra fe y resiliencia.

Es con esto en mente que publicamos esta colección de artículos celebrando la vida y trabajo teológico de José Míguez Bonino. Los artículos en esta colección fueron compilados por Néstor Morales Gómez, y reconocemos su trabajo editorial en este volumen de *Perspectivas*. El pensamiento de Míguez Bonino ha inspirado generaciones de académicos y pensadores a entender la interconexión de las ciencias sociales, teoría política, y el conocimiento teológico con profundas raíces en contextos locales. Las contribuciones en este volumen de *Perspectivas* nos ayudan a celebrar el trabajo de Míguez Bonino como también ofrecer claves importantes en lo que significa pensar teológicamente mientras permanecemos localmente relevantes y ubicados en nuestros contextos.

Como equipo editorial de *Perspectivas* nos alegramos de ofrecer esta colección de artículos como una expresión de la rica diversidad de ideas, claves, preocupaciones, y preguntas de carácter liberador que cada uno/a de los/as autores/as incluye. Cada artículo nos ayuda a ver cuán lejos ha viajado el ímpetu liberador y los/as muchos/as aliados/as/xs que ha ganado e impactado en el transcurso de los años.

El equipo editorial de *Perspectivas*

Néstor Medina

Socorro Castañeda-Liles

Grace Vargas

Ann Hidalgo

João Chaves

Francisco Javier Peláez Díaz

***Introduction : Celebrating the life and theological work of
José Míguez Bonino***

Néstor A. Gómez

University of Denver/Illiff School of Theology; Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo)

• VEA LA PÁGINA 15 PARA LEER ESTE ARTÍCULO EN ESPAÑOL •

José Míguez Bonino is well known in Latin America and many other sectors of theology in the world. In conversation with Nancy Bedford, she commented that he was called “Don José.” In her article she expresses that he was a simple man with a good sense of humor, profoundly ecumenical, and with an enormous pastoral sensibility. Harold Segura describes him as a man of deep thinking and knowledge yet simple and humble, always with a welcoming smile.¹ This maybe the best way to describe this very good writer who through his theological ideas, his way of interpreting the liberating message of Jesus, and his Christian testimony marked the lives of men and women who followed after his footsteps and learned of his way of doing theology even today.

I read the second book by this author sitting down on the hard-wooden chairs in the library of the Baptist International Theological Seminary in the city of Cali, Colombia (now Baptist University Foundation); I was working toward my Master degree in 2001.² The books by Latin American and Latina/o authors were foreign to us, because almost everything that came to us was from the Baptist Publishing House “made in E.E.U.U.” After reading the title, *Love and Do What You Want* I jumped and devour its pages. In the introduction of this short work, Míguez Bonino clarifies that:

We want to talk with believers who are truly interested in responding faithfully with their lives to the call of Jesus Christ. The problems that such people confront are not different from those which concern the specialist—that is, if we are talking about a specialist grounded in reality and not just a mere juggler of abstractions.³

¹ Oswaldo Motessi was a personal friend of Míguez Bonino, who directed his doctoral dissertation. As Oswaldo affirms: “the friend and teacher, with his ‘trinitarian style’ of humility, humanity, and humor, play a decisive role as interpreter of my questions and first conclusions.” See Alberto F. Roldán and David A. Roldán, *José Míguez Bonino: Una Teología Encarnada* (Buenos Aires: Sagepe Editores, 2013), 9.

² The first book I read by Míguez Bonino was *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995).

³ José Míguez Bonino, *Ama y haz Lo que quieras: Hacia una ética del hombre nuevo* (Buenos Aires: Editorial La Aurora), 7.

I must confess that there were many moments during which I, as a student, drowned myself in a world of theological abstractions which did not respond to the social needs of my country, immersed in raw violence. As I read Don José, I felt that he was speaking to my own reality, that I was talking with someone with Latin American ancestry and blood, who knew that our plantain is sour, and not with a stranger who thought he knew everything and taught us doctrinal formulas but who did not have his feet resting on the social reality of Latin America.

Don José was born in Santa Fe, Argentina, in 1924.⁴ His father was a Spaniard and his mother was born in Uruguay of Italian ascendancy. He was reared in a Christian home, as he expressed it:

I was born to an Evangelical home. My mother was the daughter of Piedmontese who had recently arrived, and who converted to the Gospel listening to the preaching of the Methodist pioneer Juan Thomson, when she was little over twenty years old. My father was a Galician who had arrived in the country in the 1900, a dock worker in an English importing company, and met my mother's family at work; it was she who led him to the faith. In Buenos Aires they ended up congregating in the Methodist Church.⁵

Don José knew the gospel from an early age. It seems that his family and ecclesial Methodist faith marked his life to the degree that, he decided to abandon his studies to become a physician and instead dedicate himself to the pastoral vocation and theological study. He studied in the now closed Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (later known as ISEDET) (Evangelical Theological School of Buenos Aires). He studied his master's degree at the Candler School of Theology in Atlanta and completed his doctoral studies at Union Theological Seminary in New York (1960). His doctoral dissertation focused on ecumenism, a topic about which he was passionate and which he lived thoroughly.

His pastoral vocation led him to direct several congregations in the Methodist Church in Argentina and Bolivia, while his academic vocation led him to be a professor of dogmatic theology at ISEDET, institution at which he was named president (1961-1970) and where he directed graduate studies. Don José was an active and committed man in various movements like Church and Society in Latin America; Latin American Theological Fraternity; Latin American Evangelical Union; Latin American Council of Churches; and the Latin American Council for Evangelization. As a pastor and theologian he crossed borders, as he was invited as guest professor to various institutions like Union Theological Seminary in New York; Selly Oak College in Birmingham; the Latin American Biblical Seminary in San José Costa Rica; the Faculty of Protestant Theology at the University of Strasbourg in France; Emory University in

⁴ Paul J. Davies doctoral dissertation was very useful in collecting the brief biographical information in this introduction. See his "Faith Seeking Effectiveness: The Missionary Theology of José Míguez Bonino," (PhD diss., Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2006), 13-38, <https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/15046/index.htm?sequence=5>.

⁵ Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 29.

Atlanta; Iliff School of Theology in Denver, and Christian Theological Seminary in Indianapolis.⁶

Don Jose was an avid reader of the theology of Karl Barth and the ethics of Paul Lehmann. He was prolific in his writings and developed a unique method of doing theology that emerged from pertinent and provocative questions. One of his students. Alberto F. Roldan comments: “[An] aspect that characterizes the theology of José Míguez Bonino is that itself asks questions instead of making assertions... In this sense it can be stated that [this author] is annoying as a gadfly and calls into question many theological and ideological positions that prevail in the Protestant and Evangelical sphere.”⁷ This gadfly has been considered the dean of Latin American theologians, above all, for his emphasis in the theology of liberation from a critical Protestant angle. Don José was a pastor, professor, and citizen committed to the gospel, the church, and human rights. He was a man that loved the mission of the church and fomented Christian praxis with his preferential option for the poor. Other authors of the theology of liberation such as Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, and Jon Sobrino were among his theological interlocutors. Yet, he stated very clear that despite being considered a revolutionary and liberationist, his true identity remained evangelical:

I have been catalogued variously as conservative, revolutionary, Barthian, liberal, Catholic, moderate, and liberationist. Probably all of those are true. I am not the one to speak against that. But if I try to define myself in my heart of hearts, what “comes out of me” is that I am Evangelical. The roots of my religious and ecclesial militancy seem to have been sinking into that soil for over seventy years. From that source, the joys and conflicts, satisfactions and frustrations that have been woven overtime seemed to have flowed. There the deepest friendships sprouted, and painful estrangements developed; there lie the memories of the beloved dead and the hope of the generations that I have seen born and grow.⁸

From that Evangelical source emerged his commitment to the struggle for the weakest ones in the Latin American societies. There also emerged his theological, social, and liberative work reflected in his Christocentric ethic. According to that Argentinian theologian, his work was based on more than inflexible rules or governed by institutions which dictate moral laws, but was rooted in the love of Jesus as a proposal to a new humanity; a new humanity free to love and serve. According to Míguez Bonino, the faith of the gospel brings us closer to a new disruptive *reality* that convokes us to a new *situation* in which our place is as responsible beings with a new *power*, and where a new *form of existence* emerges.⁹

⁶ For a fuller discussion on the role of José Míguez Bonino as an intellectual and academic professor see <https://www.clie.es/autor/bonino-jose-miguez>.

⁷ Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 74. A.F. Roldán ads that, Míguez Bonino’s theology is interrogating, reflexive and interdisciplinary but, mainly, it is an incarnated theology. (*Ibid.*, 75-82). Emphasis added.

⁸ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*.

⁹ Míguez Bonino, *Ama y haz Lo que quieras*, 46.

Don José had an ecumenical commitment that led him to participate in various conferences of the World Council of Churches (WCC) since the 1950s, and as a delegate in New Delhi, Upsala and Nairobi. He participated as an editor of the Dictionary of the Ecumenical Movement and he was an active member of the Commission of Faith and Order of the WCC (1961-1977). He collaborated with the Christian Student Movement (CSM) and the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT).¹⁰ He worked arduously for the unity of the church in the ecumenical world but always with a liberating focus. He was the only Latin American Protestant observer invited to the Second Vatican Council, from which emerged his book *Open Council: a Protestant interpretation of the Second Vatican Council* (1967). Concerning ecumenism he wrote the following: “The term ‘ecumenism’ has entered the vocabulary of contemporary man [sic] with an affective burden that connotes peace, fraternity, reconciliation, unity, constructive and open dialogue: terms that symbolize its aspirations and hopes.”¹¹ This thinker always emphasized that hope and aspiration reflected in a new lived *oikumene* in the love of neighbor and exemplified in Jesus.

On July 2012, Don José died at the age of 88 in Tandil, Argentina. To this noble man of Deep thinking and simple heart we have dedicated the chapters in this especial edition of *Perspectivas*. Authors from Latin America and the United States of America who read his work and value the writings of this Argentinian thinker got together to honor Don José. The theological, ethical, ecumenical, and political legacy of this man can be seen in the following pages.

The first article opens with a theologian who closely knew Don José. Nancy Bedford begins this homage by showing the value of the theological contributions by this thinker, which do not follow the standardized European Canons, but instead are rooted in the soil and history of suffering, violence, and poverty of the Latin American peoples. The theology of Don José is committed with reality and with a hermeneutics which interprets and links with that same social reality. Nancy highlights the faith that seeks efficacy which Míguez Bonino so much proclaimed, above all, in the sociopolitical context of Argentina during the 1970s. That is to say, according to the author, “justification by faith is accompanied by the praxis of the Holy Spirit, that always has to do with love.”

The second article by Néstor Gómez and Edwin Villamil presents a panoramic view of the ethical perspective of Don José, primarily in his work *Love and Do What You Want* (1972). The authors briefly revisit the basic aspects of the Western philosophical subject of ethics that has influenced Christianity, in order to approach Míguez Bonino’s ethics from a Latin American context. As a good inquisitive thinker and liberationist theologian, Don José was not oblivious of the social and political struggles that people lived in his native country and in Latin America. In fact, his ethics attempted to respond with a Christian praxis that run counter to Western ethical abstractions. His ethical

¹⁰ Para mayor información sobre su mundo ecuménico, véase Rev. Dr. Olav Fykse Tveit, “José Míguez Bonino,” 4 July 2012, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/tributes/jose-miguez-bonino>.

¹¹ José Míguez Bonino, “Unidad Cristiana y Reconciliación Social: Coincidencia y Tensión,” *Cuadernos de Teología*, 2 (septiembre 1972): 109.

proposal of a rereading of the New Testament, as these authors understanding it, was that of a new humanity in Christ and a new creation in the kingdom of God, grounded in faith, hope, and love.

Nicolás Panotto writes the third article on public theology, a theme not very well developed on Latin American soil. He dialogues with Míguez Bonino's theological work to see how faith assumes social and political challenges, in the diverse public spaces that have new emerging social subjects. Nicolás achieves this analysis from a postfoundational philosophy that questions absolutisms, essentialisms, and abstractions, as the Argentinian author himself did from theology. What is interesting about this section is the "postfoundational deconstruction from a Trinitarian economy of the divine" approach proposed by the author, that leads to questioning the idea of two histories: one profane and the other divine, as Míguez Bonino and liberation theologians did. According to Nicolás, the challenge Don José left for a public theology is "to tear down the walls of the senses and of institutions, and to be open to history and the social as infinite forms of being and doing.

The fourth article written by Aaron Conley accounts for the social mistakes that have existed in historical writings, when social phenomena is viewed only from the angles of privilege and power. The author dialogues with Don José and his book *Toward a Christian Political Ethic* and presents his own transformation and conversion toward a spiritual life centered in praxis. Thus, all ethical-political reflection must be developed as a social analysis and as a historical meditation that leads to observing and even privileging the voices of the peoples who live in the margins of society. The recovery of a historical memory is key to understanding the collective memory of these peoples that have been made invisibles, and for an historical self-reflection critical of the meta-narratives pervasive in the memory and history of the societies of the North. In a very interesting way. Aaron concludes that in his reading of authors such as Nietzsche, Finley, Derrida, or White, even in the writings of theologians and ethicists from the North, he has not found an "option for the poor."

Similar to Aaron Conley, Julie Todd shares her experience of reading in Míguez Bonino about the "double location" in which every theologian lives, from her vocation as a leader in the United Methodist Church USA and as faculty at the Iliff School of Theology in Denver. She carries out a reading of this idea in Don José from an ethical-religious perspective on the theme of violence and non-violence. She analyses how the idea of non-violence so proclaimed among progressive Christian circles ends up being a double-edged sword which can privilege the social location of those who proclaim pacifism but to the detriment of socially marginalized communities. Hence the importance of a critical biblical reading that unmasks the structures of oppression and dynamics of power.

The last article corresponds to Carlos Beltrán, who was one of my undergraduate students and today a good friend. Carlos writes on one of the themes that Don José lived in his own flesh: ecumenism. The author takes a brief historical recounting of the world ecumenical movement, giving a general panoramic view of macro ecumenism, ecumenism at the basis, and of the World Council of Churches. Carlos highlights the

serious and interdisciplinary work that Míguez Bonino accomplished in his *Faces of Latin American Protestantism*. This volume serves as model of modern ecumenism for the following reasons: because a historical work helps us to understand our historical present; because the history of the church is part of human history, that is, they are not separate histories; and finally, because an irrelevant theology is that which is oblivious of the social realities that appear in the history of the peoples, especially of those peoples that continue to live under oppression.

Harold Segura closes this homage to José Míguez Bonino. He was my homiletics professor at the Baptist Theological Seminary in Cali. Harold gives us in many of his brief memories, the sweet human flavor of a simple and friendly man as was Don José was. He highlights how the eschatological faith and ecumenism were the central axis of his theological thought. In this following phrase is clearly expressed what Harold (and many of those who follow this author) felt for the teacher Don José: “that form of combining the depth of his thoughts with a simple life placed at the service of the Reign and of the churches is a pattern that I always wish to follow.”

Introducción : Celebrando la vida y obra teológica de José Míguez Bonino

Néstor A. Gómez

University of Denver/Illiff School of Theology; Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo)

• SEE PAGE 9 FOR ENGLISH VERSION •

A José Míguez Bonino se le conoce muy bien en Latino América y en muchos otros sectores teológicos a nivel mundial. En conversaciones con Nancy Bedford decía que le llamaban “Don José.” Nancy expresa en su escrito que era un hombre sencillo con un buen sentido del humor, profundamente ecuménico y con una inmensa sensibilidad pastoral. El mismo Harold Segura lo describe como un hombre de profundo pensamiento y conocimiento, pero sencillo y humilde con una sonrisa siempre a flor de piel.¹ Quizás sea esta la mejor forma de describir a este escritor y, sobre todo, a un muy buen escritor, que con sus pensamientos teológicos, su forma de interpretar el mensaje liberador de Jesús, y su testimonio cristiano marcó la vida de hombres y mujeres que siguieron su huella y aprendieron de su quehacer teológico, aún hasta nuestros días.

El segundo libro que llegó a mis manos de este autor lo leí sentado en las duras sillas de madera en el recinto de la biblioteca del Seminario Teológico Bautista Internacional en la ciudad de Cali, Colombia (ahora Fundación Universitaria Bautista), cuando cursaba la maestría en el 2001.² Los libros de los autores y autoras latinas nos eran extraños, pues casi todo lo que llegaba a nuestras manos en las clases provenía de la Casa Bautista de Publicaciones “made in USA”. Después de leer el título *Ama y haz lo que quieras*, me aboqué a devorar las páginas del mismo. En la introducción de esta pequeña obra, Míguez Bonino aclara:

Queremos conversar con el creyente de verás interesado en responder fielmente en su vida al llamado de Jesucristo. Los problemas que tales personas confrontan no son distintos de los que ocupan al especialista –si se trata de un especialista ubicado en la realidad y no de un mero malabarista de abstracciones.³

¹ Oswaldo Motessi fue amigo personal de Míguez Bonino, y quién dirigió su tesis doctoral. Oswaldo afirma: “El amigo y maestro con su ‘estilo trinitario’ de humildad, humanidad y humor, jugó un rol decisivo como intérprete de mis interrogantes y primeras conclusiones.” Ver Alberto F. Roldán and David A. Roldán, *José Míguez Bonino: Una Teología Encarnada* (Buenos Aires: Sagepe Editores, 2013), 9.

² El primer libro que leí fue *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995).

³ José Míguez Bonino, *Ama y haz Lo que quieras: Hacia una ética del hombre nuevo* (Buenos Aires: Editorial La Aurora), 7.

Confieso y no niego que hubo muchos momentos en que como estudiante de teología me ahogaba en un mundo de abstracciones teológicas que no respondían a la necesidad social de mi país, sumergido en una cruda violencia. Al leer a Don José, sentí que hablaba a mi propia realidad, que conversaba con alguien de estirpe y sangre latina, que sabía que nuestro plátano es agrío, y no con un extraño que sentía que lo sabía todo y que nos enseñaba formulas doctrinales que quedaban sin piso teológico en la realidad social latinoamericana.

Don José nació en Santa Fe, Argentina, en 1924.⁴ De padre español y madre nacida en Uruguay de trascendencia italiana, fue formado en el seno de un hogar cristiano, como el mismo lo expresa:

Nací en un lugar evangélico. Mi madre, hija de piamonteses recién llegados, se convirtió al evangelio escuchando la predicación del pionero metodista Juan Thompson, cuando tenía un poco más de veinte años. Mi padre, un gallego llegado al país en el 1900, obrero portuario en una compañía inglesa de importación, conoció a la familia de mi madre en el trabajo, y fue ella la que la condujo a la fe. En Buenos Aires, terminaron congregándose en la Iglesia Metodista.⁵

Don José conoció el evangelio desde temprana edad y, según parece, la influencia de la fe metodista familiar y eclesial marcó su vida a tal punto que le llevó a abandonar sus estudios de medicina, para dedicarse a la vocación pastoral y al estudio teológico. Estudió en la clausurada Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (conocida posteriormente como ISEDET). Cursó una maestría en Candler School of Theology en Atlanta, y culminó sus estudios doctorales en Union Theological Seminary en Nueva York (1960). Su tesis doctoral se enfocó en el ecumenismo, tema que lo apasionó y que lo vivió hasta la médula de sus huesos.

Su vocación pastoral le llevó a dirigir varias congregaciones en la Iglesia Metodista en Argentina y Bolivia, mientras que su vocación académica le condujo a ser profesor de teología dogmática de ISEDET, institución que le nombró posteriormente como presidente (1961-70) y en la cual dirigió los estudios de posgrado. Don José fue un hombre activo y comprometido con varios movimientos como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL); Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL); la Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM); el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI); y el Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE). Como pastor y teólogo cruzó fronteras, siendo invitado como profesor visitante en varios claustros teológicos como el Union Theological Seminary de Nueva York; Selly Oak College de Birmingham; Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, Costa Rica; la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo en Francia; Emory University

⁴ Para los breves datos biográficos mencionados en esta introducción, ha sido muy útil la tesis doctoral de Paul J. Davies, “Faith Seeking Effectiveness: The Missionary Theology of José Míguez Bonino,” (PhD diss., Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2006), 13-38, <https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/15046/index.htm?sequence=5>.

⁵ Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 29.

en Atlanta; Iliff School of Theology en Denver y en Christian Theological Seminary en Indianápolis.⁶

Don José fue un lector asiduo de la teología de Karl Barth y la ética de Paul Lehmann hombre fecundo en sus escritos y con un método particular de hacer teología que suscitaba preguntas pertinentes e inquietantes. Uno de sus estudiantes, Alberto F. Roldán comenta: “[Un] aspecto que caracteriza la teología de José Míguez Bonino es que la misma es interrogativa antes que asertiva... En este sentido se puede decir que [este autor] es molesto como un *tábano* y pone en entredicho muchas posiciones tanto teológicas como ideológicas que campean en el ámbito protestante y evangélico.”⁷ Este *tábano* ha sido considerado como el decano de los teólogos y teólogas latinoamericanos, sobre todo, por su énfasis en la teología de la liberación desde un ángulo crítico protestante. Don José fue un pastor, profesor y ciudadano comprometido con el evangelio, la iglesia y los derechos humanos. Era un hombre que amaba la misión de la iglesia y fomentaba la praxis cristiana con su opción preferencial por el pobre. Autores de la teología de la liberación como Gustavo Gutiérrez, J. L. Segundo y Jon Sobrino formaron parte de su diálogo teológico, aunque él mismo dejó claro que a pesar de ser catalogado como revolucionario o liberacionista, su identidad nata fue la de un hombre evangélico:

He sido catalogado diversamente como conservador, revolucionario, barthiano, liberal, catolizante, moderado, liberacionista. Probablemente todo eso sea cierto. No soy yo quien tiene que pronunciarse al respecto. Pero si trato de definirme en mi fuero íntimo, lo que “me sale de adentro” es que soy evangélico. En ese suelo parecen haberse ido hundiendo a lo largo de más de setenta años las raíces de mi vida religiosa y de mi militancia eclesiástica. De esa fuente parecen haber brotado las alegrías y los conflictos, las satisfacciones y las frustraciones que se han ido tejiendo a lo largo del tiempo. Allí brotaron las amistades más profundas y allí se gestaron distanciamientos dolorosos; allí descansan las memorias de los muertos queridos y la esperanza de las generaciones que he visto nacer y crecer.⁸

De esa fuente evangélica brotó su compromiso y lucha por los derechos de los más débiles de la sociedad latinoamericana y su labor teológica social liberadora que se ve reflejada en su ética cristo-céntrica. Su trabajo, según este teólogo argentino, más que estar basado en una serie de reglas rígidas y gobernado por instituciones que dictan las leyes morales, se fundamenta en la vida de Jesús como una propuesta de una nueva humanidad. Una nueva humanidad que es libre para amar y servir. Según Míguez Bonino, la fe del evangelio nos acerca a una nueva *realidad* disruptiva que nos convoca a

⁶ Para mayor información sobre el rol de José Míguez Bonino como intelectual y profesor académico, véase <https://www.clie.es/autor/bonino-jose-miguez>.

⁷ Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 74. Además de mencionar que la teología de Míguez Bonino es interrogativa, A.F. Roldán agrega que es reflexiva e interdisciplinaria, pero principalmente, observa que su teología es encarnada (ver 75-82). Énfasis añadido.

⁸ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, 5-6.

una nueva *situación*, en la que tenemos nuestro lugar como seres responsables con un nuevo *poder*, en donde surge una nueva *forma de existencia*.⁹

Don José tuvo un compromiso ecuménico que le llevó a participar en varias conferencias del Concilio Mundial de Iglesias desde los años 50 y como delegado en Nueva Delhi, Upsala y Nairobi. Participó como editor de la segunda edición del Diccionario del Movimiento Ecuménico y fue miembro activo de la Comisión de Fe y Constitución de CMI (1961-77). Colaboró en el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC); y en la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT).¹⁰ Trabajó arduamente por la unidad de la iglesia en el mundo ecuménico con un enfoque siempre liberador. Fue el único observador protestante latinoamericano invitado a el Concilio Vaticano II y del cual surgió su libro *Concilio abierto: una interpretación protestante del Concilio Vaticano II* (1967). Sobre el tema ecuménico escribió lo siguiente: “El término ‘ecumenismo’ ha entrado en el vocabulario del hombre [sic] contemporáneo con una carga afectiva que connota paz, fraternidad, reconciliación, unidad, diálogo constructivo y abierto: términos que simbolizan sus anhelos y esperanzas.”¹¹ Y es que este pensador siempre enfatizó esa esperanza y anhelo reflejada en una *oikumene* nueva vivenciada en el amor al prójimo y exemplificada en Jesús.

Don José falleció a sus 88 años, en Tandil, Argentina, en el mes de julio de 2012. A este noble hombre de pensamiento profundo y corazón sencillo, le hemos dedicado los siguientes capítulos en esta edición especial de la revista *Perspectivas*. Autores y autoras de Latino América y Estados Unidos que cruzaron líneas de lectura y valoraron los escritos del pensador argentino, se unieron para honrar a Don José. El legado teológico, ético, ecuménico y político de este hombre puede verse en las siguientes páginas.

El primer artículo se abre con una teóloga que conoció de cerca a Don José. Nancy Bedford comienza este homenaje mostrando el valor de los aportes teológicos de este pensador, que no se ajustan a los cánones europeos estandarizados, sino que se arraigan en el suelo y la historia de sufrimiento, violencia y pobreza de los pueblos latinoamericanos. La teología de Don José es una teología comprometida con la realidad y con una hermenéutica que interpreta y se enlaza en esa misma realidad social. Nancy resalta la fe en busca de eficacia que tanto pregón Míguez Bonino, sobre todo, en el contexto socio político de la Argentina de los años 70s. Es decir que “la justificación por la fe va acompañada de la praxis del Espíritu Santo, que siempre tiene que ver con el amor,” en palabras de esta autora.

El segundo artículo de Néstor Gómez y Edwin Villamil nos presenta un panorama de la perspectiva ética de Don José, principalmente en su obra *Ama y haz lo que quieras* (1972). Estos autores nos recuerdan brevemente los aspectos básicos del sujeto y el acto ético en la filosofía occidental que han influenciado al cristianismo, para así abordar la

⁹ Miguez Bonino, *Ama y haz Lo que quieras*, 46.

¹⁰ Para mayor información sobre su mundo ecuménico, véase Rev. Dr. Olav Fykse Tveit, “José Míguez Bonino,” 4 July 2012, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/general-secretary/tributes/jose-miguez-bonino>.

¹¹ José Míguez Bonino, “Unidad Cristiana y Reconciliación Social: Coincidencia y Tensión,” *Cuadernos de Teología*, 2 (septiembre 1972): 109.

ética de Míguez Bonino desde el contexto latinoamericano. Como buen pensador inquisitivo y teólogo liberador, Don José no fue ajeno a la problemática social y política vivida en su país natal y en Latinoamérica. Más bien, su ética social intentaba responder con una praxis cristiana que iba en vía contraria a la abstracción ética occidental. Su propuesta ética con una relectura del Nuevo Testamento, según entienden estos autores, es de una nueva humanidad en Cristo, una nueva creación en el reino de Dios, fundamentada en la fe, la esperanza y el amor.

Nicolás Panotto escribe el tercer artículo sobre la teología pública, un tema no muy desarrollado en el suelo latinoamericano, en diálogo con los trabajos teológicos de Míguez Bonino, para mirar como la fe asume los desafíos sociales y políticos en el diverso espacio público que cuenta con nuevos sujetos sociales emergentes. Nicolás realiza este análisis desde una filosofía posfundacional que cuestiona los absolutismos, esencialismos y abstracciones, como lo haría el mismo autor argentino desde la teología. Lo interesante de este apartado es el abordaje que el autor plantea como una propuesta de “deconstrucción posfundacional desde la economía trinitaria de lo divino”, que lleva a cuestionar—como Míguez Bonino y los/as teólogas/os de la liberación lo hicieron—la idea de dos historias: una profana y otra divina. El desafío que nos deja Don José para una teología pública, según Nicolás es: “derribar los muros de los sentidos y las instituciones, y abrirnos a la historia y lo social como campos de infinitas formas de ser y hacer”.

El cuarto artículo escrito por Aaron Conley da cuenta de los desaciertos sociales que han existido en los escritos históricos cuando se observan los fenómenos sociales solo desde el ángulo del privilegio y el poder. El autor dialoga con Don José y su libro *Toward a Christian Political Ethic*, y presenta su propia transformación o conversión hacia una vida espiritual centrada en la praxis. De ahí que toda reflexión ética política debe desarrollarse como un análisis social y una mediación histórica que conduzca a observar y hasta privilegiar las voces de las gentes que viven en las márgenes de la sociedad. La recuperación de una memoria histórica es clave para entender la memoria colectiva de estos pueblos que han sido invisibilizados y para una auto reflexión histórica y crítica de las meta-narrativas que han predominado en la memoria e historia de las sociedades del Norte. De manera muy interesante, Aaron concluye que en sus lecturas de autores como Nietzsche, Finley, Derrida o White, aún, en los escritos de teólogos o eticistas cristianos del Norte, no ha observado una “opción por el pobre.”

De forma similar a Aaron Conley, Julie Todd comparte su propia experiencia al leer en Míguez Bonino sobre la “double location” (doble ubicación) en la que todo teólogo/a vive, desde su vocación como líder en la Iglesia Unida Metodista en USA, y como docente en Iliff School of Theology (Escuela Teológica Iliff) en Denver. Julie realiza una lectura de esta idea de Don José desde una perspectiva ética-religiosa sobre el tema de la violencia y la no violencia. Analiza cómo la idea de la no violencia tan promulgada en círculos progresistas cristianos termina siendo un arma de doble filo que puede privilegiar la ubicación social de los promulgantes pacifistas en detrimento de las comunidades marginadas de la sociedad. De ahí la importancia de una lectura crítica de la Biblia que desenmascare las estructuras de opresión y las dinámicas de poder.

El último artículo corresponde a Carlos Beltrán, quien fue uno de mis estudiantes de pregrado y hoy un buen amigo. Carlos escribe sobre uno de los temas que vivió en carne propia Don José: el ecumenismo. El autor realiza un breve recorrido histórico del movimiento ecuménico mundial dando un panorama general sobre el macroecumenismo, el ecumenismo de base y el Concilio Mundial de Iglesias. Carlos destaca el trabajo serio e interdisciplinar que Míguez Bonino realiza en su libro *Rostros del protestantismo latinoamericano* (1995), el cual sirve como modelo para el ecumenismo moderno por las siguientes razones: porque un trabajo histórico fundamentado nos ayuda a entender nuestro presente histórico; porque la historia de la iglesia es parte de la historia humana, es decir, no son historias separadas; y finalmente, porque una teología irrelevante es la que es ajena a las realidades sociales que se presentan en la historia de los pueblos, sobre todo, aquellos pueblos que siguen viviendo en opresión.

Concluye este homenaje a José Míguez Bonino, Harold Segura, quien fuese mi profesor de homilética en el Seminario Teológico Bautista de Cali. Harold nos entrega en muchos de sus breves recuerdos, ese dulce sabor humano de un hombre sencillo y amigable como lo fue Don José. Destaca como la esperanza escatológica y el ecumenismo fueron unos de los ejes centrales de su pensamiento teológico. En esta frase siguiente se expresa claramente lo que Harold (y muchos de los que seguimos a este autor) sentía por el maestro Don José: “Esa forma de combinar la profundidad de sus pensamientos con su vida sencilla puesta al servicio del Reino y de las iglesias es un patrón al que siempre quisiera ceñirme”.

La eficacia teológica del amor. El legado de José Míguez Bonino

Nancy Bedford¹

Garret-Evangelical Theological Seminary

Resumen

En este ensayo quisiera reflexionar sobre algunas dimensiones de la teología de José Míguez Bonino que han marcado surcos en mi propia hermenéutica y que considero forman parte importante de su legado teológico. Me refiero sobre todo a algunos conceptos vertidos en dos de sus libros más conocidos, *La fe en busca de eficacia* (1977) y *Rostros del protestantismo latinoamericano* (1995), pero reflejados también simplemente en su manera de ser y de pararse frente al mundo como teólogo metodista latinoamericano. Esas contribuciones me ayudaron a adentrarme en temas tan centrales como la lectura latinoamericana de las fuentes teológicas, la justificación por la fe y el carácter trinitario de la teología.

• ESTE ARTÍCULO ESTA SOLAMENTE DISPONIBLE EN ESPAÑOL •

Primeras impresiones

Conviene empezar por un recuerdo personal, el de la primera charla teológica que recuerdo haber tenido con Don José. Seguramente me lo habré cruzado de niña, cuando de visita a la casa de una amiguita hija de un profesor de la casa, jugaba en el patio y en los pasillos de lo que entonces era la “Facultad Evangélica de Teología” (luego Instituto Universitario ISEDET, actualmente un predio de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina) en el porteño barrio de Flores. En esa época de la infancia, para mí los teólogos simplemente eran personas que esquivar mientras corría por el parque o jugaba a las escondidas debajo de las amplias escaleras de la facultad. Ya de joven, sin

¹ Nancy Elizabeth Bedford, argentina; doctora en teología por la Universidad de Tubinga (Alemania); actualmente catedrática de teología sistemática en el seminario metodista Garrett-Evangelical Theological Seminary (Evanston, Illinois, EE.UU.); autora y editora de numerosos libros, capítulos de libros y artículos, entre ellos *Teología feminista a tres voces* (con Virginia Azcuy y Mercedes García Bachmann, Editorial Arturo Hurtado, 2016), *Galatians* (Westminster John Knox, 2016) y *Who was Jesus and how do we follow him?* (Herald Press, 2020); correo electrónico: nancy.bedford@garrett.edu.

embargo, las cosas habían cambiado. Mi primer recuerdo claro de Don José es de una conferencia que brindó en un encuentro de la Asociación Cristiana de Jóvenes en Córdoba, por el año 1988. Ya para esa época había leído y estudiado algunos de sus textos y me asombraba tenerlo en vivo y en directo delante de nuestro grupo. Hacía frío y se había envuelto en un poncho o una manta color beige. Creo recordar que en su presentación hizo referencia a su época de observador del Segundo Concilio Vaticano, pero sobre todo me llamó la atención la forma cálida que tenía de dialogar con el público. Cuando llegó el momento del refrigerio, me animé a acercarme y le comenté que tenía el proyecto de estudiar teología en Alemania, pidiéndole consejo.

En pocos minutos, a través de unas cuantas preguntas punzantes, me ayudó a llegar al corazón del tema que quería profundizar en mis estudios doctorales, el de la teología de la cruz. Prometió escribir y mandarme algunas sugerencias bibliográficas, cosa que hizo al poco tiempo, en una hojita escrita a máquina y enviada por correo, pues todavía no existía el correo electrónico. También me hizo recomendaciones prácticas acerca de cómo conseguir becas como persona perteneciente al mundo bautista nadando sin mucha experiencia en las aguas del ecumenismo internacional. En ese corto diálogo demostró de manera práctica varios ejes que fueron importantes para su teología: el profundo conocimiento de las iglesias protestantes “libres” en América Latina, tanto evangélicas como pentecostales; un enfoque pneumatológico de la cristología o cristológico de la pneumatología que puede focalizarse en Jesucristo sin reduccionismos; y la importancia de la dimensión concreta y material de la teología (en este caso, demostrado en algo tan sencillo como el saber que una estudiante de teología no podía vivir “del aire” y necesitaba encontrar una beca para poder seguir estudiando).

Le pregunté qué había sido del debate entre la teología política alemana y la teología de la liberación latinoamericana y sobre todo de aquella “Carta Abierta” que Jürgen Moltmann le había dirigido en 1975.² Me causaba particular curiosidad porque era precisamente con Moltmann que yo quería estudiar. En ese documento, que Moltmann escribió a raíz de la visita a Alemania en 1974 de un grupo de estudiantes del ISEDET, el teólogo alemán quiso plantear tres preguntas básicas a la incipiente teología latinoamericana de la liberación: (1) ¿En qué consiste lo latinoamericano de la teología latinoamericana? (2) ¿En qué radica la crítica si la persona que critica dice casi lo mismo que la persona criticada? (3) ¿De qué maneras el pensamiento marxista y el pensamiento sociológico sirven para que el pueblo se acerque a la teología?³

Don José sonrió y dijo que en eso no valía la pena concentrarse, que eran cosas ya del pasado. De hecho, se me ocurre que podría argumentarse que ya había respondido contundentemente a las tres preguntas, no a través de una polémica directa, sino al proseguir con sus proyectos teológicos a su manera, paso a paso. En realidad, las tres preguntas terminan siendo una sola: ¿Cuál es el *propium* de la teología latinoamericana? Aunque no siempre sea de fácil deglución para la intelectualidad europea o noratlántica, parte integral de ese talante propio latinoamericano es la

² Jürgen Moltmann, “Carta abierta a José Míguez Bonino,” *Iglesia Viva* 60 (1975): 559-570, reproducida en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol15/60/060_moltmann.pdf

³ Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology* (Minneapolis: Fortress, 2000), 218-19.

capacidad de hacer una lectura diferente a la europea de la tradición intelectual del viejo continente. Cuando de marxismo se trata, por ejemplo, Míguez Bonino subraya que, en las teologías de la liberación surgidas en el Sur, el pensamiento marxista suele servir como instrumento de análisis social y de crítica ideológica, y en algunos casos concretos como invitación a la transformación revolucionaria. El diálogo de la teología latinoamericana de la liberación con el marxismo se ha focalizado más en tratar de dilucidar situaciones históricas concretas que en desmenuzar categorías filosóficas (como en el caso de las teologías europeas). Por otra parte, los movimientos populares vinculados a la teología de la liberación nunca han comulgado con el ateísmo de Marx.⁴ En lo personal Míguez Bonino claramente se identificaba más con una tradición humanista-socialista de raigambre cristiana que con el marxismo, del cual afirmaba que, si bien servía para cierto tipo de análisis, requería su propio proceso de desmitologización.⁵

El hecho de que Marx haya nacido en Alemania no implica en absoluto que no pertenezca a la tradición intelectual latinoamericana, siempre que haya quienes en América Latina lo lean y lo interpreten, pero esas lecturas –sean de Marx o de cualquier otra figura teológica, filosófica o de la disciplina que sea– no tienen por qué ajustarse a los cánones europeos. Esto no implica un desconocimiento de esos cánones o de esas fuentes interpretativas, pero es una elección hermenéutica nacida de una realidad social particular que lleva a planteos particulares y también a autocríticas contextuales.⁶ La utilización del instrumental teórico europeo tampoco supone que el mismo constituya la única fuente del quehacer teológico, pues el fértil suelo latinoamericano es terreno de muchas tradiciones e influencias culturales e intelectuales, y todas ellas tienen relevancia para una teología comprometida con la realidad. Da lugar a muchos “rostros” diferentes, trátese de las múltiples visiones de Jesús que pueblan nuestras latitudes o de los “rostros” de las iglesias evangélicas en Nuestra América.⁷

Una dimensión importante de la lectura de las fuentes “europeas” a menudo tiene que ver con la recepción de la tradición teológica propia de nuestras diversas confesiones. En el caso del metodista Míguez Bonino es de particular interés su relectura de la tradición wesleyana. Propone algunos elementos importantes en ese proceso. Primero, hace falta releer las fuentes wesleyanas tanto en el sentido de una lectura desde el contexto propio latinoamericano como en el de el redescubrimiento de elementos que tal vez hayan caído en el olvido. Segundo, es necesario realizar el trabajo en diálogo con otras confesiones cristianas, sin encerrarse en un proyecto wesleyano sectario o aislado de las realidades compartidas del subcontinente. Y finalmente, el criterio hermenéutico primordial para discernir los puntos más importantes a ser rescatados y releídos no es otra cosa que la realidad de quienes más están sufriendo en

⁴ José Míguez Bonino, “Marxism,” en *Dictionary of Third World Theologies*, ed. Virginia Fabella y R.S. Sugirtharajah (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), 137-38.

⁵ José Míguez Bonino, “For Life and Against Death: A Theology that Takes Sides,” *Christian Century* 38 (1980): 1154-58.

⁶ José Míguez Bonino, “Social Location,” en *Dictionary of Third World Theologies*, ed. Virginia Fabella y R.S. Sugirtharajah (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), 187.

⁷ Significativamente, el libro editado por Míguez Bonino, *Jesús: Ni Vencido, Ni Monarca Celestial. Imágenes de Jesucristo en América Latina* (1977) en traducción inglesa se llamó *Faces [rostros] of Jesus in Latin America*.

la actualidad. Lo difícil del proyecto es que no se puede resolver simplemente a nivel teórico, sino que requiere un proceso de intentos que pueden o no dar frutos. En otras palabras, la relectura de las fuentes (en este caso las wesleyanas, pero podrían ser igualmente las luteranas, calvinistas, menonitas o agustinianas) conlleva una especie de disciplina espiritual que incluye no solamente la reflexión, el análisis, las consultas y el diálogo, sino también el amor, la solidaridad y la oración.⁸ Responder a las preguntas de la carta abierta no requiere solamente una capacidad teórica o un activismo efectivo, sino también la disponibilidad de participar en algo que podríamos llamar un camino mistagógico conjunto, por el cual vamos avanzando y aprendiendo de nuestras hermanas y de nuestros hermanos. No es casual, entonces, que hacia el final de su vida, cuando su salud ya no le permitía dictar cátedra, Don José asistiera a las clases y conferencias de sus colegas más jóvenes como un estudiante más, dispuesto a seguir aprendiendo y andando.

En esa charla inicial me instó a que no me olvidara de las inquietudes surgidas desde América Latina cuando me fuera a estudiar a Europa, y que le avisara cuando retornara a la Argentina. Así lo hice años más tarde, y tuve el inesperado gusto de enseñar por unos buenos años en el departamento de teología sistemática en el cual Don José había dejado una impronta tan profunda, si bien ya se había jubilado cuando comencé a dictar clases. Por cierto, nunca fui alumna suya en un sentido formal, y sin embargo me doy cuenta que su teología me influyó significativamente, simplemente por haber caminado por sendas donde ya él había dejado su huella. Sospecho que es una experiencia compartida por mucha gente, no solamente en América Latina, sino en todo el mundo.

De esa primera conversación con Don José las principales impresiones que me quedaron de su persona y de su teología fueron tres: una manera sencilla pero profunda de comunicar las verdades del evangelio que se adecuaba a las inquietudes de sus oyentes (dicho de otro modo, una gran sensibilidad pastoral); una genuina apertura ecuménica que significaba que se tomaba el trabajo de conocer a fondo a sus interlocutores (en el caso de esa presentación, en su mayoría católicos); y una profunda inteligencia atemperada por la humildad y el sentido del humor. Se expresaba como una persona hondamente arrraigada en su realidad, a la vez que abierta al mundo.

La fe y la eficacia del amor

En la epístola a los Gálatas, Pablo trata de promover un estilo de vida marcado por la dinámica del Espíritu Santo. Cree que la fe que debe caracterizar la existencia de quienes siguen a Jesús por el Espíritu promueve su capacidad de experimentar intensamente la esperanza de la justicia (Gál. 5:5). Gracias a la obra del Espíritu Santo, la fe es energizada por el amor: “la fe obra por el amor” (Gál. 5:6). Esto quiere decir que la fe en Jesús no solamente es una fe en busca de la comprensión y del entendimiento (*fides quaerens intellectum*), sino que también –en palabras de Míguez Bonino– es una fe en busca de “eficacia” (*fides quaerens efficacitatem*).

⁸ José Míguez Bonino, “Methodism and Latin American Liberation Movements,” en *Methodist and Radical: Rejuvenating a Tradition*, eds. Jörg Rieger y John J. Vincent (Nashville: Kingswood Books, 2003), 204.

El libro que en castellano se tituló *La fe en busca de eficacia* fue una traducción y adaptación de un libro escrito en inglés, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* es decir, “haciendo teología en una situación revolucionaria.” El subtítulo, más modesto, agregaba que se trataba de “una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación.” El prefacio a la edición en castellano fue escrito en Buenos Aires en julio de 1976, es decir, unos tres meses después del salvaje golpe militar del 24 de marzo de 1976. La “situación revolucionaria” de los años anteriores se estaba esfumando, para ser reemplazada por la represión, la tortura y la desaparición de miles de personas. En esa bisagra histórica, Míguez Bonino sabía que la fe cristiana, más que nunca, precisaba buscar la “eficacia,” no en el sentido de un burdo pragmatismo, sino en cuanto seguía requiriéndose una “reflexión crítica y comprometida” que fuera un “testimonio a la libertad que nos ha sido prometida en Jesucristo.”⁹ En los años siguientes, a través de su compromiso con los derechos humanos, particularmente en el ámbito de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH) y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), siguió encontrando formas de dar testimonio de esa libertad.¹⁰ Con el retorno de la democracia en Argentina, su compromiso se plasmó también en su participación en la reforma constitucional (1994).

El amor que nace de la fe, según Míguez Bonino, debe ser más que un sentimiento: se trata de un “esfuerzo consciente e inteligente, adecuado a las condiciones históricas” por cambiar la realidad en cuanto es injusta y produce miseria. Se requiere, por tanto, un “amor eficaz.” Es notable que elija como ejemplo preclaro de ese amor eficaz la figura de Camilo Torres, el sacerdote y sociólogo colombiano que se sumó a las luchas revolucionarias en su país y murió en una emboscada en 15 de febrero de 1966.¹¹ Claramente, la opción de Torres no fue “eficaz” si se ha de juzgar desde el punto de vista del éxito militar o inclusive de haber logrado grandes cambios en su entorno. No obstante, Míguez Bonino lo menciona en un capítulo donde también aparecen el obispo brasileño Don Hélder Câmara, los Sacerdotes para el Tercer Mundo de Argentina y el movimiento protestante ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), como ejemplos de personas o agrupaciones que intentaron poner en práctica sus convicciones evangélicas de manera concreta, material y política. La “fe en busca de eficacia” no necesariamente logra todo lo que se propone, así como la fe en busca de entendimiento tampoco logra comprender todo lo que quisiera, pero tiene la virtud de insistir en que el amor se tiene que manifestar de un modo concreto, o no es tal.

Esto tal vez suene como una adaptación de la teología de la epístola de Santiago: “sean hacedores de la palabra y no solamente oydores” (Sant. 1:22) o “la fe sin obras está muerta” (Sant. 2:26). No obstante, el énfasis de Míguez Bonino es a la vez profundamente paulino, pues entiende –como Pablo– que la fe cristiana es una fuerza pneumática que requiere expresión concreta. Lo que realmente “sirve” o “vale la pena” o “cuenta” en Jesucristo es una fe que se torna activa y que obra efectivamente a través del

⁹ José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sigueme, 1977), 9-10.

¹⁰ Miguel Alfredo Ponsati, *Praxis y obediencia: Derechos Humanos y teología en los Documentos y Declaraciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (1976-1984)* (Buenos Aires: Publicaciones del MEDH, 2009), 79-82.

¹¹ Míguez Bonino, *La fe en busca*, 69-70.

amor (Gál. 5:6). Solamente una fe concreta, vivida y expresada en el amor realmente nos puede conectar con la ultimidad. La fe sin amor no tiene sentido.

Para la tradición protestante es muy importante recordar esta cuestión de la fe “en busca de eficacia” porque nos recuerda que subrayar la “justificación por la fe” por sí sola no sirve. La justificación por la fe va acompañada de la praxis del Espíritu Santo, que siempre tiene que ver con el amor. Hablar de la *sola fide* a secas significa restringirse y limitarse a un concepto demasiado abstracto como para abarcar el camino concreto, activo y material de Jesucristo, que requiere acción en medio de un mundo ambiguo y complicado. La “eficacia” que busca la fe no funciona de acuerdo a las normas del pragmatismo ni se rige por la razón instrumental. Más bien, tiene que ver con tomar en serio la encarnación y sus implicaciones. Por eso el apóstol Pablo no habla nunca solamente en función de una escatología futurista, sino también en vistas a una escatología presente o realizada. El hacerse cargo de aquellos aspectos de la esperanza que puedan materializarse hoy no quita el hecho de que algunas dimensiones de la esperanza están por delante nuestro en el futuro de Dios. Quienes siguen a Jesús por el Espíritu han de involucrarse en la paz y la justicia del reino de Dios de múltiples maneras pequeñas o grandes, en la esperanza de lo que ha de venir.

En una etapa posterior de su pensamiento Míguez Bonino expresa una idea muy parecida a la de la “fe en busca de eficacia” cuando propone a la misión como “principio material” de una teología protestante latinoamericana. Señala que definir la doctrina de la justificación por la fe como principio material de la teología protestante es un gesto más efectivo en lo simbólico o lo polémico que en lo teológico, ya que “de hecho, ni la fe, ni la Escritura, ni Cristo están nunca solos sino en un contexto teológico más amplio que permite definir su verdadero contenido”.¹² Me parece que al proponer la misión como principio material de la teología, no es que Míguez Bonino esté tratando de espiritualizar la teología y alejarse de los compromisos políticos y concretos de antaño. Al contrario, se trata de anclar la “eficacia” de esos primeros esbozos en el envío trinitario que caracteriza a la vida misma de Dios, quien a su vez nos invita y comisiona a compartir su vida y su compromiso con el mundo.

Precisamente aquí vemos cómo su teología trinitaria no solamente es relevante en América Latina, sino también -de manera precisa y punzante- para la comunidad latina en Estados Unidos. Sus ensayos sobre la participación evangélica en la política latinoamericana, por ejemplo, ilustran cuál debe ser el tenor de nuestra participación en la vida política del país en el que estemos insertos, seamos o no ciudadanos o inclusive residentes documentados del mismo. La “eficacia” de nuestra participación no depende únicamente del poder formal que detentemos “por sobre” los demás para controlarlos. Hay otra clase de “poder” que refleja el camino de Jesús y que se construye en la fuerza del Espíritu desde el servicio y desde la construcción de la justicia: “Participar como cristianos es hacerlo de manera que la voluntad de amor, de justicia y de paz del Señor alcance la mejor realización posible.” Tal participación requiere una agilidad hermenéutica que no se estanque en una lectura autoritaria o rígida de la Biblia, como si

¹² José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995), 125.

en ella se incluyeran todas las respuestas a todos los problemas que enfrentamos, pero que tampoco caiga en el desprecio por la Biblia, como si en ella no hubiera nada relevante para nuestra situación. Como evangélicos y evangélicas, Míguez Bonino afirma que participamos de un ámbito autónomo dentro de la sociedad civil -la iglesia- que tiene mucho para aportar a la sociedad en general como espacio de formación: “en el campo específicamente político, le compete generar vocaciones políticas y nutrirlas en la dimensión ética, basada en los criterios que venimos mencionando: justicia, equidad, misericordia, libertad y paz.”¹³ En el caso de la población Latina en Estados Unidos vemos cómo puede materializarse esta idea teológica en una generación de jóvenes activistas formados en las iglesias, que demandan el derecho a vivir, votar y participar cabalmente en un país cuyas estructuras de poder los marginan porque no son considerados de “raza blanca.”

Hacia una pneumatología trinitaria

En su importante ensayo “En busca de una coherencia teológica: La Trinidad como criterio hermenéutico de una teología protestante latinoamericana” Míguez Bonino despliega una visión de lo que podría o debería ser la teología protestante en nuestro subcontinente.¹⁴ Propone ir más allá de una lectura sociológica o inclusive teológica de los diversos “rostros” de nuestras iglesias para esbozar de qué manera esas iglesias deberían estar presentes en el mundo, dado que Dios se ha hecho “realmente carne en este mundo” y que no ha desdeñado el “volverse vulnerable, tomar nombre humano en nuestra historia, venir a ser nuestro vecino: hacerse palabras humanas, gestos, ley, pueblo, presencia visible, audible.” El problema es que cualquiera de nuestras iglesias puede olvidarse de su vocación de ser un pueblo “donde Dios verdaderamente está, plena y realmente” y caer en diversos tipos de reduccionismo, ya sea el de la “piedad de la providencia” del catolicismo popular, el de la “piedad cristomonista” evangélica que se desentiende del mundo, o la “espiritualización” esotérica y desenfrenada de cierta piedad pentecostal.

La propuesta de una hermenéutica trinitaria tiene como objetivo, entonces, ofrecer una estructura de pensamiento teológico que sirva para evitar los reduccionismos en los cuales solemos caer. Señala que valdría la pena aplicar esa hermenéutica a las diversas doctrinas, tales como la eclesiología, la santificación o la escatología, pero en su ensayo decide optar por proponer los rasgos fundamentales de una “cristología trinitaria.” La misma sería capaz de intentar una resignificación de la “fe en Jesucristo en el mundo de las religiones” que pudiera reconocer cómo y cuándo el “Espíritu de Dios trabaja en la historia y la cultura de los pueblos para atestiguar el significado de Jesucristo en su vida.” También permitiría un nuevo acercamiento a la responsabilidad social, entendiendo que Jesucristo “nos convoca a participar en su obra en la sociedad y en la historia” desde su propia acción histórica y en el poder del Espíritu Santo, quien nos ayuda a discernir cómo debemos actuar en nuestro presente histórico. Por último, tendría en cuenta que Jesucristo se manifiesta hoy por la obra del Espíritu, quien a su vez mantiene continuidad con la forma de ser de Jesús. Esto nos ayuda, por ejemplo, a

¹³ José Míguez Bonino, *Poder del evangelio y poder político: La participación de los evangélicos en América Latina* (Buenos Aires: Kairós, 1999), 25-35.

¹⁴ Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, 105-124.

ver cuál debe ser nuestra relación con el poder: “Cuando el poder y la libertad del Espíritu son invocados y reclamados para acciones y conductas que conspiran contra la vida, la justicia y la misericordia, tenemos razón para dudar de que sea el Espíritu Santo.”

Si bien el subtítulo bajo el cual desarrolla estas ideas es “Hacia una cristología trinitaria,” lo que ofrece Míguez Bonino es más bien el esbozo de una *pneumatología* trinitaria, que necesariamente mira a Jesús pero que comienza a suplir el déficit pneumatológico que ha tenido nuestra teología latinoamericana, a menudo tan reticente a desarrollar la doctrina del Espíritu Santo explícitamente, aunque esté presente de manera implícita. ¿Cómo podríamos ir desarrollando más estas intuiciones, sobre la base de lo que nos ofrece Míguez Bonino? Sugiero ir por parte, retomando cada uno de los tres puntos que propone, reformulándolos como “El Espíritu Santo y las variedades de la religión,” “El Espíritu Santo y el envío de quienes siguen a Jesús” y “El Espíritu Santo y la transformación de la pneumatología.”

El Espíritu Santo y las variedades de la religión

Vivimos en un mundo pluralista en el cual tenemos acceso a muchas ideas y convicciones, algunas pertenecientes a las grandes tradiciones religiosas y otras que tienen características religiosas, aunque no se presenten como tales. La fe religiosa sigue siendo un fenómeno ambiguo que requiere una hermenéutica de la sospecha y a la vez puede ser fuente de vitalidad personal y social. Desde el punto de vista de quienes estamos comprometidos y comprometidas con el seguimiento de Jesús por el Espíritu, la convivencia con diversas convicciones religiosas dentro y fuera del cristianismo, algunas de las cuales compartimos y otras que nos son ajena, tiene que pasar por la forma de ser de Jesús tal como se nos presenta en los evangelios. Jesús tiene una buena nueva que compartir acerca de la cercanía profunda del Dios trascendente. Se trata de una paradoja: el Dios trascendente también es el Dios inmanente, y el Dios-con-nosotros-y-nosotras también es el Dios-misterio. En el espacio de libertad y transformación que nos abre ese evangelio hay lugar para crecer e imaginar posibilidades de transformación sociales y personales inusitadas, pero lo que no se nos concede es el permiso de limitar el accionar del Espíritu de Dios a lo que entendamos o conozcamos. Aquí es donde vale la pena recordar que confesamos al único Dios en Tres Personas. Conocemos a la primera Persona a quien llamamos “Padre” gracias a su obra amorosa de adopción, que nos establece como hermanos y hermanas del Hijo Jesucristo y que nos permite por el Espíritu clamar con confianza, “¡Abba!” (Gál. 4:6). Sin embargo, esa figura del “Padre” amoroso representa también el misterio y la trascendencia de Dios que no puede ser explicada, definida o diagramada y que termina de desarticular todas nuestras concepciones acerca de la “paternidad” o de la “maternidad” divina. Aunque Dios se nos acerque en Jesucristo haciéndose “menos” para poder convivir con nosotros en la particularidad humana, Dios a la vez siempre es “más” y siempre lo será.

El Espíritu de Dios no tiene que pedirnos permiso para obrar de muchas maneras que ni siquiera somos capaces de imaginar. Con la ayuda del Espíritu, nuestra tarea es aprender a tratar a quienes nos rodean a la manera de Jesús: ni más, ni menos. Esto no

es sencillo, porque ese camino requiere dos aptitudes a la vez: la del rechazo de las religiosidades alienantes y la del reconocimiento de la fe que se manifiesta en el amor. Por un lado, hemos de rechazar ciertas actitudes supuestamente religiosas (empezando por las propias) que les hacen mal a los demás. Dada la ambigüedad del fenómeno religioso no podemos decir que todas las religiones (tampoco el cristianismo) sean intrínsecamente “buenas.” Ese es el mensaje profundo por ejemplo de las críticas de Jesús a cierta religiosidad de su tiempo, manifestada en personas que se ocupaban de cerrarle el reino de Dios a la gente (Mat. 23:13). Por el otro lado, no podemos darnos el lujo de creer que tengamos (por ser cristianos y cristianas) un acceso exclusivo al Dios que ama a toda la creación ni que seamos dueños de la verdad. Dios nos recuerda – como a Job – que en realidad, no sabemos casi nada de los designios de Dios: “¿Serás tú quien firmará mi sentencia y me condenará para afirmar tus derechos?” (Job 40:8). Como señala Míguez Bonino, “De alguna manera [los protestantes] nos hemos autodesignado como los únicos poseedores y jueces de una tradición doctrinal pura y absoluta” y desde allí hemos condenado, por ejemplo, a la religiosidad popular católica.¹⁵ Lo que debemos pedir es que por su Espíritu Dios obre para convertir y transformar las diversas religiosidades que operan en el mundo de tal modo que realmente ayuden a sanar la sociedad y la creación.

El Espíritu Santo y el envío de quienes siguen a Jesús

Según Míguez Bonino, debemos evitar dos tendencias unilaterales. Una tendencia es la de una soteriología netamente “sacerdotal” según la cual Jesucristo nos “limpia” y nos “lava” del pecado de un modo que nunca se sale de la interioridad y la espiritualidad personal. La otra tendencia es la de una soteriología “profética” según la cual la obra de Jesucristo es de corte reductivamente estructural. Su sugerencia es que afirmemos “la unidad de ambas interpretaciones” de modo que podamos darnos cuenta que Jesucristo es quien nos libera del pecado para convocarnos a una vida de justicia y *shalom*. La pregunta que surge es cómo, entonces, son los contornos de esa vida.

Quisiera reflexionar brevemente sobre una de las “materias pendientes” que hemos tenido como evangélicos o protestantes latinoamericanos al imaginarnos las características de esa vida de justicia: la equidad de género. La impresión que me ha quedado es que Don José no era muy amante del “feminismo” en sus diversas expresiones, ni siquiera del “feminismo teológico”; dicho de otro modo, no solía utilizar la categoría de género u otros conceptos provenientes de la teoría feminista como herramienta de análisis en sus escritos, si bien citaba con aprobación los trabajos de algunas teólogas feministas latinoamericanas tales como Elsa Tamez. Lo que quisiera subrayar aquí es que si bien no se ocupó de desarrollar teóricamente las implicaciones de su teología para la equidad de género, el principio que propone de la “misión como principio material” de una teología protestante latinoamericana cuyo criterio hermenéutico sea la Trinidad, así como la idea de una “fe en busca de eficacia,” sirven como aliciente a la iglesia a examinar su manera de pensar y de tratar a los varones y a las mujeres.

¹⁵ Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, 117.

Al pensar en el envío o la misión es importante tomar en cuenta lo que podríamos llamar la *materialidad* del envío trinitario: ¿Cómo se hacen presentes en el mundo el Padre, el Hijo y el Espíritu? ¿Cómo deriva el envío del Hijo por el Padre y el Espíritu, o del Espíritu por el Hijo y el Padre en una manera de vida que nos toque de cerca como seres humanos? Son preguntas antiguas para la teología cristiana; en la *Summa Teológica*, por ejemplo, Tomás de Aquino escribe sobre la misión de las tres Divinas Personas y la relación entre esa misión y la de la iglesia. Tomás entiende que de hecho el envío del Hijo y la misión del Espíritu tienen una profunda relevancia para toda la creación, pero no se le ocurre repensar su antropología teológica como consecuencia de sus convicciones trinitarias, al menos en lo que hace a las inequidades de género en la iglesia de su tiempo.¹⁶ Nuestro desafío actual es seguir desmenuzando qué significa concretamente para nuestra manera de relacionarnos como varones y mujeres el hecho de que en la vida y la misión trinitaria de Dios no hay jerarquías sexuales, sociales u ontológicas, sino una profunda equidad y unidad entre las Tres Divinas Personas. Al adoptarnos como hijos e hijas, hermanos y hermanas de Jesús, empoderados y empoderadas por el Espíritu, Dios nos invita a participar de la manera igualitaria y amorosa que caracteriza a la Divina Trinidad, que no borra nuestras particularidades pero que tampoco las jerarquiza.

¿Qué relevancia tiene la idea del envío trinitario por ejemplo frente a la violencia de género que azota nuestras sociedades? ¿Nos damos cuenta que la violencia de género no puede ser justificada teológicamente (por ejemplo, como “disciplina” necesaria para las mujeres obcecadas) si tomamos en serio la dinámica igualitaria que se desprende de la vida misma de Dios, vida que nos invita a compartir por el Espíritu? ¿Pensamos cuando leemos a diario los titulares que hacen referencia a nuevos casos de femicidio o de trata de mujeres que estamos ante verdaderos pecados contra el Espíritu Santo, pues niegan la justicia de Dios y ya ni se dan cuenta? Si no somos capaces de relacionar la soteriología y la conversión con la vida concreta de las mujeres que sufren de la violencia de género, de los varones que se transforman en victimarios en contra de lo que Dios desea para ellos y de una sociedad que cierra los ojos frente a la violencia, todavía no hemos dilucidado de manera profunda lo que significa nuestro envío misionero. El envío por la fuerza del Espíritu de quienes siguen a Jesús ha de transformar a la iglesia en todas sus dimensiones, entre ellas las jerarquías basadas en la clase social, el género, la raza, la orientación sexual o la edad, facultándonos para ejercer nuestros dones para el bien de los demás, en amor y libertad. Todavía no se ha visto lo que podría significar para la sociedad una iglesia que tomara en serio la misión en clave trinitaria por la fuerza del Espíritu.

El Espíritu Santo y la transformación de la pneumatología

A pesar de la explosión de los pentecostalismos en el último siglo y el reconocimiento de la centralidad de la pentecostalidad como marca de toda la iglesia cristiana, la pneumatología sigue siendo la Ceniciente de la teología. Tal vez una clave para seguir avanzando sea la sugerencia de Míguez Bonino acerca de la centralidad de la

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 1.43. El texto en castellano está en <http://www.hjg.com.ar/sumat/a/c43.html>.

relación Cristo/Espíritu y su importancia en relación a la libertad y el poder del Espíritu, que a su vez reclaman el discernimiento del Espíritu Santo.¹⁷ La cristología requiere explícitamente un desarrollo pneumatológico para poder ser buena noticia y no anquilosarse, y la pneumatología encuentra en la cristología la orientación que da el recuerdo actualizado de la vida concreta de Jesús de Nazaret.

En el capítulo 14 del Evangelio de Juan, como parte de su discurso de despedida, Jesús afirma algo sorprendente: “El que crea en mí hará las mismas obras que yo hago y, como ahora voy al Padre, las hará aún mayores.” A su vez, unos versículos más adelante, promete el acompañamiento del Espíritu Santo, “el Intérprete que el Padre les va a enviar en mi nombre; les enseñará todas las cosas y les recordará todo lo que yo les he dicho” (14:26). Jesús promete facultar a sus seguidores y seguidoras a través del Espíritu para que aprendamos “todas las cosas” necesarias para seguirlo y también para recordarnos las enseñanzas de Jesús. El Espíritu no viene para que nos olvidemos de Jesús ni en su reemplazo: todo lo contrario. Fiel a la dinámica trinitaria por la cual las tres Divinas Personas que son un único Dios obran las unas en las otras (*perijóresis*), el Espíritu nos insta a creer en Jesús, actuar como él, y saber que vamos a poder hacer las obras que él hizo – y obras “aún mayores,” tal como Jesús nos prometió. En general, a través del tiempo, muchos intérpretes han entendido esas “mayores obras” como referencia a la misión de la iglesia. Pero eso no resuelve del todo el sentido del pasaje: ¿de qué aspecto concreto de la misión cristiana estamos hablando? ¿Qué podría significar para la cristología esta promesa de “hacer obras” como las de Jesús, junto con la promesa de la presencia y ayuda del Espíritu Santo? El texto presupone que una vez que Jesús ya había sido asesinado y resucitado, surgirían nuevas situaciones, tal vez en discontinuidad con la situación histórica de Jesús en su ministerio, pero que el Espíritu Santo nos ayudaría para poder responder a esas nuevas situaciones en continuidad con lo revelado por Jesús y en Jesús. La cristología precisa estar imbuida del Espíritu de Dios para poder encontrar la manera de proseguir hoy con fidelidad por el camino del “amor eficaz” de Jesús. La cristología es, pues, pneumática (está imbuida de la doctrina del Espíritu Santo) y la pneumatología siempre remite a Jesucristo.

Esto es una buena noticia sobre todo porque permite la esperanza de que hagamos *algo nuevo*, que surjan nuevas ideas, nuevas iniciativas y nuevas esperanzas en continuidad con lo mejor del pasado, pero sin limitarse a una eterna repetición de lo ya conocido. El Espíritu Santo (o la *Ruaj*) se caracteriza por ser Partera de lo nuevo que Dios se propone hacer en su creación (Rom. 8:22). Lo que la pneumatología precisa para su transformación es dejarse “parir de nuevo” por el mismo Espíritu de Jesús que constituye su temática. Esto se torna una buena nueva sobre todo para quienes en el pasado no tuvieron demasiadas oportunidades de influir en el desarrollo formal de la teología pero que saben mucho y tienen mucho que aportar acerca de las novedades del Espíritu que renueva la faz de la tierra.

Conclusión

¹⁷ Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, 122.

José Míguez Bonino escribió una orientación a la versión en castellano del librito *Introducción a la teología evangélica*, de Karl Barth, donde el gran teólogo suizo compartía la serie de clases magistrales que brindó el último semestre que enseñó en Basilea.¹⁸ Leyéndolo desde América Latina, señaló varios puntos que creía - o que quería - escuchar en Barth como hermano en la fe y como teólogo. En primer lugar, rescataba el llamado barthiano a la modestia: leído desde América Latina significaba "Que no nos tomemos demasiado en serio como 'teólogos de la liberación.' Como si fuéramos nosotros los 'liberadores.'" El hecho es que Jesucristo es el Libertador y es él quien trae las buenas nuevas a los pobres. En segundo lugar, subrayó la insistencia de Barth sobre la prioridad de la comunidad de fe en la recepción de la buena nueva, y el carácter subordinado o secundario de la labor del teólogo o de la teóloga. Esto también tiene que ver con una modestia teológica que resulta liberadora, pues si Dios es Dios, el teólogo o la teóloga no tiene que cargar con pretensiones divinas y puede sentir la libertad de "trabajar con gratitud y alegría." En tercer lugar Míguez Bonino señaló que Barth, quien en su juventud militó en el socialismo, siempre insistió que Dios se coloca "siempre, incondicional y apasionadamente" en "contra de los encumbrados y a favor de los humillados." Por último, Barth "se negó siempre a construir un *sistema*," dándose cuenta que los proyectos de Dios siempre desarticulan a los sistemas humanos. Cuando nos percatamos de que somos incompletos e inacabados, se nos abre el espacio para "la creación de posibilidades y proyectos – humanos por cierto y por consiguiente ambiguos e imperfectos" pero en los cuales el poder del Espíritu de Dios vuelve "siempre y siempre" a "recrear la faz de la tierra."

El resumen de los elementos que Don José "cree" o "quiere" ver en la teología de Barth es de alguna manera el mejor reflejo de lo que yo "creo" o "quiero" ver en la suya. No pretendió desarrollar un gran sistema teológico que todo lo abarcara, sino que intentó responder a las preguntas que iban surgiendo. Creía que Dios se compromete de lleno con la liberación de los más humildes. Entendía que la teología era un "acto segundo" y no creía que los teólogos constituyeran una vanguardia, sino que la nuestra es una tarea de "retaguardia" y de acompañamiento a lo que va haciendo el Dios de la justicia, del amor y de la liberación. Desde siempre desarrolló lo suyo a partir de la revelación en Jesucristo, comprometida con la materialidad y entendida trinitariamente.¹⁹ La suya fue una labor apasionada y fiel, pero a la vez modesta y humilde; una respuesta agradecida a la fidelidad de Jesucristo nuestro Liberador; un acompañamiento cariñoso a la comunidad de fe y sobre todo a los y las más humildes; una búsqueda de los espacios creativos y transformadores del Espíritu de Dios; una expresión de confianza en el Dios trino. El legado que nos brinda no es solamente el de sus muchos escritos o de los recuerdos que podamos compartir acerca de su vida y de sus enseñanzas. Nos ha dejado el ejemplo de una *manera* de hacer teología latinoamericana que no creo que pierda su relevancia con el tiempo: el talante de una teología que se juzga por la eficacia del amor.

¹⁸ José Míguez Bonino, introducción a *Introducción a la teología evangélica*, de Karl Barth (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1986), 11-25.

¹⁹ Míguez Bonino, "For Life and Against Death," 1154-58.

**Acto y sujeto moral en la Teología de la Liberación:
Esbozos para una comprensión del pensamiento
ético de José Míguez Bonino**

E. Alexander V. Morea-van Berkum¹

Consejo Ecuménico de Iglesias de Holanda / Universidad Libre de Ámsterdam.

&

Néstor Gómez²

University of Denver/Illiff School of Theology; Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo)

- ESTE ARTÍCULO ESTA SOLAMENTE DISPONIBLE EN ESPAÑOL •

Resumen

José Míguez Bonino era un teólogo contextual y problematizador, si así lo quisiéramos denominar. De ahí que nuestra intención en este escrito es presentar algunos apuntes u observaciones preliminares acerca del pensamiento ético de Míguez Bonino, especialmente en la obra que publicó justo después de su participación en el Concilio Vaticano II: *Ama y haz lo que quieras* (1972). Esto con el fin de suscitar un debate en torno a la especificidad de la moral evangélica sobre los énfasis analíticos que posibilita: bien sea en torno al sujeto cristiano o a los actos morales cristianos.

¹ Edwin Villamil ha sido catedrático en las áreas de teologías comparadas y ética contemporánea en la Fundación Universitaria Bautista, y en la Facultad de Ciencias Políticas de la universidad ICESI en Cali, Colombia. Ha cursado una maestría en educación en Middlesex University, y actualmente, trabaja como analista de datos en el Concilio Mundial de Iglesias en Ámsterdam.

² Néstor Gómez ha sido catedrático en las áreas de filosofía ética, religiones del mundo y teoría postcolonial en la Universidad Regis, Columbia College y Claremont School of Theology en Estados Unidos; profesor asistente en las cátedras de teologías latinoamericanas, teología sistemática y ética contemporánea en la Fundación Universitaria Bautista de Cali, Colombia. Culminó sus estudios doctorales en The University of Denver/Illiff School of Theology en Junio, 2019.

Las preguntas éticas, por lo general, acontecen en momentos en los que nuestros límites son puestos a prueba; y no sólo nuestros límites racionales, sino también emocionales. Incluso, los límites de la propia fe pasan por el tamiz de la duda. En situaciones así pensar y sentir son dos cordones enlazados por el mismo hilo: *la determinación ética*. Es precisamente aquí, en la búsqueda de esta *determinación ética* que la reflexión teológica ha tejido un debate sobre lo “específicamente cristiano”.³ En dichas determinaciones, el mismo teólogo argentino, José Míguez Bonino, no fue ajeno a estas realidades sociales y a las problemáticas de su tiempo. Más bien, su pensamiento teológico siempre contó con un talante ético. Cabe mencionar que no es tarea fácil sintetizar el pensamiento vasto y amplio de un autor de la talla de este pensador latinoamericano, pues, por un lado, parece que él mismo tomó distancia de la manera tradicional de escribir en forma sistematizada en la teología, y por el otro, como escritor crítico y analítico, siempre buscaba cuestionar y analizar las problemáticas sociales, políticas y teológicas de su tiempo. Como lo plantean Alberto F. Roldán y David A. Roldán: “La tarea de definir la teología de José Míguez Bonino con una sola palabra no es fácil”.⁴ Era un teólogo contextual y problematizador, si así lo quisieramos denominar. De ahí que nuestra intención es presentar algunos apuntes u observaciones preliminares acerca del pensamiento ético de Míguez Bonino, especialmente en la obra que publicó justo después de su participación en el Concilio Vaticano II: *Ama y haz lo que quieras*.⁵ Esto con el fin de suscitar un debate en torno a la especificidad de la moral evangélica sobre los énfasis analíticos que posibilita: bien sea en torno al sujeto cristiano o a los actos morales cristianos. Dos categorías en pugna debido a las tradiciones filosóficas que representan: por un lado la noción aristotélica del acto ético y la noción marxista del sujeto ético. Dos escuelas del pensamiento que nada tuvieron que ver, hasta que la teología cristiana se apalancó de los conceptos aristotélicos y dio luz a la cultura occidental, y muchos siglos después, luego del giro social de los años 60’s el cristianismo latinoamericano se comenzó a pensar desde la teoría marxista.⁶ Si bien este artículo tan sólo ofrece unos apuntes iniciales en torno al planteamiento de este problema, este escrito da cuenta de las limitaciones inherentes en la elección del escrito de esta etapa de este importante teólogo metodista latinoamericano. Además de estos apuntes anteriores, este artículo busca igualmente rendir tributo a este teólogo, pastor y pensador que nos dejó un vasto legado de sus ideas, pensamientos y reflexiones en sus 88 años de existencia, nos legó una teología hecha vida.

La década de convulsión social y política

³ Freud y Nietzsche abrieron un nuevo capítulo en la comprensión de la mente humana al profundizar los aspectos morales del hombre moderno y sus dilemas. Schleiermacher y Kierkegaard le otorgaron especial interés al estudio de la moral en la sociedad y la religión en el nacimiento del existencialismo alemán. Brunner, Barth, Niebuhr y Bonhoeffer dedicaron amplios esfuerzos para comprender teológicamente la vocación ética y teológica del ser humano frente al nazismo, la guerra y la pobreza social. En Latinoamérica Enrique Dussel y Franz Hinkelammert, entre otros, dedicaron también varias de sus obras para situar moralmente el sujeto frente al capitalismo.

⁴ Alberto Roldán y David A. Roldán, *José Míguez Bonino: Una Teología Encarnada* (Buenos Aires: Sagepe editors, 2012), 73.

⁵ José Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras: Hacia una ética del hombre nuevo* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1972).

⁶ José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Sigueme, 1977).

José Míguez Bonino vivió una serie de acontecimientos históricos *determinantes* en la década de los sesenta y comienzos de los setenta: desde la renovación más esperada por el mundo religioso occidental, sobre todo en el ámbito católico: el Concilio Vaticano II hasta el Mayo Francés y la llamada “liberación sexual” pasando por el triunfo de la revolución cubana, el avance de la ética social, la “segunda ola del feminismo”, la perspectiva teológica liberacionista, y la transformación del campo religioso-teológico latinoamericano. Lo anterior unido al surgimiento de las dictaduras militares y la consolidación de las ideas neoliberales en todo el continente. Acontecimientos que, como lo diría el mismo Míguez Bonino: “no pidieron ser vividos cada uno a la vez, sino que llegaron al tiempo”.⁷ Fueron eventos que asombraron al mundo sin ofrecer la posibilidad de detenerse y hacer delimitaciones conceptuales con toda la tranquilidad del caso. En otras palabras, un mundo en el que todo confluía indiscriminadamente, so pena de que nosotros, más de medio siglo después, los podamos distinguir y hasta discernir con alguna facilidad.

De manera que este teólogo y pastor argentino desarrolló sus ideas en un escenario sumamente desafiante en términos religiosos, sociales y políticos. Y no tanto porque una época sea mejor que otra o más o menos interesante, sino porque hay sucesos coyunturales que por su importancia llegan a transformar lo que en los estudios de historia se conoce como las “mentalidades”; o sea, fueron unos años determinantes para que la agenda social y política global se centrara en las alteraciones del panorama general del continente americano.⁸ Es, entonces, precisamente en medio de un importante cambio de actitudes y decisiones en la “mentalidad cristiana” a nivel occidental en el que participa Míguez Bonino con sus reflexiones, y más propiamente, como intérprete de la emergente historia que confrontaba la fe del pueblo evangélico latinoamericano con su contexto social y político.

El ámbito sobre el cual Míguez Bonino insertó sus ideas fue el teológico protestante heredado de la Reforma del siglo XVI, y que se había expandido ampliamente en muchos países europeos y en gran parte de los Estados Unidos. Esto tampoco quiere decir que este “ámbito” fuera cerrado, al contrario, estuvo abierto a propuestas como el ecumenismo: la apuesta por vivir la fe cristiana en una unidad *orgánica* entre todos los que buscaban amar a los que sufren. Del mismo modo tampoco fue a cualquier teología a la que este autor dedicó la mayor parte de sus intereses, se centró en escribir en pro y en contra de la naciente y creciente teología de la liberación.⁹ Y aunque esto pueda

⁷ José Míguez Bonino, “Un silbo apacible y suave: notas autobiográficas de un recorrido pastoral y teológico,” en *El Silbo Ecuménico del Espíritu: Homenaje a José Míguez en sus 80 años*, ed. G. Hansen (Buenos Aires: ISEDET, 2004), 433.

⁸ Vale la pena revisar aquí la opinión del historiador francés Fernand Braudel (1987) en su *Grammaire des civilisations*, publicada originalmente en francés en 1963. En esta obra el autor desarrolla ampliamente un concepto de historia en el que la “mentalidad que determina las actitudes y decisiones, arraiga los prejuicios, influyen en un sentido o en otro en el movimiento de una sociedad, es eminentemente un factor de civilización.” Véase su obra *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social* (Madrid: Editorial Technos, 1971), 23.

⁹ Cerca de una década después de su nacimiento, Míguez Bonino observaba con preocupación el *boom* de la teología de la liberación y advertía que podía convertirse en un nuevo “producto de buena salida”, y que si esta perspectiva floreciente se convertía en una «escuela teológica» vería su ocaso. Véase *La fe en busca de eficacia*, 9-10.

resultar ambiguo, es lo que nos parece más justo para describir la relación de Míguez Bonino con esta tendencia teológica, ya que resultó ser muy crítico con el segmento más marxista de los teólogos de la liberación, o a quienes según él mismo José Míguez Bonino encontró haciendo a veces “sociología” y no propiamente una teología de la liberación. Esta distinción muy seguramente se debió a la enorme distancia que se zanjaba entre la ética socialista que se expresaba cada vez menos cristiana en los “experimentos socialistas” del este europeo, y también por el apogeo que tenía el naciente socialismo latinoamericano con la conquista de la revolución cubana en 1959. Posiblemente, su idea y postulado ético se acercaba más a las grandes reconocidas tradiciones de la ética social: el evangelio social liberal progresista que dio nacimiento a la ética social y estableció su carácter disciplinario, los fundadores de las tradiciones de la cristiandad social afro-americana y católica romana, como también el nacimiento y surgimiento explosivo de la teología latinoamericana de la liberación (TdL) y su proclamación a favor de las voces reprimidas y excluidas del continente.¹⁰

El problema del acto moral en la perspectiva occidental

La tradición ética filosófica con algunas de sus diversas teorías y propuestas han enfatizado primordialmente una pregunta fundamental: ¿Qué debo hacer? El acto moral desde la tradición filosófica, propiamente desde la teoría ética de Aristóteles, ha sido entendido como el resultado arquitectónico de la construcción del ser humano en contingencia con lo real. Esto difiere sustancialmente de lo propuesto por la escuela platónica que diseñó la comprensión del acto moral a partir de la idea del bien. Para Aristóteles aprehender la idea por lo bueno no resulta en un acto moral bueno, sino que a partir de una *habitación* del bien concreto se llega finalmente al bien, no como idea sino como realidad. Esta disyuntiva en el debate antiguo dispone las bases para la delimitación conceptual del acto moral, que ya para la modernidad adoptará matices diferentes y se nombrará a partir de nociones que muy seguramente se enmarcan a partir de esta diferencia.

Aristóteles pensaba que todos los seres humanos tienen un propósito, un fin. De ahí que considerará la felicidad como el bien último, fin de toda vida humana, sobre todo, porque nuestra racionalidad debe llevarnos a que nuestros deseos y aspiraciones nos conduzcan a lograr esa felicidad (*eudaimonía*).¹¹ La felicidad, entonces, tiene un valor

¹⁰ Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 1-2. En su artículo *Responsabilidad social del cristianismo* (Montevideo: ISAL, 1964, pp. 22-31), Míguez Bonino analiza cuatro modelos o respuestas que han dado los cristianos al enfrentar la responsabilidad que tiene la iglesia en su acción social: pietismo, evangelio social, catolicismo romano y protestantismo clásico. De acuerdo con Roldán y Roldán, Míguez Bonino no consideró el evangelio social como una solución a la problemática, pues pretendía extraer de las enseñanzas de Jesús en los evangelios, “principios sociales” que terminaban siendo aplicados a la realidad de la sociedad estadounidense. Concluye diciendo que esta respuesta o modelo resultó ser tan irrealista como el pietismo. Véase, Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 59-60; Véase también su crítica al “Evangelio social” desde una perspectiva profética en José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995), 120.

¹¹ Par una mayor comprensión de la ética de Aristóteles, véase Lelio Fernández, “La política en Aristóteles,” en *Obras clásicas del pensamiento político* (Santiago de Cali: Grupo Praxis, Universidad del Valle, 2002), 18-38.

intrínseco. ¿Cómo se reconoce si un acto es moralmente correcto? La virtud que nos guía hacia una decisión correcta es la prudencia, la cual nos ayuda a elegir el camino medio entre el exceso y el defecto. “El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud”, afirmará en su Ética a Nicómano.¹²

Resulta claro reconocer desde un principio que la teoría ética filosófica procura distanciarse de los postulados teológicos en aras de situar la responsabilidad del acto moral en la *autonomía humana* y no en un agente externo a él. Para Aristóteles por ejemplo el acto moral es precisamente el distintivo del sentido de la existencia humana entre los animales, los mismos seres humanos entre sí y la divinidad. En otras palabras, la singularidad de la belleza humana radica en su búsqueda por lo bueno; no solo en su intención sino en su consecución. Además, Aristóteles plantea que ese acto está sostenido, como se podría entender en su metáfora del arquitecto, por una serie de *disposiciones* o “escenarios acústicos” por los cuales transita lo bueno. Cabe aclarar que estas disposiciones, Aristóteles las localiza en el alma, o más precisamente en aquella parte del ser humano que le distingue de todo cuanto existe, que lo hace ser él. Entre estas disposiciones resalta los siguientes pilares: la virtud en contraposición con los vicios, la felicidad en contraposición con la ignorancia, la deliberación en contraposición con la insensatez, la elección como resultado de la deliberación y la prudencia único universo posible para la co-existencia de actuantes morales en una sociedad.¹³

Sería ambicioso resumir todo el pensamiento ético filosófico en este apartado, pero cabe decir que es sobre este diverso panorama desglosado someramente que se agruparán los eventos marcantes del siglo XX, para colocar sobre la mesa el debate sobre el actuar humano en búsqueda de lo bueno, del acto moral correcto. El acto moral tendrá un agravante al cual dar respuesta, que en Aristóteles estaba tácitamente planteado: el asunto irracional en el acto moral. Con los estudios del psicoanálisis se deja al descubierto el entramado activo que limita o potencia el acto moral en las sociedades modernas. Es decir, ya no sólo se debate el acto moral sobre la existencia o no de una idea/valor del bien, ni tampoco sobre si es o no determinante al sujeto su actuar moral, o si los intereses por la utilidad determinan el actuar moral, sino que se cuestiona la racionalidad pretendida en el acto moral. Ello implica que tanto el debate ideológico, geopolítico y psicológico delinean algunos límites de la reflexión teológica. La pregunta entonces se aproxima a cuestionar, ¿Qué papel juega el pueblo de Dios en la configuración y comunicación de un modo de actuar moralmente apropiado? ¿Qué acto moral hace de Dios un referente legítimo para incluirlo en el problema? ¿Qué desafíos plantea el actuar divino al actuar humano? ¿Se fundamenta sobre un acto moral utilitarista que beneficie a la mayoría o sobre la búsqueda de la felicidad? ¿Debe buscar el pueblo cristiano la virtud ética para un actuar moral apropiado?

Por su parte, Míguez Bonino no se detiene a debatir esta noción teórica sobre el acto moral, aunque su reflexión no es totalmente extraña a estos planteamientos que ha

¹² Aristóteles, *La ética a Nicómaco*, Traducido por P.J: Bonet (Madrid: Gredos, 1995), 28-33.

¹³ En un trabajo previo, publicado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica, Villamil exploró con más detalle cada implicación teológica que se deriva de esta concepción aristotélica del acto moral y sus diferentes lecturas en algunos exponentes de la teoría crítica latinoamericana. Véase Edwin Villamil, -“Apuntes para una teología crítica del decir moral.” *Pasos* 174 no. 4 (2011): 32-49.

desarrollado la filosofía occidental. En otras palabras, porque no lo expicie, no quiere decir que se anule la fundamentación teórica de algunas nociones clave en la formulación del teólogo argentino en torno al acto moral. Lo que sí es claro es que este autor entiende el dolor y sufrimiento al cual ha sido sometido nuestros pueblos, y quiere distanciarse de los planteamientos éticos occidentales que marginan y desvirtúan al pobre,¹⁴ sobre todo, de enseñanzas y desarrollos ético-morales abstractos que no terminan en asuntos concretos.¹⁵ Su posición teológica intenta mirar más allá de una ética deontológica o teleológica exclusivista, pues tradicionalmente, un porcentaje significativo de la cristiandad en América Latina ha bebido del pozo de una ética y moral que le es ajena. Es decir, se enseña una verdad, doctrina o dogma abstracto que se universaliza y, entonces, se procede al acto moral el cual en la mayoría de los casos es individual y empapado de una piedad puritana.¹⁶ Como bien lo aclara De La Torre, históricamente la ética ha enfatizado la enseñanza de la teoría antes que la práctica. Así, entonces, el estudiante aprende primero las teorías éticas y después las aplica a estudios de casos hipotéticos diseñados para sacar una respuesta de una serie de posibilidades. De esta manera se crea una falsa dicotomía entre la teoría ética y la práctica.¹⁷ Esta tipología ha nublado la posibilidad de una praxis en nuestro continente, pues es más relevante la ortodoxia que la ortopraxis. Por lo cual, pensamos, que es en este punto donde Míguez Bonino cuestiona la cristiandad evangélica, por asumir un papel paternalista, acomodaticio y hasta triunfalista, mientras las estructuras de opresión social y política siguen cimentadas y sin moverse un centímetro de su lugar de privilegio.¹⁸ Es allí donde aboga por la liberación de las voces de aquellos y aquellas que viven en opresión.

¹⁴ Míguez Bonino analiza el término ‘pobre’ de la siguiente manera: “Así que ‘nombrar a Dios’ significa ‘denunciar y condenar’ todas las nuevas idolatrías, todas las afirmaciones de las ideologías y sistemas que son perfectas y absolutas’. Y también, quiere decir que se ‘participa con la vida de uno con y para el pobre’ –no sólo los pobres que no tiene pan, sino para quienes las revoluciones del mundo se llevan cabo en su favor, y para todos los pobres de la humanidad, aquellos de proporciones no muy impresionantes, aquellos que son diferentes de la mayoría, los que los movimientos revolucionarios tienden a infravalorar e incluso aniquilar.” Véase José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (Augsburg: Augsburg Fortress, 1983), 8. Traducción de los autores.

¹⁵ Míguez Bonino analiza la conquista, colonización, neocolonización y modernización como factores ideológicos, sociológicos, políticos y religiosos decisivos para comprender la situación de los pueblos latinoamericanos. En la modernización, Míguez Bonino afirma que lo definitivo en la nueva conciencia latinoamericana, aún en medio de las luchas de emancipación del poder hegemónico europeo fue un paso más en el camino de la expansión colonial y neocolonial anglosajona. Nuestros pueblos pasaron del sometimiento al subyugamiento, de una mano de poder y control a otra mano de dominación y opresión. Véase su obra *La fe en busca de eficacia*, 23-61.

¹⁶ Véase sobre este tema, Edwin Villamil, “Cuando se hace de la religión paraíso de libertad infinita de los dioses y tugurio de eterna censura para los hombres,” en *Profiles de la Cultura Cubana* 6 no. 1 (2010): 23-62.

¹⁷ Miguel De la Torre, “Ethics,” en *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, ed, Bonnie J. Miller-McLemore, (Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2012), 337-338. El planteamiento crítico de este autor se figura dentro del contexto social de los Hispanos/Latina/os que viven situaciones de opresión y marginación en los Estados Unidos.

¹⁸ Míguez Bonino, *Rostros*, 11-104. En esta obra revisa teológica, histórica y críticamente el desarrollo del protestantismo latinoamericano en sus diversos “rostros”: liberal, evangélico, pentecostal y étnico en Latinoamérica. Citando a Rubem Alves, Míguez Bonino manifiesta su intención: “El historiador es alguien que recupera memorias perdidas y las distribuye como un sacramento a aquellos que perdieron la memoria. En verdad, ¿qué mejor sacramento comunitario existe que las memorias de un pasado común, marcadas por la existencia del dolor, el sacrificio y de la esperanza? Recoger para distribuir” (105). La

De esta manera, el legado teológico que deja José Míguez Bonino debe entenderse en el marco de una apuesta moral concreta; que en el presente artículo se presenta como latinoamericana. Aunque debe señalarse de antemano que los análisis que se han propuesto de su obra han girado en torno a los aportes que planteó a la teología latinoamericana, muy poco se ha debatido sobre sus enunciados de carácter moral enmarcados en el debate teológico occidental. Esto se debe primordialmente a la suposición que se tiene al relacionar el quehacer del teólogo con su agencia moral; se suele eclipsar el ámbito de lo moral con el escenario teológico. Es decir, se superpone al discurso sobre Dios el discurso de los actos que conducen al ser humano hacia lo divino, lo bueno. Ante esto se requiere una visión panorámica de la forma como se viene entendiendo el asunto de las subjetividades, la liberación y la cuestión moral.

El problema de la especificidad cristiana fue latente en toda su obra, y esto gracias al alto influjo que recibió del pensamiento teológico del teólogo suizo Karl Barth, y de la ética social de Paul Lehmann y Reinhold Niebuhr. Sin ser discípulo directo de Barth, debe notarse que para cuando el pensador argentino escribe los textos que aquí se analizan, la muerte de este teólogo luterano era muy reciente. Lo cual permite, también, comprender la interpretación teológica y llena de sentido que tuvo en su momento este teólogo sobre las ideas barthianas acerca de la ética cristiana.¹⁹ No obstante, es bien sabido que el “último Barth” mostró un ávido interés por la especificidad teológica de las virtudes, y más propiamente desde una ética evangélica.

Los elementos que componen el debate acerca de la especificidad de la ética cristiana han sido discutidos en el contexto latinoamericano, más exactamente desde la tradición liberacionista, a la cual se dirige Míguez Bonino en sus escritos. Debe notarse que el debate sobre el cual gravitó la reflexión teológica estuvo marcado por el énfasis de la *nueva hermenéutica* que apuesta más a una búsqueda por el sujeto moral, antes que a la constitución del acto moral. Estas dos categorías claves del lenguaje moral, y que se encuentran en pugna, configuran el escenario por el cual atraviesa la reflexión del escritor argentino.

Es frente a esta disyuntiva –y otras más– que, consideramos en este trabajo, se enmarca el debate sobre el sujeto y el acto moral en la época de José Míguez Bonino. A continuación señalamos algunas declaraciones que podrían considerarse en esta dirección; sin pretender con esto, como lo hemos mencionado anteriormente, que agoten totalmente la vasta obra que realizó este teólogo metodista.

El énfasis en el sujeto moral en la teología de la liberación

Como su mismo nombre lo indica, la teología latinoamericana de la liberación (TdL) constantemente ha buscado significar lo que entiende por liberación. A partir del

obra citada de Alves es “Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño”, ed. Pablo Richard, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, (San José, Costa Rica: DEI, 1981).

¹⁹ La influencia de Barth, especialmente su Dogmática, en la vida de Míguez Bonino se debe al profesor Rodolfo Obermüller, quien fue alumno del teólogo suizo. Véase Roldán y Roldán, *José Míguez Bonino*, 30.

cuestionamiento del sujeto cartesiano constituido en el mismo seno de la modernidad europea, el argumento sobre las subjetividades ha servido como insumo crítico para la reformulación del proyecto de liberación que propone esta teología.²⁰ Por eso la pregunta por el sujeto es punto de referencia para renovar el sentido de dicha liberación. Así que la clásica pregunta: ¿De qué nos liberamos? Se conjuga ahora con otra: ¿Quién es y cómo se configura el sujeto que se libera? De esta manera la pregunta por el sujeto se convierte para la TdL en una ruta investigativa fundamental. Esto permite que la teología se proponga como alternativa analítica y propositiva en el ejercicio interdisciplinar.

La pregunta por el sujeto ha facilitado a la teología actualizarse en el pensamiento latinoamericano en muchos niveles. A continuación presentamos las reflexiones que comenzó a suscitar la cuestión moral entre algunos teólogos que rodearon al profesor Míguez Bonino, quienes decidieron sistematizar este asunto en el marco de una convocatoria del Departamento Ecuménico de Investigaciones durante la década de los 90's en Centroamérica, para dilucidar ética y teológicamente la pregunta por el sujeto en el quehacer teológico.

Para comenzar José Duque, teólogo e historiador colombiano de tradición protestante, identificó “un decir diferente” de la TdL al intentar rescatar el sujeto “como actor y protagonista de las historias de las iglesias y las sociedades”.²¹ Por otro lado, el teólogo y también historiador Pablo Richard, chileno con raíces católicas, distingue al sujeto como diferente del individuo; intentando superar así la visión individualista que propone el capitalismo de mercado, ya que en el capitalismo se reconoce al sujeto solamente en relación con un “otro” que resulta ser “propietario”, pero en la propuesta de la TdL, según él, el sujeto se concibe como tal en la relación con un “otro como sujeto viviente”;²² es un sujeto construido “desde la perspectiva del pobre, y de la construcción del pobre como sujeto”.²³ José Luis Rivera Pagán por su parte, supone de nuevo a este sujeto como uno que se niega a claudicar en su rebeldía y en su esperanza, es un ser “histórico, que se nutre de una memoria compleja y polifónica, de unas configuraciones lingüísticas, de unas tradiciones culticas particulares [...] vínculos entre cuerpo, lengua, cultura y culto son íntimos, y diseñan la particularidad histórica de sujetos que resisten y proclaman alternativas posibles a situaciones sociales hegemónicas que reclaman el monopolio de la actualidad”.²⁴ Por otro lado, el pensador Jung Mo Sung, intenta detallar ese sujeto en toda su humanidad enfrentándose al sistema que lo aplasta mediante el

²⁰ Aquí cabe destacar el aporte que hace en los años 50 y 60 el Instituto de Investigación Social en Frankfurt al poner en tela de juicio la validez e integridad de la racionalidad moderna europea. Si bien es cierto que esto no antecede directamente la reflexión teológica liberacionista, en un momento comienza a hacer parte del itinerario reflexivo de un importante sector teológico y académico latinoamericano; en especial en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José de Costa Rica.

²¹ José Duque, “Crítica al núcleo teórico del sujeto social,” *Pasos* 79 (1998): 349.

²² Pablo Richard, “El grito del sujeto: un aporte radical de Franz Hinkelammert,” en *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, ed. G. Gutiérrez (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001), 321.

²³ Ibid., 323.

²⁴ José Rivera Pagán, “Evangelio y Culturas: el clamor de los sujetos marginados,” en Gutiérrez, *Itinerarios*, 291.

grito liberador, y así, transciende al sistema.²⁵ Elsa Tamez, teóloga feminista mexicana, identifica este sujeto como alguien “racializado y generizado [...] es decir un sujeto plural, un sujeto con color de piel y género, como todo cuerpo humano”.²⁶ Tal y como se aprecia en estas citas, la noción del sujeto ha tenido diferentes acercamientos y desarrollos en los debates en la TdL, tanto desde un acercamiento político-económico como ético-teológico.

Tanto la dimensión teológica, espiritual, trascendental han sido factores importantes para re-significar muchos de los contenidos que se tratan en el asunto del sujeto. Es por eso que para la teología latinoamericana la cuestión del sujeto implica la recuperación de una humanidad, desde un sentido de la convivencia humana que contrarreste los efectos del sistema dominante y opresivo.²⁷ En otras palabras: en la TdL el sujeto representa una superación/rebelión de algún tipo de dominación y también la recuperación del sentido de humanidad. Para condensar estas ideas de la TdL, en palabras de Gustavo Gutiérrez, el sujeto moderno es un ser humano “cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse”.²⁸ Es decir que de acuerdo a Gutiérrez, el sujeto al ser confrontado con el mensaje del evangelio, no se desinteresa de las cuestiones sociales de su entorno, sino que lo integra en su praxis, no como una acción moralista, sino con una conciencia moral de talante liberador comunitario. Es un agente participante de su propio destino liberador, de su propia existencia, con su fe en el Señor de la historia.²⁹ En esta misma línea, Jon Sobrino considera que el sujeto es un agente activo de su propia historia, pues participa en el acto liberador de Cristo.³⁰

En el marco de este trabajo también se toma en cuenta brevemente los aportes que se han hecho sobre la cuestión de la moral. Aunque, vale la pena mencionar que este tema ha sido más bien periférico en los y las teólogas y teólogos latinoamericanos; esto no significa que esté ausente del discurso teológico, tan solo significa que no es central, pero sí es trasversal en cada propuesta teológica. En este sentido, uno de los ejes por los que atraviesa la discusión sobre el sujeto es sobre la ética del mismo. Esa ética, esa moral por la que se significa el sujeto como tal es la que todavía está en cuestión; en palabras del mismo Dussel, “La ética es el tema más profundo del tema del sujeto”.³¹ Según él, ante la imposibilidad de que existan actos completamente buenos surge el interés sobre el mal en las acciones en las que se cree o se quiere actuar bien. Esto conlleva a plantearse también la viabilidad de una ética y moral de la liberación

²⁵ Jung Mo Sung, “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real,” en Gutiérrez, *Itinerarios*, 265.

²⁶ Elsa Tamez, “El sujeto viviente racializado y generizado,” *Pasos* 88 (2000): 14.

²⁷ Por sistema dominante y opresivo se entiende la base implícita o explícita sobre la cual se proyectan teorías, prácticas y discursos que justifican la desigualdad, la exclusión y el sacrificio de los más débiles a favor del sostentimiento de una clase social hegemónica.

²⁸ Gustavo Gutiérrez, *Teologías de la liberación: perspectivas*, 7^a ed. (Barcelona: Ediciones Sigueme, 1972), 75.

²⁹ Ibid., 79-80.

³⁰ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991), 27.

³¹ Enrique Dussel, “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales,” *Pasos* 84 (1999): 8.

tomando en cuenta el giro teórico sobre el sujeto en las reflexiones latinoamericanas. Es interesante que este mismo autor critica la ética social de autores como MacIntyre, pues se queda sumergido en un mundo abstracto, y no propone una ética social engranada en la realidad.³²

Enrique Dussel es quien ha trabajado en gran detalle este asunto desde la teología latinoamericana como ética de la liberación (EL). La EL se encuentra dialogando con diferentes teologías de principio a fin. Se enumeran por lo menos tres de ellas: la conservadora, la progresista y la liberacionista; esta última, la propuesta por Dussel. La primera se constituye en síntesis de teologías medievales, la segunda en teologías que asumen la modernidad y su contexto global e individualista. La tercera, en cambio, desplaza el ego cartesiano de la modernidad por el nosotros de los pobres. En cuanto a las tendencias en la teología moral, las tres siguen correspondiendo a demandas diferentes. En primera instancia la conservadora construyendo un edificio moral hecho a partir de las corrientes medievales. En segundo lugar, en la moral progresista surge la llamada “autonomía teónoma” estableciendo un diálogo con la modernidad.³³ En ésta se resalta una nueva inspiración de las Escrituras, donde hay mayor insistencia en el individualismo y un paso del pesimismo al optimismo antropológico. Mientras, en la tercera línea, la EL se privilegia la opción preferencial por los pobres. En la propuesta de Dussel, la EL se define por los siguientes rasgos generales: la opción por los pobres de los países terciermundistas --la salida de Egipto en contra de “ser buenos en Egipto” como alternativa reformista de la ética progresista-- y la mirada a la realidad como momento primero para el quehacer teológico.³⁴ Esta ética atraviesa todo el proceso hermenéutico: “ver, juzgar y actuar”.³⁵ Esta opción por los y las pobres implica una mirada de la realidad desde el lugar del pobre, y una re-configuración de los contenidos de la teología a partir de las vivencias, experiencias y luchas del pobre.³⁶

¿Por qué el tema del sujeto en el análisis de lo moral? Y ¿Qué tienen que ver la EL, la TdL con los discursos morales? Pues bien, el asunto del sujeto es trasversal en la *desconfiguración* de los discursos sobre la forma en la que deben comportarse los seres

³² Enrique Dussel, *Ethics and Community* (New York: Orbis Books, 1988), 237.

³³ Pablo Moreno, “Ética en el pensamiento de Karl Barth: entre la autonomía y la heteronomía,” *Revista Kronos*, 1, no. 1 (2009).

³⁴ Enrique Dussel, “Hacia una ética de la liberación,” *Revista Concilium* 192 (1984): 249.

³⁵ Ibid., 253. Es interesante la propuesta ampliada que efectúa De La Torre de este modelo de enseñanza católica social (ver, juzgar y actuar), del círculo hermenéutico para la ética consta en cinco pasos: 1. Observación: Análisis Histórico e Interpretativo, 2. Reflexión: Análisis Social, 3. Oración: Análisis Teológico y Bíblico, 4. Acción: Implementación de la Praxis, y 5. Revaluación: Nuevas Perspectivas Éticas. La idea de este autor es descartar la metodología deductiva en la que el agente moral comienza con la afirmación de una verdad y procede a la aplicación de la misma, sino que más bien, mediante una apropiada reflexión sobre la praxis se desarrolla una doctrina correcta y así es la praxis la que moldea el sistema de la ética. Véase Miguel De La Torre, *Social Latino/a Ethics: Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking* (Waco, TX: Baylor University Press, 2010), 85-87.

³⁶ Para una ampliación de este tema, véase Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1972. Leonardo Boff describe así la teología de la liberación: “La teología de la liberación trata de articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y desde el interés por la liberación de los pobres; en función de esto, utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que alivien el camino de los oprimidos.” Boff es citado en Rosino Gibellini, *La Teología del Siglo XXI* (Madrid: Editorial Sal Terrae, 1998), 378.

humanos. El decir sobre el comportamiento de los cuerpos supone un sujeto regulado, disciplinado, al mismo tiempo que se supone un sujeto reprimido, subyugado y a punto de gritar, de liberarse. Es allí, entonces, en estos términos en los que se ubica una posible y necesaria recuperación del sujeto moral reprimido. Y para hacerlo es necesario partir de un análisis crítico de las funciones restrictivas y fetichistas en los discursos morales. En otras palabras, a menos que se identifiquen y develen aquellas formas en las que se fetichiza los sujetos no será posible un rescate, una recuperación de estos; como también se hace vital una deconstrucción de estos sujetos ajenos a una ética que les fue imputada. Como hemos mencionado, la ética adoptada por la mayoría de los cristianos en el continente ha sido determinada por una locación social cristiana marcadamente de corte euro céntrico.³⁷

Ante lo amplio del debate sobre las diferencias entre lo moral y lo ético, el presente trabajo no dedicará tiempo para ello. Basta mencionar que lo moral evoca aquellos códigos o normas que describen esa “búsqueda común” por el bien, o sea moral es así, un *decir* sobre el comportamiento libre y facultativo del sujeto -individual-colectivizado-, independientemente que este decir sea un *bien-decir-del-actuar* o un *mal-decir* del mismo.³⁸ En este sentido, lo moral aquí, se propone en un marco más amplio que el del bien o el del mal; uno en el que se tomen en cuenta los sentidos por los cuales resulta obligatorio o necesario regular cualquier comportamiento o elección humana. Una moralidad que es más que definir o teorizar “Qué se debe hacer” o “Quién debe ser”.

Acto y sujeto en la teología de Míguez Bonino

Ahora bien, ¿cómo concibe el acto moral José Míguez Bonino?, ¿Qué legado nos deja este teólogo para la postprimería?, ¿Sobre cuáles ideas funda su pensar moral y ético? En primer lugar, este escritor sitúa al ser humano, no en una soledad diferenciadora e individualista –como lo hizo Aristóteles o la modernidad– sino en una *relación teológica de carácter trinitaria*.³⁹ Relación que explicita como producto otra *relación previa*. Es decir, antes que el ser humano formule existencialmente su inquietud por su propio ser, Dios en su trinidad ha posibilitado su pregunta debido a la noción de convivencia que dinamiza la propia existencia de Dios. Dios es en comunidad, por tanto la pregunta humana sobre su ser *es y será* por su ser-en-comunidad. Y es en comunión

³⁷ Para mayor información sobre este aspecto, véase el libro mencionado de De La Torre, *Latino/a Social Ethics*.

³⁸ Con esta definición se quiere superar la dicotomización del espectro de los juicios morales. Los parámetros binarios de lo bueno o lo malo, lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano, lo fundamental y lo superfluo, son dicotomizaciones que falsean el carácter mismo de la realidad humana: escenario de permanente contingencia y discontinuidad histórica. Por eso se resalta lo moral antes que nada como un decir sobre los sentidos de lo que se presenta como bueno y malo; puro e impuro; sagrado y profano; procurando así la ampliación del espectro por el que se elaboran los juicios sobre los comportamientos humanos. Véase Edwin Villamil, “Heraldo Bautista: una mirada al sentido moral del discurso evangélico en Colombia durante el periodo de La Violencia,” en *Perfiles del protestantismo en Cali: un avance de las iglesias 1950-2000*, ed. Pablo Moreno (Santiago de Cali: Universidad Bautista, 2013), 32.

³⁹ En el quinto capítulo de su libro *Rostros del protestantismo latinoamericano*, el escritor argentino propone para la búsqueda de una coherencia teológica en la teología protestante latinoamericana: La Trinidad como criterio hermenéutico. Míguez Bonino nos recuerda que es el mismo Juan Luis Segundo el que insiste en que para los capadocios la Trinidad significaba primordialmente “la comunión de las personas” (113).

consigo mismo, como con lo creado, y también con su creador. El autor argentino lo esclarece así: “*Dios es en sí mismo una permanente conversación, una comunión de amor, una identidad de propósito y una unidad de acción: Padre, Hijo y Espíritu Santo*”.⁴⁰ De allí que el paradigma de diferenciación propio de la tradición filosófica se encuentra confrontado con el paradigma *relacional* de la teología trinitaria, rescatada por Míguez Bonino. Al respecto escribe:

En cuanto al significado de la vida humana, su demanda se concentra en comunicación, comunidad, amor –la ruptura del mito de la “privacidad” tras el cual la burguesía ha camuflado su monstruoso egoísmo, su deseo de gozar de las cosas, las personas, hasta de Dios en forma exclusiva y excluyente. En la realización de estas nuevas condiciones de existencia, la protesta juvenil e intelectual propone la experimentación, la espontaneidad y la imaginación –es decir la liberación de la creatividad humana de la rigidez de las estructuras, las convenciones y el encasillamiento y la omnipotencia del precedente.⁴¹

Con base en lo anterior el acto moral es ante todo una cuestión que comienza a plantearse desde el acto revelador de Dios mismo. Y es en la recepción de su respuesta, a través de su revelación, que comienza el acto moral. No es un acto ensimismado, narcisista y exclusivo, es un acto comunicativo de amor que irrumpre y resquebraja las estructuras moralistas que limitan la posibilidad de vivir como sujetos libres en comunidad. Ese acto revelador de Dios evoca e invita a “la experimentación, la espontaneidad y la imaginación.” Entonces cabe la pregunta ¿Cuál es el acto moral fundante en la teología trinitaria? Míguez Bonino respondería con una contra-pregunta: ¿Cuál es el acto moral fundante en la narrativa teológica? La historia de la salvación. Es así entonces como antecede la cuestión del acto moral, a la de la libertad de Dios en el acto moral, un acto soberano liberador. Y es aquí donde entra en juego la tradición judeocristiana de Dios: Alguien que irrumpre la historia de la humanidad para expresar su voluntad, y luego encarnarse en esa misma historia y con ello editar consigo el acto moral en el que la humanidad pueda seguir para, que de esta manera, se libere hacia su felicidad, su humanidad, su salvación.⁴²

En esta historia de la salvación, Míguez Bonino aclara que la idea fundamental del mensaje del evangelio no es el perfeccionismo moral de individuos buenos, sino “una totalidad, un modo de vivir y ser de toda la humanidad”.⁴³ De modo que este pensador señala dos consecuencias producto de la dicotomización entre “cuerpo y espíritu” que

⁴⁰ Ibid.,113, cursivas en el original.

⁴¹ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 22-23.

⁴² La ley en su forma ritual, tal y como se concebía en la antigüedad, nunca hizo parte del propósito original de Dios para el hombre. Para Míguez Bonino es posible encontrar en la ley una versión muy nítida de la voluntad de Dios como también registros menos humanitarios de la misma ley: “la defensa de la vida auténtica se identifica, pues, con el ataque contra la vida bajo la ley”. Véase Míguez Bonino, *Amay haz lo que quieras*, 31-32.

⁴³ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 81.

parece seguir marcando la tendencia en el pensamiento cristiano hasta nuestros días. La primera tiene que ver con un equivocado ascetismo conducente a una desconexión del mundo real. Y la segunda, la privatización de la fe, según la cual cualquier comportamiento cristiano queda inmediatamente relegado a sus contenidos religiosos, y desde esta perspectiva desautorizados para que sean útiles en la vida pública.⁴⁴

Para Míguez Bonino, como para Barth, la comunidad de creyentes es el escenario de propulsión para que los actos de Dios acontezcan en la historia humana. Solos resultaría imposible. Él remplaza la pregunta ¿Qué debo hacer? por “*¿Qué me corresponde hacer, dado el lugar que ocupo en la comunidad de Cristo, para el mejor funcionamiento y servicio de la totalidad?*”⁴⁵ Para el teólogo argentino, la respuesta ética de quien milita en la fe cristiana debe corresponderse a la decisión ética de la comunidad, –que debe anotarse no se refiere al grupo cultural o celebrativo solamente, sino a la comunidad de creyentes comprometidos activamente con la trasformación de las relaciones humanas, sociales y políticas desde la perspectiva del evangelio. Por eso, Míguez Bonino ve el acto trinitario y la responsabilidad social de los cristianos en una misma franja como discernimiento de la obra del Espíritu. La interpretación sacerdotal como sacrificio expiatorio en la cristología y la soteriología en la tradición evangélica latinoamericana ha aminorado y reducido sustancialmente la responsabilidad social de las iglesias cristianas frente a la realidad social y política de nuestros pueblos. Entonces, el compromiso ético-social ante la problemática de las sociedades nuestras es acuciante.⁴⁶ De ahí que el acto de la encarnación no es simplemente la presencia de Dios en el mundo, sino también la acción –intervención– de Dios en el ahora y el aquí histórico.⁴⁷

A la pregunta, entonces, formulada por Míguez Bonino en su libro *Toward a Christian Political Ethics*, “¿cuál es la mediación hermenéutica para una ‘determinación teológica [ética] de las prioridades?’”, la respuesta es sumamente interesante y relevante para el contexto latino: La “teología de la encarnación”.⁴⁸ El discernimiento de la obra del Espíritu de la vida en el mundo y la acción moral social comprometida de los cristianos y cristianas en esa vocación profética-sacerdotal marcan un punto decisivo de lo que sería realmente una teología encarnada al estilo del seguimiento de Jesús de Nazaret.⁴⁹ Ese discernimiento de la obra del Espíritu se propone como una ética que se

⁴⁴ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 82.

⁴⁵ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 72. (cursivas de los autores)

⁴⁶ Míguez Bonino, *Rostros*, 119. Este autor enfatiza de una manera crítica que el “Evangelio social” “trató de restaurar la perspectiva profética con su insistencia en los ‘principios sociales’ de Jesús. Pero tanto su interpretación ‘liberal’ de esos principios como su incapacidad para vincularlos con una visión teológica más plena frustraron en parte ese intento” (120).

⁴⁷ Para Míguez Bonino es claro que esa “identificación histórica” son los pueblos latinoamericanos, pues él sostiene con vehemencia que Latino América es la locación específica de su propia praxis y reflexión teológico-ética. Véase su libro, *Christian Political Ethics*, 54.

⁴⁸ Roldán and Roldán, *José Míguez Bonino*, 69.

⁴⁹ “La contradicción entre una moralidad individual y la inmoralidad social se hace intolerable, precisamente porque comprendemos que no son dos cosas aisladas o aislables...” asevera Míguez Bonino. Véase *Ama y haz lo que quieras*, 15. Es clara la influencia de Reinhold Niebuhr en la perspectiva ético-social del teólogo argentino, quien enfatiza que su propósito en su obra *El hombre moral y la sociedad inmoral*, era mostrar contra una ética de carácter netamente individualista, “que los problemas de la

relaciona con un nuevo acontecer, un nuevo posibilitar y una nueva humanidad en Cristo. Su fundamento nos es la ley, sino el evangelio de fe en Cristo que posibilita una nueva creación humana libre, que se fundamenta en el amor y la esperanza como valores esenciales del reino de Dios. En sus palabras:

Amar es ingresar a las relaciones y exigencias éticas de la cultura en la que nos hallamos con la libre determinación del hombre nuevo en Cristo y repensar y revivir estas relaciones y exigencias en la forma nueva que corresponde a ese hombre. La constante reconsideración de la vida de Jesucristo, de su enseñanza, de la ley dada por Dios a Israel, de las instrucciones del Nuevo Testamento nos permiten mantener presente el carácter concreto del mandamiento del amor que es, a la vez, el contenido ético de la nueva vida en Cristo.⁵⁰

En este sentido el acto divino desemboca en una nueva humanidad, una narrativa del ser humano que no proviene de nosotros, más que del anuncio que se hace del mismo Jesús. “En este acto de Dios, sin embargo, participa y es transformada toda la realidad, no como mero objeto, sino al ser activamente incorporada en una nueva relación, en una situación nueva,” argumenta Don José.⁵¹ El modo para corresponder a ese acto de Dios como sujetos activos de la historia es a través de la obra del Espíritu, o la figura de la conversión, como prefiere Míguez Bonino, la cual no representa simple y llanamente un mero cambio interior, sino una re-orientación total, una nueva vida, una nueva humanidad; es discernir espiritualmente el hoy y el ahora en la realidad histórica para actuar con voz profética de anuncio del mensaje del evangelio y la denuncia de la opresión del pobre. Afirma Míguez Bonino que “La vida, la enfermedad, el sexo, la riqueza, el trabajo, la vocación, la familia, todo es abarcado y reubicado en esta nueva esfera, no sólo subjetivamente –porque lo pienso y lo siento de una forma nueva- sino también objetivamente”.⁵² El sujeto es transformado, es reubicado en su totalidad por la obra del Espíritu en medio de un mundo fragmentado y desintegrado, es decir, en medio de los desafíos de la vida cotidiana.

El discernimiento es entonces tratado por este teólogo como un ejercicio colectivizado, no en contraposición con el ámbito individual de la vida, sino en reconocimiento de las tensiones que se experimentan en la vida comunitaria. Es en medio de este escenario dónde queda disponible esta actividad enteramente racional y al mismo tiempo movida por la espiritualidad desde la cual el seguidor de Jesús asume sus posturas éticas y teológicas *encarnadas* frente a sí mismo y ante el mundo. Esta visión de nueva humanidad, nueva comunidad, sin embargo, que suele traducirse en iglesia al final de su reflexión no es del todo utópica, pues al finalizar remarca la propia “carnalidad” de las tradiciones eclesiales frente a los discernimientos que algunos formulan frente a asuntos éticos de gran importancia.

sociedad no se resuelven simplemente por la suma de la moralidad de los individuos, o de los dirigentes o de los gobernantes” (15).

⁵⁰ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 71.

⁵¹ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 47.

⁵² Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 47.

En esta “edición” del acto moral es útil la ética del apóstol Pablo, el cual narra el acto divino de la salvación en clave relacional con la historia, la revelación y el futuro de la humanidad. Pero para efectos de claridad hay que dividirlo en momentos esta reflexión. Un primer momento comienza con la noción de ley y alianza, que se inaugura justo después del éxodo de Egipto.⁵³ El Dios que se revela como Señor –Soy el Que Soy– es el mismo que salva y dirige a su pueblo hacia su liberación. Dios oye “el clamor de su pueblo”, y “desciende” para liberarlos de la mano egipcia de opresión. Es una historia de liberación de esclavitud que se concretiza con la creación de un estado tribal que es orientado a configurarse sobre la base de una “idea” del bien que les fue transmitida *heterónomamente*. Es en ese sentido que se construye, en medio del conflicto, la noción de libertad. Es así que para cuando el Dador de la Alianza se encarna, se hace historia, y vive entre los suyos, es que comienza el momento *teónomo* del testimonio del bien. O sea, ya se vive en carne humana el bien común idealizado. Queda enmarcado dentro de lo posible y lo esperado el acto divino hacia sí mismo, pero en carne humana. Y es entonces, a su regreso, que el ser humano comprende que el Dador de la Alianza es un *totalmente otro* al que hay que tener como interlocutor e inspirador del bien. De modo que entra ahora, o mejor entramos nosotros, a configurar desde nuestra libertad el acto moral-ético en referencia al testimonio proclamado y empoderado: la narrativa constituyente para una formulación del acto ético *autónomo* que busca, ya desde una experiencia vital, el bien y la felicidad, la salvación no en la “vida eterna”, sino en la tierra, en el aquí y el ahora, en donde se vive lo cotidiano.

Por consiguiente, esta tradición profética de Dios en Jesús, resaltada por el apóstol Pablo y enmarcada en la teología bíblica del pacto –ley y alianza– no puede sólo reducirse a una tipología sacerdotal, sino que como la plantea este autor argentino la tradición profética demanda una responsabilidad ética-social: “*la redención como liberación de la esclavitud a los poderes opresivos de la historia* –y no sólo de las culpas personales o colectivas– y para *un pacto que reclama la práctica de la justicia, la misericordia y la fidelidad*”.⁵⁴ Y no es que se rechace la tradición sacerdotal o se sustituya por una profética, sino de “afirmar claramente la unidad de ambas interpretaciones”.⁵⁵ Así, La manifestación *teónoma* del Dios que libera que se concretiza en un pueblo liberado configurado sobre una base moral que les es transmitida *heterónomamente* demanda una responsabilidad, un acto ético-social *autónomo*: “Amar a Dios y al prójimo como a sí mismo” –perdón y liberación de la culpa sumado a la demanda profética del acto social moral como pacto de justicia y *shalom* de Dios.⁵⁶

⁵³ Míguez Bonino interpretando al apóstol Pablo enfatiza que “vivir en la carne” se refiere a una vida gobernada por una voluntad propia, dominante, que se distancia de Dios y del prójimo, y de su entorno social. En este sentido la ley en Jesús, a diferencia de la tradición judía, es “La forma de ser de Cristo” que invita al ser humano a despojarse a sí mismo y hacerse pobre (Fil 2; 1 Cor. 8). Es un camino en solidaridad y en comunidad, no un acto de disciplina ascética sino un acto de amor. Para quien vive de esta manera, “no hay ley” que pueda superar este acto libre de amor, que no depende de una instancia intermedia que le gobierne o le diga qué hacer. Véase Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 32-34.

⁵⁴ Míguez Bonino, *Rostros*, 119-120, cursiva en el original.

⁵⁵ Míguez Bonino, *Rostros*, 120.

⁵⁶ Para Míguez Bonino, una ética política no puede obviar las preguntas por los oprimidos y los opresores, pues ambos son personas humanas, sujetos humanos, rostros reales que experimentan sufrimiento y ansiedad. Por lo tanto, estas preguntas son centrales en la vida política real que a su vez es compatible con el proyecto de liberación. Véase Míguez Bonino, *Christian Political Ethics*, 111.

Es así que para este autor el primer momento del acto moral comienza con Dios en su experiencia trinitaria, y a partir de allí entonces se convierte en el criterio teológico para constituir la posibilidad de un acto moral en el ser humano. Este acto moral, casi que en la misma línea de Aristóteles, está condicionado por la experiencia antropológica. Para Aristóteles esta limitación acontece en la tensión irresoluble entre lo racional y lo irracional, mientras que para Míguez Bonino la limitación depende de la localización del pecado, por una parte, y de la renovación humana por otro. Veamos su visión antropológica de la *ley* con un poco más de claridad:

El yo se constituye aparte del uno y del otro, en aislamiento; el ser se repliega sobre sí mismo, se encierra en su propio mundo, busca su propia satisfacción y aislada, una felicidad, una seguridad, una plenitud que no dependen en modo alguno de Dios ni del prójimo. Las únicas relaciones que admitirá serán aquellas en las que no se vea amenazado en su total autonomía, es decir aquellas en las que mantenga un total control. Procurará, por lo tanto, hacer del prójimo y de Dios objetos subordinados a su voluntad autónoma. Librada a sí misma, si se le da rienda suelta, esta existencia “en la carne” concluirá en un aislamiento total del hombre, en el egoísmo (yo-ísmo) absoluto. Y puesto que nos hallamos en medio de otros hombres, con sus propias demandas y voluntades, tal existencia desencadenará una guerra total, la desenfrenada voluntad de dominación. Este es el suicidio de la humanidad – literalmente el camino hacia la muerte total del hombre. Dios por lo tanto, ha *interpuesto* la ley... La necesidad y urgencia de *retornar* de una existencia falsa, enajenada, sometida a demandas exteriores y artificiales y de *reencontrarnos* con nuestro propio ser... la necesidad de quebrar nuestro aislamiento y hallar una comunicación espontánea y sin barreras ni inhibiciones con los demás, se dejan ver fácilmente en algunos de los movimientos más significativos de nuestros días.⁵⁷

Míguez Bonino comprende la vigencia de la ley en tanto existe una vida “en la carne”, falsa, incomunicada, encerrada en sí misma. Del mismo modo, esta “carne” es relacionada en esta obra con “el mundo” como ámbito de existencia de la carnalidad en la literatura paulina. O sea, la caracterización del lugar donde habita estructuralmente la mentira, el engaño, las tinieblas, la enemistad y la injusticia es relacionado aquí por el autor con la “carne” y con otras expresiones comunes en Pablo, como “este siglo”. Esto sin embargo no puede ser entendido como que si Pablo o Jesús no reconocieran la ley como un don de Dios. Al contrario, era precisamente a raíz de esta consideración con la

⁵⁷ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 34-35. Para este autor la relación entre el individuo, su comunidad y el mundo es inseparable de toda “acción humana”. De allí que la posición cristiana frente a la injusticia y el escaso no son solo resultado de ambiciones o corrupciones personales, sino que también tienen un nivel estructural e institucional. Véase Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 94-97.

que iniciaban una descripción antropológica de la existencia: al señalar la vigencia de la ley, al mismo tiempo señalaban la insuficiencia humana para poder escapar de la maldad misma. Afirmar la ley, en cualquier caso, consistía en afirmar la condición caída y no redimida del ser. Es a partir de la superación de esta dialéctica que viene la propuesta de Jesús y Pablo.

Los mandamientos son comentados por este pensador, esta vez no desde sus contenidos estrictamente teológicos, sino éticos. Por ejemplo, al referirse al *no matarás, no robarás, no adulterarás y no jurarás en vano* explicita las relaciones sociales que subyacen en estas declaraciones, así como sus correlatos. En los tres casos cada mandamiento busca preservar el ser en relación con lo que siente, lo que cree tener y lo que desea, pues en cada caso el mandamiento devela, y no esconde, la constante tensión humana en desbordar los órdenes de sus sentimientos, posesiones y creencias.

En este sentido, para Pablo, la ley está referida a ese estadio de la niñez; sin embargo, en la madurez, Pablo visualiza otra lógica diferente a la del mandamiento divino expresado en letras. Míguez Bonino prefiere llamarlo *la provisionalidad de la ley*. Incluso, este teólogo lee en Pablo que cuando la ley logra eternizarse en las relaciones humanas, tiene lugar la maldición. Es decir que para Míguez Bonino esta dicotomía es resoluble en la teología ya que el pecado va más allá de las limitaciones antropológicas del acto moral, está localizada precisamente en las posibilidades dispuestas por Dios: la libertad para errar y acertar y la posibilidad de ser felices.⁵⁸ Dos aparentes contradicciones que pueden ser entendidas como la cara de una misma moneda. Por un lado el pecado como una expresión consecuente de la libertad humana, y también de la divina. Una realidad que da cuenta de los intentos humanos por desligarse de esa vida comunitaria que propone el acto moral de Dios; por tanto todo aquello que procure escindir la existencia humana de la divina se constituirá inminente en un acto inmoral. Para entender la ética desde la voz del hombre de Nazareth hay que subrayar, plantea Míguez Bonino, que en Jesús se “extiende y amplía las demandas de la ley, reinterpretándolas para subrayar y radicalizar su intención fundamental”.⁵⁹

Esto debe entenderse como la apuesta de vivir idolatrando lo creado antes que al creador. Adorando el poder que se ejerce sobre lo que no creamos nosotros, sino que participamos como creadores, usurpando así el lugar de la comunidad divina, e imponiendo una especie de dictadura del yo. Es sobre esta realidad humana que la divinidad dispone la experiencia del amor como vínculo absoluto para el regreso a la experiencia de comunidad, es decir, el acto de amar como único acto moral posible. De allí la cuidadosa elección del título: *Ama y haz lo que quieras*, máxima agustiniana fundadora de la ética cristiana. Ahí viene la pregunta por el amor. ¿Qué es? ¿Cómo se discierne? ¿Cuáles son sus rupturas, continuidades en la historia?, o como se lo pregunta el propio teólogo argentino:

⁵⁸ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 60.

⁵⁹ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 67.

¿Por qué hacer esto y no aquello? ¿Qué es lo bueno? ¿Cómo reconocerlo? ¿Cómo decidir y cómo juzgar los actos nuestros y los de los demás? ¿Qué es lo más importante, la intención que me mueve o el resultado de mi acción? ¿Debo obedecer los impulsos del corazón o el cálculo de la razón? ¿Existen principios morales absolutos a los que debo someterme o todas las decisiones son circunstanciales? ¿Debo aceptar una autoridad moral a la que obedecer o determinar independientemente mis actos? ¿Es legítimo buscar la felicidad? ¿Y en tal caso, qué tipo de felicidad – individual, colectiva, espiritual, material, presente, futura?⁶⁰

Si el acto moral lo comienza la comunidad divina en su coexistencia, también es expresado por esta misma comunidad como amor infinito a su nuevo integrante: el ser humano. El amor en clave plural tiene otro sabor: es una clara apuesta ética para impulsar un actuar moral desde el paradigma incluyente. No obstante sigue siendo ambigua esta representación. El amor es expresado por la comunidad bajo la identificación explícita con el que sufre. De allí que el acto ético ahora esté enmarcado no sólo desde quién lo actúa, sino sobre quién pretende hacerlo: en este caso, los que sufren, los marginados y oprimidos. Esto es claro para Míguez Bonino, quien es notoriamente influenciado por el pensamiento agustiniano. Para Agustín “el amor es la raíz que produce una buena acción.”⁶¹ El acto moral centrado en el amor, no ensimismado y egoísta, se hace visible en verbos concretos: “honrar, respetar, pagar, hacer justicia, proteger, restituir, libertar, trabajar y descansar...un amor que pretendiera desvincularse de estas acciones no sería el que la Biblia enseña”, afirma este pastor metodista.⁶² Ese amor es la motivación que nos impulsa a realizar nuestras acciones y a la vez nos da la posibilidad del discernimiento espiritual para realizar esas acciones de una manera concreta. Por lo tanto, igual que Agustín, Míguez Bonino fundamenta su perspectiva ética en la voluntad moral. Una voluntad enmarcada por el amor hacia uno mismo y los bienes materiales es decadente, mientras que una buena voluntad dirigida por el amor hacia Dios es bienestar.⁶³

También es importante comprender que este pensador argentino traduce la expresión paulina de “fe que obra por el *amor*” por un “amor eficaz”, para evitar un concepto de eficacia pragmático y a-ético o una noción subjetivista del amor. Es un amor que no puede ser solamente intersubjetivo o personal sino que ese amor de “ama y haz lo que quieras” está indisolublemente conectado con la justicia y la esperanza de la dimensión escatológica y cósmica del reino de Dios en Jesús. De esta manera la experiencia trinitaria de Dios no se desliga del amor hacia el otro, del amor que se condona y se entrega no sólo verbalmente sino también con *acciones eficaces*.⁶⁴

⁶⁰ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 11.

⁶¹ Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 125.

⁶² Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 65.

⁶³ Véase, Philip Wogaman, Philip, *Christian Ethics: A Historical Introduction* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1993), 53.

⁶⁴ Míguez Bonino, *La fe en busca*, 140.

Es entonces que se va formulando el planteo ético en la teología de Míguez Bonino: el acto ético tiene como agente principal la comunidad trinitaria *hacia* el ser que sufre⁶⁵. Ahora bien, ese sufrimiento está enmarcado en la categoría de *sacrificio*, es decir, ya se presupone la agencia de un contrario a la comunidad trinitaria, el mal, quien hace posible la emergencia del acto moral, es la vivificación de la cosa, el monstruo que se alimenta del sufrimiento, la irracionalidad, la humillación, del despojo de la libertad. O sea, hace posible la emergencia del acto moral, pero a su vez la niega. De esta manera, se define el sufrimiento o la muerte, mejor, en el pensamiento de este autor latinoamericano.

Hasta aquí, el acto moral en Míguez sigue siendo desde la divinidad hacia la humanidad y en resistencia con el mundo⁶⁶. Este mundo regido por la ausencia de comunidad trinitaria, de vida, de felicidad, dirigido por lo antagónico, subvierte los órdenes y valores para así impedir el último momento del acto ético: *la transformación del mundo*.⁶⁷ Si el primer momento es la *convivencia trinitaria*, el segundo la *experiencia del amor* en contingencia con *la transformación del mundo* en un lugar de convivencia.

Conclusión

En síntesis, José Míguez Bonino desarrolló su perspectiva teológica de talante ético en medio de una serie de acontecimientos históricos determinantes para su propia vida y para el pueblo latinoamericano. Sus escritos dejan una muestra clara y un testimonio vigente de que siempre estuvo interesado por las problemáticas sociales y políticas de su tiempo. Con un marcado interés por el surgimiento de una conciencia social entre los que se profesan ser cristianos y cristianas, halló elementos políticos, sociales y teológicos claves en el marxismo y la teología de la liberación. El texto analizado *Ama y haz lo que quieras* da testimonio del arraigo bíblico de Don José, su pasión pastoral, su fiel seguimiento de Jesús, su énfasis trinitario, su perspectiva ética y su compromiso con las gentes más pobres de este continente latino. Hemos analizado cómo Míguez sitúa al ser humano en comunidad, en una relación teológica de carácter trinitaria. La comunidad divina trinitaria abre paso a la relación divino-humana en sentido comunitario: ser-en-comunidad mediante el acto de la revelación. Entonces, la comunidad de creyentes es el escenario de propulsión para que los actos de Dios acontezcan en la historia humana. Nos preguntamos, entonces, ¿Qué legado nos deja

⁶⁵ El significado de la acción ética, por un lado es significado desde su pulsión de esperanza (Bloch) ya que la constante presencia de este mundo por venir genera en el creyente una inconformidad que lo conduce a realizar transformaciones en vista de ese mundo en justicia que ya conoce por experiencia propia, pero que ha acontecido de manera incompleta.

⁶⁶ Cabe resaltar el programa ético que procura mantener Míguez Bonino en su obra *Ama y haz lo que quieras*, a lo largo de su argumentación sobre la *ética responsable* para: (1) la profundización del testimonio bíblico respecto del problema o aspecto particular de que se trate; (2) la consideración de la comunidad cristiana –la Iglesia- pasada y presente (aquí resalta la obra de J. Moltmann); (3) el análisis de la problemática actual en el asunto correspondiente; y (4) la elección entre las opciones posibles.

⁶⁷ Vale la pena preguntarse si lo que procura Míguez Bonino aquí se acerca a la noción de acto estructural en psicoanálisis, -o el pasaje del acto en Lacan- “la acción del amor, entendida en términos del Reino lleva necesariamente, y hoy más que nunca, a actuar en el ámbito de las estructuras e instituciones de la sociedad.” Véase Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, 98.

para la posteridad? José Míguez Bonino nos deja el legado de una teología hecha vida, una teología elaborada no desde el escritorio sino desde la vida cotidiana de nuestros pueblos.

Ethos político y deconstrucción posfundacional de la economía trinitaria: Teología pública en José Míguez Bonino¹

Nicolás Panotto²

Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP)

Abstract

Este trabajo pretende indagar sobre la dimensión política de la teología de José Míguez Bonino. Como uno de los referentes protestantes de la teología de la liberación en América Latina, el trabajo de Bonino representa una profundización de este paradigma teológico, pero desde un anclaje singular, que resignifica críticamente varios de sus presupuestos epistémicos y metodológicos. Analizaremos dicha singularidad desde lo que denominamos como una “teología de lo público” de Bonino, a partir de su desarrollo sobre diversas temáticas dentro del campo político y la identificación de una epistemología teológica crítica que amplía la dimensión política del método en las teologías latinoamericanas

• ESTE ARTÍCULO ESTA SOLAMENTE DISPONIBLE EN ESPAÑOL •

Repetiré algo que muchos y muchas ya han dicho –y que seguramente también lo hacen en esta obra– el itinerario de José Míguez Bonino asombra en su profundidad, sensibilidad, interdisciplinariedad y originalidad. Este teólogo refleja en cada uno de sus escritos un manejo envidiable de fuentes y teorías de todo tipo, combinadas de maneras insospechadas. Pero he aquí un detalle que puede parecer de Perogrullo, pero no lo es: la teología es la médula, el principio y el fin de su trabajo. Con esto quiero decir que

¹ Una versión de este ensayo se publicó en Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina* (Buenos Aires: Miño&Davila 2016), 101-123.

² Director general del *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública* (GEMRIP) y Coordinador del Área de Estudios en Religión, Política y Espacio Público. Director de la revista *Religión e Incidencia Pública*. Nicolás Panotto es Licenciado en Teología (IU ISEDET); Doctorando en Ciencias Sociales y Maestrando en Antropología Social y Política (FLACSO Argentina). Panotto es además, Coordinador de Servicios Pedagógicos y Teológicos (SPT); Miembro de la Junta Directiva de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y de la Mesa de Diversidad Religiosa y Creencias del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), Argentina.

Míguez Bonino, más allá de abordar una diversidad de disciplinas, privilegiará la teología como su hilo conductor, a diferencia de muchos de sus colegas, cuyos trabajos, por momentos, cuestan ubicar en algún campo tras su nivel confuso de hibridez. Por todo esto, cualquier intento de analizar algún elemento particular de su pensamiento, tendrá que trazarse inevitablemente en el entrecruce de los más variados vericuetos teóricos.

En este caso, nos detendremos a reflexionar sobre lo que identificamos como *teología pública* (TP) en José Míguez Bonino. Por un lado, esta nominación remite a una corriente originada a mediados de los 1970s en Estados Unidos, de la mano de Reinhold Niebuhr, Martin Marty y Max L. Stackhouse.³ Una de las primeras referencias es un artículo de Marty en 1974 donde desarrolló la “teología pública” en Reinhold Niebuhr. Su trasfondo responde a una crítica hacia el fundamentalismo evangélico norteamericano y la visión privatista de la vida religiosa norteamericana. Como lo sintetiza Stackhouse, “La teología pública une filosofía y ciencia, ética y análisis de la vida social, para encontrar qué tipo de fe mejora la vida [...]”⁴.

Dicha propuesta surgió en medio de las discusiones entre las teologías políticas europeas y las teologías latinoamericanas. Particularmente, la teología pública es una rama que extiende el debate teológico a un campo más amplio con la ayuda de la teoría política, trabajando elementos en torno a la ética social, la democracia, el Estado, entre otros, vinculados al fenómeno religioso. Aunque la influencia de la teología de la liberación es innegable (más aun, varios reconocen esta última como una teología pública),⁵ esta corriente profundiza el análisis tanto temático (considerando que las perspectivas teológicas latinoamericanas no abordan en profundidad los elementos antes mencionados) como epistemológico (las teologías públicas proponen un diálogo con un mayor abanico de marcos teóricos).⁶

³ Para una síntesis histórica de la teología pública, ver Nico Koopman, “Some comments on public theology today”, *Journal of Theology for Southern Africa* 117 (noviembre de 2003): 3–19, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=shib&db=lsdar&AN=ATLA0001400382&site=ehost-live&custid=s3218615>.

⁴ Max L Stackhouse, “Public Theology and Ethical Judgment”, *Theology Today* 54, núm. 2 (julio de 1997): 168, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&AuthType=shib&db=lsdar&AN=ATLA0001005484&site=ehost-live&custid=s3218615>. (Traducción mía) Vale mencionar que el libro homenaje a Míguez Bonino en sus 80 años contiene un artículo de este autor: Max L Stackhouse, “Civil Society, the State, and Religion in Contemporary United States”, en *El silbo ecuménico del Espíritu: homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*, ed. Guillermo C. Hansen y José Míguez Bonino, 1. edición (Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2004), 291–306.

⁵ Mario Aguilar, “Public Theology from the Periphery: Victims and Theologians”, *International Journal of Public Theology* 1, núm. 3 (2007): 321–37, <https://doi.org/10.1163/156973207X231653>. Ver también Rudolf von Sinner, “Brazil: From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology”, *International Journal of Public Theology* 1, núm. 3 (2007): 338–63, <https://doi.org/10.1163/156973207X231662>.

⁶ Otras obras a tener en cuenta: Max L. Stackhouse, *Public theology and political economy: Christian stewardship in modern society* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1987); Benjamin Valentin, *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity, and Difference* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002); Max L. Stackhouse, Deirdre King Hainsworth, y Scott Paeth, eds., *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans,

En este trabajo no pretendemos hacer una relectura de la figura de Míguez Bonino desde esta corriente teológica específica sino, más bien, inspirarnos de su propuesta general, que implica un abordaje más amplio de *lo político* y *lo público* desde una perspectiva teológica. Además, preferimos utilizar dicha categorización para diferenciarnos de la teología política o la teología de la liberación como marcos específicos (más allá de que estas corrientes son parte del itinerario de Míguez Bonino, especialmente la segunda, de la cual es uno de sus principales representantes) y, como ya mencionamos, para inscribirnos en una serie de indagaciones vinculadas a una perspectiva analítica más abarcativa de lo político, del análisis del espacio social y de la militancia, como veremos a lo largo del estudio.

Para comenzar, necesitamos aclarar algunos conceptos. Primero: ¿qué es *lo público*? Muchas veces se comprende como el ámbito correspondiente al Estado-nación o a la institucionalidad política. Aunque estos elementos forman parte de él, aquí lo definiremos como *el espacio socio-cultural-político-económico en donde una pluralidad de sujetos interaccionan en un constructivo disenso para lograr consensos parciales y transitorios sobre lo que se comprende y practica como “común”*. ¿Qué implica esta definición? En primer lugar, que lo público no está restringido al lugar de ciertas instituciones sociales –sea el Estado o los partidos políticos– sino a la interacción entre una heterogeneidad de sujetos (individuales, grupales y colectivos) que habitan un espacio con ciertas fronteras socio-culturales medianamente definidas. Segundo, la mención de la interacción implica que lo público no representa una esencia dada no homogénea (como podría afirmar el neo-darwinismo social, corrientes funcional-estructuralistas, perspectivas fundacionalistas o ciertas teorías neoliberales, que naturalizan –por ejemplo– el mercado como un ente que de forma subrepticia condiciona todas las relaciones socio-económicas, culturales y políticas) sino que remite a una delimitación que es redefinida constantemente desde las prácticas siempre cambiantes de los sujetos en cuestión.

Más aún, *lo político* representa esta misma dinámica de constante resignificación del espacio social. Aquí es útil la distinción que propone Chantal Mouffe⁷ entre *lo político* como aquella condición resignificante que vive todo espacio social, y *la política* como la construcción de formas institucionales que historizan de forma pasajera esas búsquedas, según las demandas y características de cierto momento histórico y marco social. En este sentido, *la política* (o sea, las instituciones) no son absolutas en sí mismas, sino que están atravesadas y condicionadas por *lo político*, en tanto construcción constante de lo identitario.

2010). En América Latina: Ronaldo Cavalcante, ed., *Teologia publica: em debate. editor*, TP 1 (Sao Leopoldo, Brazil: Editora Sinodal/Faculdades EST, 2011); Eneida Jacobsen, ed., *Teologia publica: desafios sociais e culturais. editor*, TP 2 (Sao Leopoldo, Brazil: Editora Sinodal/Faculdades EST, 2012); Rudolf von Sinner, *The churches and democracy in Brazil: towards a public theology focused on citizenship* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012).

⁷ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, trad. Soledad Laclau, Primera edición, Sección de obras de sociología (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 15–40.

Tercero, y en conexión con el punto anterior, esta interacción no se da de manera mecánica sino en forma *conflictiva*, comprendiendo esta idea no en forma negativa sino en la “positividad” del hecho de que toda instancia social es siempre plural, y por ello todo consenso no puede imponerse, sino que se va construyendo permanentemente entre los diversos actores que constituyen dicho vínculo. Como propone Jacques Rancière,⁸ la dinámica política siempre requiere inscribirse en un marco de *desacuerdo* inherente entre las partes, para que ella se mantenga en un movimiento de cuestionamiento y renegociación constantes. En otros términos, sin conflicto y sin desacuerdo no hay política.

Por último, lo público no sólo está compuesto por una pluralidad de sujetos en interacción, sino también por prácticas institucionales que son transitorias a la funcionalidad de las demandas de cada contexto específico. En este sentido, ningún proyecto político, ideología o forma de gobierno puede enarbolarse de forma absoluta; toda institucionalidad ha de ser siempre transitoria, en la medida que atienda a la demanda de los sujetos sociales.

Esta escueta definición de lo público presenta diversas preguntas, tanto a la filosofía como a la teología. ¿Cómo se entiende la noción de lo plural en la práctica política? ¿De qué manera encauza la comprensión de lo democrático? ¿Cómo se define el lugar de las diversas instituciones políticas? ¿Desde dónde se las cuestiona para que mantengan procesos de significación sin anquilosarse en lugares absolutos? ¿Quiénes son los sujetos de este espacio? ¿Qué lugar tiene el pueblo? Más aún, ¿cómo responder teológicamente a estos escenarios? ¿Cómo definir lo plural desde la persona divina? ¿Qué lugar tiene el/la creyente y la comunidad de fe en este contexto?

Creemos que José Míguez Bonino ofrece algunas pistas que nos ayudan a responder estas preguntas. En este sentido, las búsquedas de este escrito no pretenden centrarse sólo en lo elaborado por este teólogo sino también, desde allí, abrir puentes con nuestra situaciones actuales –en lo referido al papel público de la iglesia, la relación entre la religión y la política, a una lectura teológica de las dinámicas democráticas vigentes y el surgimiento de nuevos agentes e identidades políticas, entre muchos otros aspectos que podríamos mencionar, en diálogo con diversas teorías y voces contemporáneas. En resumen, buscar una *teología pública* en Míguez Bonino implicará indagar sobre aquellos elementos de su trabajo vinculados con el análisis de las formas en que la fe asume los desafíos presentes en el heterogéneo espacio público y los nuevos escenarios de incidencia política, los cuales se muestran cada vez más diversificados desde una pluralidad de nuevos sujetos sociales emergentes.

Hacia una crítica teológica posfundacional de la historia

La noción de posfundacionalismo representa el punto de partida de muchas de las reflexiones de la filosofía política hoy. Por ejemplo, Oliver Marchart, en un comentario sobre el pensamiento de algunos de los principales pensadores contemporáneos en esta

⁸ Jacques Rancière, *El desacuerdo: Política y filosofía*, Colección Diagonal. LC NAMES (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996).

corriente –tales como Alain Badiou, Ernesto Laclau, Jean-Luc Nancy y Claude Lefort– lo define de la siguiente manera: “Lo que está en juego entonces en el posfundacionalismo político no es la imposibilidad de *cualquier* fundamento, sino la imposibilidad de un fundamento *último*. Y es, precisamente, la ausencia de ese punto arquimediano lo que opera como condición de posibilidad de los siempre graduales, múltiples y relativamente autónomos actos de fundar”.⁹ En otros términos, lo que cuestiona el posfundacionalismo es la esencialización y absolutización de cualquier estatus ontológico que fundamenta discursos, imaginarios, narrativas y prácticas, evidenciando la pluralidad y contingencia inherentes a cualquier segmentación discursiva, identitaria o socio-política.

En esta dirección, es interesante notar que en dos de sus obras más importantes sobre la temática que nos ocupa, Bonino encabeza su propuesta desde una crítica a lo que denomina pensamiento fundacional o metafísico que sustentan ciertos andamiajes teológicos. Por ejemplo, en *La fe en busca de eficacia*, la sección correspondiente a sus conclusiones propositivas comienza con un capítulo titulado “Hermenéutica, verdad y praxis” en donde cuestiona la determinación de la definición de “verdad” a enunciados abstractos, y a la deducción como camino para llegar a ella. En *Christians and Marxists* profundiza este abordaje, debatiendo la correspondencia entre formulaciones e ideas universales con el concepto de verdad, a lo que secunda la acción como una consecuencia. De aquí, Míguez Bonino planteará el problema que se origina cuando la teología y la definición de su objeto –el estudio de lo divino– parten de un conjunto de presupuestos abstractos y absolutos.

Por su parte, Míguez Bonino afirmará que la revelación y conocimiento de Dios no se depositan en proposiciones que se presentan absolutas y abstractas, tanto sobre su persona como sobre el propio conocimiento de lo divino por parte del ser humano. Esta *deconstrucción* de la comprensión del *ontos* divino trae consecuencias sobre la definición de su economía (intervención en la historia) y, por ende, de la misma historia y la manera en que el pueblo de Dios transita en ella.¹⁰

En el texto bíblico –afirmará Míguez Bonino–, el conocimiento de Dios parte de relaciones inter-humanas. Por ello, ética y doctrina siempre van juntas.¹¹ En línea con la teología de la liberación y la tradición marxista, se recupera la noción de *praxis*. Es en el actuar histórico de lo divino, impreso en la práctica de la fe comprometida con los males de la sociedad, donde Dios se da a conocer. Esto mismo lo podemos ver en los profetas,

⁹ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. Marta Delfina Álvarez (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 204.

¹⁰ Definimos deconstrucción como el ejercicio de decodificación de aquellas prácticas y discursos que se presentan como dadas, para demostrar lo indecible y multifacético inherente a su misma condición ontológica. Ello tira por tierra la supuesta homogeneidad, unicidad y sutura que presenta un discurso o una cosmovisión, llevando al mismo nivel de contingencia la práctica (política) que refleja y promueve. En resumen, tiene que ver con destajar el estatus de verdad que posee cualquier tipo de segmentación social, discursiva, simbólica, hegemónica, política o institucional. Ver Chantal Mouffe, ed., *Desconstrucción y pragmatismo*, Espacios del Saber (Buenos Aires: Paidós, 2005).

¹¹ José Míguez Bonino, “El evangelio de reconciliación”, en *Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización, Quito, 24 de Agosto a 4 de Septiembre de 1992* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993), 103.

para quienes el hacer justicia significa conocer a Dios. En la dialéctica de la praxis, práctica y teoría van de la mano. No se pueden separar una de otra, ni afirmar que la primera es sólo “consecuencia” de la última. De aquí, entonces, la imposibilidad de encontrar una definición única y homogénea de Dios *previa* a la práctica histórica de la fe; ella, más bien, *se va haciendo* en su peregrinar. Por ello, obediencia (praxis) y definición/conocimiento de Dios son, para Míguez Bonino, una misma cosa. Lo explica de esta manera: “Obediencia no es una *consecuencia* de nuestro conocimiento de Dios, como si ésta última fuera una pre-condición: la obediencia está incluida en nuestro conocimiento de Dios. O, para decirlo más francamente: la obediencia *es* nuestro conocimiento de Dios”.¹²

Podríamos decir que este abordaje representa una *relectura en clave hermenéutica del ontos divino* (o sea, orientada hacia una definición del “ser” y no sólo del “hacer”) del conocido estamento de Gustavo Gutiérrez “la teología como reflexión crítica de la praxis”.¹³ Aunque el abordaje del pensador argentino posee una vinculación con dicha corriente, su propuesta va más lejos, definiendo la historia de esa praxis no sólo como un escenario de la acción divina –reducida a ciertas instancias prefijadas (como a veces se entiende la idea de reino de Dios entre los liberacionistas) – sino como *locus* en cuyas dinámicas, particularidades, complejidades y heterogeneidades inherentes, Dios se manifiesta. De aquí, “...la palabra Dios no consiste en una comunicación conceptual sino en un evento creativo, en un pronunciamiento que se historiza y crea historia. Su verdad no reside en su correspondencia con una idea sino en su eficacia para llevar a cabo la promesa de Dios o para cumplir su juicio”.¹⁴ Decimos que este abordaje es posfundacional (y hasta cierto punto posmetafísico, aunque el uso de ese término requeriría de una mejor explicación),¹⁵ porque según Míguez Bonino la definición de Dios no deviene de una esencia suprahistórica que simplemente se contempla o provoca acciones o imágenes, sino que se construye, inevitablemente, desde las complejas dinámicas contingentes de las experiencias históricas. Al reconocer que conocemos y definimos lo divino desde allí, se advierte sobre lo relativo inherente a cualquier definición o imagen de Dios, como también sobre el peligro de absolutizar prácticas, moralinas o ideologías en pos de esa imagen, que en lo más profundo no es nada más que una construcción discursiva que responde a un contexto determinado.¹⁶ De aquí la

¹² José. Míguez Bonino, *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1976), 40. Este abordaje, en alguna medida, se diferencia de la propuesta clásica de la teología de la liberación, donde la praxis es comprendida como un elemento “pre-teológico”. Para Míguez Bonino, por el contrario, la teología se construye *en* (no *desde*) la dialéctica inherente de la praxis entre la teoría y la práctica. Cfr. Clodovis Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones*, Verdad e imagen 61 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980).

¹³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos*, 6a edición, revisada y corregida, CEP-3-1971 (Lima, Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1988), 72 ss.

¹⁴ José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Agora (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1977), 114–15.

¹⁵ Ver Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla, Paidós Biblioteca del Presente, 25 (Barcelona: Paidós, 2003).

¹⁶ En otro estudio, denomino esta dinámica *tercerización teológica*, como aquella forma de legitimar teológicamente una práctica de poder. Ver Nicolás Panotto, “Alteridad, paradoja y utopía: Deconstrucción del poder desde la imaginación teológica”, en *¿El poder del amor o el amor al poder? Luces y sombras*

constante crítica de este pensador a la teología natural, la cual posee una fuerte presencia en la iglesia católica y, en cierta medida, en algunos grupos evangélicos.

Es por ello que encontramos en este teólogo, desde sus primeras obras hasta las más recientes, un minucioso trabajo en torno a lo que entiende como las *paradojas* presentes en el texto bíblico, reflejadas en las distinciones entre Yahvé y el Templo (Jeremías), Jesús y el sabático (Evangelios), la gracia y la ley (Pablo).¹⁷ Tanto el Templo como el seguimiento irrestricto del sabático y la absolutización de la Ley representan instancias cercenantes de la acción de Dios y de la vivencia de la fe. Por el contrario, la manifestación de Yahvé, la vida de Jesús y la presencia de la Gracia reflejan *la lucha de Dios contra sí mismo, o sea, contra los ídolos que se levantan como resultado de la errónea interpretación de su pueblo sobre su accionar histórico*. Esto no sólo se vincula con las imágenes que surgen de Dios sino también con las prácticas, ideologías e instituciones que, en pos de representar lo divino, terminan absolutizándose a sí mismas, dejando fuera la dinámica intrínseca y constante de la economía divina (o sea, de los movimientos constantes y contingentes de lo divino en la historia). De aquí, Míguez Bonino es contundente al afirmar que nombrar a Dios significa “denunciar y condenar todas las nuevas idolatrías, todas las demandas de las ideologías y sistemas que pretenden ser perfectos y absolutos”.¹⁸

Hay quienes afirmarían que esta propuesta se apoya en una perspectiva inmanentista, tanto de la historia como de lo divino. Lejos de ello, se inscribe en una clara comprensión de lo trinitario, lo que le permite complejizar la idea de interrelación histórica. En este sentido, Míguez Bonino se adelanta a lo que sería el desarrollo de la teología trinitaria, tan en boga a partir de los 1980, sosteniendo lo que denomina la unión paulina entre “la trinidad económica” (lo que Dios hace) con la “inmanente” (lo que Dios es), en la misma dirección de lo que venimos trabajando en torno a la significación ontológica de lo divino en la historia.¹⁹

De aquí su crítica al reduccionismo cristológico tan común en el cristianismo, cuya visión deja de lado el lugar central de lo pneumatológico como instancia movilizadora y transformadora. Apela, más bien, a la necesidad de una teología que permita profundizar no sólo el sentido de la encarnación sino, especialmente, la dinámica histórica que se inscribe en la relationalidad constituyente de lo divino, tanto hacia sí misma como con la historia y la humanidad. Como él Dice:

Solamente una teología completamente trinitaria puede dar significado a tal tipo de perspectiva de la encarnación, porque sólo tal teología puede respetar plenamente tanto la autonomía de la realidad y de la historia (lo que en lenguaje tradicional podríamos llamar “la distinción de las personas” de la Trinidad) y la normatividad dinámica de la Encarnación de

del ejercicio del poder en las iglesias evangélicas, ed. Harold Segura C. (Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2011), 85–110.

¹⁷ Míguez Bonino, *Christians and Marxists*, 65–68.

¹⁸ José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), iii.

¹⁹ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo Latinoamericano* (Buenos Aires: Grand Rapids: Nueva Creacion; W.B. Eerdmans Pub. Co, 1995), 134.

la Palabra en Jesús de Nazaret, una vez y para siempre (“la unidad de la sustancia” para retener la expresión clásica).²⁰

Aquí podemos destacar dos elementos centrales en la teología de este pensador. En primer lugar, la noción de Trinidad conlleva que *el amor es ontológicamente final*.²¹ Por ello, el sentido de poder no deviene en una “potentia absoluta encerrada en sí misma” sino en el “amor compartido” entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. En segundo lugar, y en unión a este último punto, dicho argumento, como ya mencionamos, servirá para contrarrestar la teología natural, que subsume la persona divina y la historia a una serie de leyes preexistentes, así como también para resignificar ciertos elementos de lo político (tal como la noción de poder).

La comprensión trinitaria de la economía divina resalta ciertas características centrales, como la relacionalidad, la entrega solidaria y la noción de proceso o movimiento (interacción). Entender la historia desde la Trinidad, entonces, significa hacerlo desde esas mismas caracterizaciones: ella no es un objeto escencializado por leyes predeterminadas, sino que se rige desde la dinámica constitutiva de las relaciones, en los movimientos constantes que se gestan en las interacciones (entre personas, grupos, instituciones, objetos, ideas, etc.) y en los procesos resultantes entre estos elementos.

Este abordaje posfundacional de la noción de lo divino es central para identificar el pensamiento político de Míguez Bonino, por varios elementos que profundizaremos más adelante. Pero por el momento podríamos resaltar dos aspectos centrales para comprender el resto de los puntos que trabajaremos. En primer lugar, *la correspondencia histórica de la definición de lo divino*. El autor deja claro que existe una vinculación directa entre la nominación de Dios y las contingencias históricas. Pero esta correspondencia implica que ninguna imagen de lo divino puede absolutizarse, justamente porque se inscribe en lo relativo de la historia. Aplicado al campo de lo político, tampoco puede hacerse una relación directa entre *una forma, institución o ideología particulares y lo divino*.

Esto nos lleva al segundo elemento: *la economía trinitaria de lo divino nos invita a pensar la historia como un espacio definido desde los procesos constantes de cambio y resignificación que se imprimen en las interacciones que la componen, y no desde un marco determinado por fronteras y límites naturalizados o metafísicos*. En este sentido, y en sintonía con la teología de la liberación, Míguez Bonino cuestiona la existencia de “dos historias”, una profana/terrenal y otra supranatural/divina. Más aún, este teólogo entiende que desde dicha dinámica, *la historia posee un intrínseco carácter político*, en el sentido de que la revelación divina se da en un pueblo y para todos los pueblos, con quienes asume una “soberanía conflictiva”.²² Volviendo a la definición inicial de lo público, podemos ver que desde esta dinámica teológica inscripta en lo histórico se juega lo político; o sea, no se asume como la encarnación de un programa o

²⁰ José Míguez Bonino, *Militancia política y ética cristiana* (Buenos Aires: La Aurora, 2013), 101.

²¹ Míguez Bonino, *Christians and Marxists*, 105.

²² Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 164.

forma particular, sino como la *apertura de un espacio de redefinición constante del sentido*.

Esto recuerda a lo propuesto por Franz Hinkelammert, quien habla de la necesidad de *abrir un espacio teológico que refleje la imposibilidad de toda opción socio-política concreta*, con la intención de evidenciar tanto la fragilidad del status quo como también la contingencia identitaria de cualquier tipo de resistencia emancipatoria. La presencia divina en la historia dispone un *vacío ontológico* (o sea, una apertura constante del fundamento mismo de lo existente) y abre la espacialidad necesaria para el desarrollo de la libertad. Esto es lo que Hinkelammert denomina *imaginación trascendental*, como aquella condición que permite imaginar y vivir la realidad más allá de cualquier tipo de segmentación e identificación, habilitando la constitución y resignificación constante de nuevas vivencias y prácticas socio-políticas.²³

En resumen, para Míguez Bonino, *la politicidad de la historia deviene de la dinámica que le imprime la propia economía trinitaria de lo divino, la cual provoca su movimiento y resignificación constantes, y también la construcción de diversas maneras de intervenir en ella*. Así como vimos en las palabras de Marchart, esta resignificación del sentido de la historia permite, por un lado, que su significado no sea determinado por una mirada o verdad particular que pretenda ser absoluta, y por otro, la construcción de un espacio plural de acciones e intervenciones concretas.

Teología pública posfundacional

Partiendo de la deconstrucción posfundacional en torno al estatus ontológico de la historia desde la economía trinitaria propuesta por Míguez Bonino, analicemos a continuación algunas de las implicancias socio-políticas concretas de este abordaje. En su libro *Towards a Christian Political Ethics*, este teólogo define la política como “todas las relaciones que hacen a la vida de una sociedad particular”.²⁴ Esta enunciación proviene de lo que él entiende como la “politización” de la modernidad, donde “todas las decisiones llegan a ser políticas”, en relación al lugar de sujeto que asumen el hombre y la mujer (lo que algunos/as denominan el “antropocentrismo ilustrado”). Ello significa, en otros términos, la *omnipresencia de la política*.

Esto le lleva a remarcar una distinción entre sociedad política (Estado) y sociedad civil (vida asociativa de una nación), donde la primera está subsumida a la segunda, lo cual implica que más allá del lugar e institucionalidad intrínsecos al Estado, su rol principal es dinamizar el propio espacio civil. “Esto no significa que el Estado ‘absorba’ a la sociedad civil, sino que provea el espacio y las condiciones de desarrollo y de protagonismo (participación) de la sociedad civil en sus distintas formas –de asociación,

²³ Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* (San José, Costa Rica: DEI, 1994), 227ss. Ver Nicolás Panotto, “Pluralismo, religión y nuevos escenarios públicos en América Latina: hacia una teología de la alteridad sociopolítica”, *Siwo’ Revista de Teología* 6, núm. 5 (2012): 11–38, <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/4963>.

²⁴ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 11. (Traducción mía)

creación y producción social, económica, cultural y religiosa”.²⁵ Esta visión se conecta con lo que vimos anteriormente con respecto a que toda institucionalidad –en tanto forma específica de práctica de lo político– no debe absolutizarse ni representar una frontera infranqueable al movimiento de la historia y su pueblo, en tanto sujeto que redefine contantemente su estatus identitario, y con ello las mediaciones institucionales que circunscriben su acción histórica.

Esto también lo vemos en su definición de democracia, la cual llama la atención por su cercanía con algunas teorías contemporáneas de corte posestructuralista. Míguez Bonino critica la llamada concepción liberal, en cuya práctica (entendida esencialmente desde el ejercicio electoral y la actuación partidaria) se ven representados sólo ciertos grupos sociales –los que aplican a la categoría de “ciudadano/a”, excluyendo las mayorías que no tienen parte. De aquí la necesidad de ver la democracia como *proceso*, o sea, desde una comprensión pluri-dimensional, donde se tienen en cuenta tanto el nivel simbólico-expresivo como el instrumental.²⁶ Más aún, Míguez Bonino habla de la democracia como un *símbolo truncado*, donde la evidencia de las grandes limitaciones que demuestran las mismas democracias liberales, resalta la debilidad de los modelos vigentes en ellas y empuja, finalmente, a la práctica de la misma democracia, desde la necesidad de crear nuevas expresiones y prácticas. De aquí que invita a pensar este sistema político como un “utopismo realista”, que “se rehúsa a aceptar todo límite prefijado, en una actitud que constantemente puja dichas condiciones”.²⁷

Como dijimos, este abordaje encuentra muchos ecos en la filosofía política contemporánea. Por ejemplo, Claude Lefort afirma que la democracia es un *lugar vacío*.²⁸ ¿Qué quiere decir con esto? Que no existe un *fundamento último* para su ejercicio. En la antigüedad, el poder se entendía como un objeto poseído por un gobernante. Pero el concepto de *pueblo soberano* construido en la modernidad, llevó a una comprensión circulante del poder, donde éste está más allá y más acá del pueblo. La misma práctica electoral lo evidencia: el poder se delega. Lo que se debe enfatizar es más bien la dinámica y no los actores específicos: ni los gobernantes ni el pueblo –ambas categorías de por sí heterogéneas– poseen un poder absoluto, sino que éste circula y toma distintos tipos de formas e identidades. Por ello, concluye Lefort, *el poder es vacío*.

Esto invita a la construcción de una *democracia radical*, la cual se entiende no desde un modelo específico a asumir sino como una dimensión fundamental constitutiva de cualquier grupo social, que habilita el desarrollo de todo tipo de particularidades, y con ello la pluralización de prácticas políticas. Como explican Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, la radicalidad de la democracia reside en la

²⁵ José Míguez Bonino, *Poder del evangelio y poder político: La participación de los evangélicos en la vida política en América Latina*, Colección FTL, no. 4 (Buenos Aires: Kairós Ediciones, 1999), 43. Ver también de Sousa Santos, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO, 2006).

²⁶ José Míguez Bonino, “Re-Covering Democracy? The Concept of Democracy in Liberation Theology”, en *A Democratic Vision for South Africa: Political Realism and Christian Responsibility*, ed. Klaus Nürnberger, 1st ed., NIR Reader ; No. 3 (Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991), 208.

²⁷ Míguez Bonino, 211.

²⁸ Claude Lefort, *La Invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 187–93.

imposibilidad de reducir las posiciones de sujeto a un principio positivo y unitario fundante. Por ende, la democracia tiene directa relación con la apertura de un espacio plural. “El pluralismo es *radical* solamente en la medida en que cada uno de los términos de esa pluralidad de identidades encuentra en sí mismo el principio de su propia validez, sin que esta deba ser buscada en un fundamento positivo trascendente – o subyacente– que establecería la jerarquía o el sentido de todos ellos, y que sería la fuente y garantía de su legitimidad”.²⁹

La comprensión de estos tres elementos (Estado, sociedad civil y democracia) refleja la tensión entre los dos polos que denominamos anteriormente como *lo político y la política*, o sea, entre el proceso de construcción identitaria del grupo social y las formas institucionales que la historizan. Esto recuerda a una famosa discusión entre la teología de la liberación y la teología política europea.³⁰ La segunda cuestionaba a la primera el encapsular la praxis política a un solo modelo (el marxismo), atribuyéndole un lugar desmedido en tanto mediación histórica (y el correlato teológico resultante, que esgrimía la implantación histórica del reino de Dios hoy). La teología política no rechazaba la praxis concreta, aunque sí llamaba a mantener la historia abierta a la intervención de Dios, desde una teología escatológica.³¹ Por su parte, la teología de la liberación cuestionaba a sus colegas europeos de promover una visión burguesa de la realidad, desconociendo las urgencias propias del contexto latinoamericano, que llamaban a una apremiante toma de posición y acción.

Míguez Bonino también formó parte de esta discusión, especialmente con el teólogo alemán Jürgen Moltmann.³² El argentino da lugar a las críticas no sólo hacia la teología de la liberación, sino a cierto marxismo ortodoxo y fundamentalista (por ello afirmará que tanto el materialismo como el idealismo pueden caer en el mismo error tras esgrimirse como sistemas únicos). De todas maneras, la preocupación de Míguez Bonino se deposita en cómo crear mediaciones concretas para la acción política, cuestión que no ve muy clara en su colega alemán. Por ello, más allá del peligro de absolutizar un tipo de práctica, es necesario reflexionar en torno a un *ethos*.

Es aquí donde surge el concepto de *proyecto histórico*, como instancia ubicada entre la utopía y la técnica, o sea, como una particularidad que no pretende cancelar la dinámica escatológica de la historia, pero que se inscribe en ella desde una concreción precisa, asumiendo la contingencia propia del movimiento abierto de la realidad en la economía divina. “Si bien todavía existe una gran flexibilidad en cuanto a los detalles en relación a la definición del modelo a seguir y en la determinación de los medios técnicos

²⁹ Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, 2. ed. en español (Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica, 2004), 211.

³⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 332–41; Hugo Assmann, *Opresión-liberación: Desafío a los cristianos*, Biblioteca mayor (Montevideo, Uruguay: Tierra Nueva, 1971), 9–27.

³¹ Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sigueme, 1999).

³² Ver las intervenciones de Míguez Bonino en Jürgen Moltmann, *Temas para una teología de la esperanza* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1978).

para lograrlo, el proyecto histórico es lo suficientemente concreto para proporcionar una guía para la acción y para provocar el compromiso".³³

Los proyectos históricos son, para Míguez Bonino, instancias concretas de intervención en la realidad, pero inscriptas en una comprensión de lo social, lo antropológico y lo histórico cuya funcionalidad responde a la transformación constante del contexto y, en especial, a la solidaridad con el prójimo. Son conscientes de la dinámica escatológica que los atraviesa, pero no dudan en responder plenamente –y con la radicalidad necesaria– a las problemáticas que el contexto evidencia. Este autor traerá varias imágenes teológicas a la escena para evidenciar este elemento. Por ejemplo, apelando a la tradición profética, Míguez Bonino hablará de la paz como resultante del establecimiento de la justicia en medio de las *tensiones* de la historia. Esto lo denomina *hermenéutica entre el orden y la justicia*.

Aquí un aspecto central (y nuevamente innovador) de la teología pública de Míguez Bonino: *el lugar del otro*. ¿Por qué innovador? Porque, a diferencia de otros abordajes, este teólogo, como dijimos, realiza un *giro de interpretación ontológica* en su lectura de la alteridad constituyente del campo social, tal como lo hacen algunas corrientes de filosofía contemporánea.³⁴ Esta idea –afirma– es inherente a la fe. “La autocrítica de la praxis creyente proviene de la libertad inherente a la fe y el hecho de que el criterio de evaluación es la existencia del prójimo”.³⁵ En este sentido, el otro no es sólo el recipiente de acciones sino *la exterioridad* que cuestiona mi propio lugar, así como una nueva instancia habilitante de nuevas formas de praxis.

Por ejemplo, para Míguez Bonino, el materialismo dialéctico usualmente se comprende a sí mismo como un sistema autosuficiente que no da lugar a ninguna exterioridad, como a “nada que se mantenga fuera de su poder, para nada que reclame una libertad que no le pueda sacar, o sea, para un real ‘otro’”.³⁶ De aquí, afirma que lo que espera del marxismo es una consciente actitud de solidaridad, o sea, una apertura real al otro, que no es más –como ya lo hemos mencionado– que la ubicación del amor como fundamento ontológico de la praxis histórica. Míguez Bonino lo describe bellamente de esta manera:

Un proyecto de liberación no está libre del peligro de la absolutización por ningún principio o perspectiva que lo relativice desde el exterior—que finalmente siempre llega a ser reaccionaria—sino porque está relacionado con su propio sentido interno, que es el amor. Por lo tanto, el amor es el sentido interno de la política, como la política es la forma externa del amor. Cuando esta relación se hace operativa en la lucha por la liberación, se da tanto la flexibilidad necesaria para la humanización de la lucha

³³ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 69. Cfr. Ivan Petrella, “Teología de la liberación, capitalismo y democracia: Hacia un nuevo proyecto histórico”, *Cuadernos de Teología* 19 (2000): 213–30.

³⁴ Leticia Glocer Fiorini, ed., *El Otro en la trama intersubjetiva* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2004).

³⁵ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 126.

³⁶ Míguez Bonino, *Militancia política y ética cristiana*, 101.

cuanto la libertad necesaria para la humanización del resultado de la lucha.³⁷

Esto también cabe a la antropología reduccionista del marxismo. Míguez Bonino afirma que, desde una antropología bíblica, el ser humano no puede ser comprendido solo como *homo faber* sino también como *homo ludens* y *homo adorans*.³⁸ Esto es abrirse al amor fundante de la economía trinitaria. En otras palabras, el reconocimiento del otro, del distinto, de quien se muestra diverso a mi *locus*, conlleva afirmar el inherente exceso que posee la realidad –o sea, la capacidad de ser siempre distinta a lo que se presenta frente a cada sujeto, y con ello el de mi propia identidad constituida.

Desde un abordaje político, esto implica disponer de una arena donde las identidades se conjugan en una dinámica de conflicto, afirmación y deconstrucción mutua. Como afirma Judith Butler, “el propio ‘yo’ es puesto en cuestión por su relación con el otro, una relación que no se reduce precisamente al silencio, pero que sin embargo satura mi discurso con signos de descomposición”.³⁹ Esto es lo que muchos pensadores contemporáneos, releyendo a Marx, denominan la presencia *espectral* del Otro, siempre presente en la definición de uno mismo.⁴⁰ Esta necesidad de *reconocer* la existencia de esa alteridad que me desafía y atraviesa en su exterioridad/exceso, conlleva dos elementos esenciales para la definición de lo político: por un lado, la responsabilidad ética para con ese otro y, por otra parte, el reconocimiento de mi propia contingencia, lo que implica a una apertura inherente del espacio socio-político en una pluralidad de particularidades que me exceden, atraviesan y se interrelacionan. Concluye Butler:

Cuando reconocemos a otro o cuando pedimos que nos reconozca, no estamos en busca de un otro que nos vea tal como somos, como ya somos, como siempre hemos sido, como estábamos constituidos antes del encuentro mismo. En lugar de ello, en el pedido, en la demanda, nos volvemos ya algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir [...] Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro.⁴¹

La especificidad cristiana

Como dijimos en un inicio, Míguez Bonino tiene un especial interés por hacer una profunda lectura teológica de todos estos elementos, resaltando el aporte de la religión,

³⁷ Míguez Bonino, *Militancia política y ética cristiana*. 150.

³⁸ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 135.

³⁹ Judith Butler, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, 1st. edition, Espacios del Saber 57 (Buenos Aires: Paidós, 2006), 49.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, 4a. ed., Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía (Madrid: Trotta, 2003).

⁴¹ Butler, *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, 72.

y del cristianismo en particular, desde su especificidad. Mantener la identidad de la iglesia e intentar definirla en su singularidad, sirve no sólo para salvaguardarla sino también para el beneficio de una genuina “autonomía de la lucha de la liberación”. Por otro lado, reconoce que existe una tensión entre la opción histórica concreta y la referencia a Cristo en esta praxis. De aquí, una pregunta central: ¿es posible una ética política cristiana que sea operativa en la esfera pública?⁴²

Dicha ética, para Míguez Bonino, debe ser una ética política ecuménica. Es interesante notar que en sus obras analiza todo tipo de espectros teológicos. En *Towards a Christian Political Ethics* realiza un recorrido desde el anabautismo hasta el catolicismo, la teología de la liberación, el Evangelio Social, entre otros paradigmas. Es también interesante que ya en 1983 hablaba del lugar central del pentecostalismo, en un tiempo donde dicho sector religioso era sumamente resistido, no sólo en el campo social en general sino principalmente en la academia teológica. En resumen, su interés por esta ética política ecuménica deviene de la promoción de una acción desde la pluralidad de creencias y perspectivas. En otros términos, el pluralismo religioso en un enmarque ecuménico representa en sí mismo un *locus* político al representar y promover la heterogeneidad de creencias como modos de construcción identitaria, y con ello habilitar un espacio de alteridades como instancias de incidencia pública, no sólo desde la especificidad de las instituciones religiosas sino en articulación con otros agentes políticos de la sociedad.⁴³

Bonino afirma que la esperanza cristiana tiene una potencialidad utópico-genética.⁴⁴ La fe misma posee esta “función utópica”. En este sentido, sirve a la construcción de un orden “provisorio e imperfecto” pero no por ello poco eficaz en las concreciones históricas. Más aún, vincula la práctica religiosa con las dinámicas políticas instituciones, afirmando que la libertad de la fe y la limitación del Estado son aportes particulares del cristianismo.

Aquí se acerca mucho a un teólogo también heterodoxo dentro de las líneas de la teología de la liberación –a quien Míguez Bonino menciona en casi todas sus obras– que es Juan Luis Segundo. Para este último, la fe –que no es una categoría estrictamente religiosa– se relaciona con la *búsqueda de sentido* de la realidad. Las ideologías son representaciones particulares que intentan historizar dicha búsqueda a través de prácticas concretas. Aquí el famoso dictamen: “fe sin ideologías, fe muerta”. Pero a su vez, Segundo afirma que las ideologías se encuentran subsumidas a la fe, en el sentido de que no pueden absolutizarse ya que la fe es una instancia que se mantiene siempre abierta; en otros términos, la búsqueda de sentido es constante y no se agota en una opción concreta. Más aún, la fe se fosiliza si una ideología se absolutiza.⁴⁵ Esto

⁴² Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 21. (Traducción mía)

⁴³ Ver Joanildo A. Burity, “Religião, política e cultura”, *Tempo Social* 20, núm. 2 (noviembre de 2008), <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200005> y Joanildo Burity, “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* 45, núm. 3 (el 20 de diciembre de 2009): 183–95, <https://doi.org/10.4013/csu.2009.45.3.01>.

⁴⁴ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 181.

⁴⁵ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, vol. 1, 2 vols. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982).

encuentra mucho eco en el pensamiento de Míguez Bonino, quien también comprende la fe –especialmente cristiana– como instancia experiencial cuestionante de las formas e instituciones sociales y religiosas. La fe, en su función utópica, siempre va más allá de lo dado y concreto, imprimiendo un proceso de movimiento constante en la historia y promoviendo lo político como una función desabsolutizadora, como hemos visto.⁴⁶

Otro aspecto importante que enfatiza Míguez Bonino es que la teología no es una “sociología santificada”, en el sentido de que la única manera de que ella trate sobre cuestiones socio-políticas sea a través de categorías provenientes netamente desde las ciencias sociales. Por el contrario, la teología posee un lenguaje e instrumental específicos a partir de dónde hacerlo. Es un conocimiento que parte de un marco epistemológico propio, desde donde entra en diálogo con otras disciplinas y lee la realidad. En este sentido, la teología tiene una forma específica de apreciación, un principio epistemológico específico—la fe—y una referencia fundamental (Dios revelado en una historia especial que se cumple en Jesucristo y que se hace disponible y operativa en la historia por medio del poder del Espíritu Santo), además de una referencia social inmediata, esto es, la comunidad cristiana. En este sentido, Míguez Bonino enfatiza constantemente sobre el rol social de la teología, no por su vínculo a grupos particulares o por el diálogo interdisciplinario que estable, sino por el aporte específico que otorga desde su especificidad.⁴⁷

El último elemento a resaltar es la idea de *principio protestante* presente en el pensamiento de este teólogo. Sabemos que este término proviene de Paul Tillich, uno de sus profesores en el Union Theological Seminary de Nueva York. Aunque Míguez Bonino no lo menciona explícitamente, podemos notar cierta influencia de este abordaje en su pensamiento. El principio protestante, según Tillich, es un principio “universal” que pertenece a cualquier expresión religiosa (aunque el protestantismo es una de sus más importantes encarnaciones). Básicamente, tiene que ver con el principio de la protesta y crítica constante de cualquier tipo de segmentación religiosa y social, aunque también implica un principio de creación de nuevas instancias.⁴⁸ Siguiendo este abordaje, Míguez Bonino afirma que en América Latina el protestantismo sirvió al cuestionamiento de las sociedades tradicionales, especialmente de impronta católica. De todas maneras, éste llegó junto a los imperios liberales, a quienes fue funcional. Por esta razón, el protestantismo requiere de un nuevo *proyecto histórico*: resignificar la

⁴⁶ Aunque no contamos con espacio para su desarrollo, vale resaltar que el trabajo de Míguez Bonino, en este punto, se vincula en buena medida con el abordaje de pensadores como Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung o Hugo Assmann. Ver Hinkelammert, *Critica de la razón utópica*; Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas: Para repensar los horizontes utópicos*, trad. Luciano Glavina, 1a edición, Colección teología economía (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2005); José Duque, ed., *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, 2a edición, Colección Teología latinoamericana 5 (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)-CETELA, 2004).

⁴⁷ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 177.

⁴⁸ Paul Tillich, *La era protestante*, 1a. edición, Biblioteca ciencia e historia de las religiones. Colección menor 3 (Buenos Aires: Paidós, 1965).

instancia subversiva que implicó la enarbolación del sujeto libre, pero desde nuevas circunstancias.⁴⁹

Pueblo e iglesia

Un último elemento a analizar es la distinción y asimilación que hace Míguez Bonino entre iglesia y pueblo, desde lo que podríamos denominar *el populismo de lo eclesial y la eclesialidad del pueblo*. Por un lado, es interesante notar que ya en 1966 Míguez Bonino habla de la necesidad de que la iglesia “salga de sus muros”;⁵⁰ más aún, *ella es – o sea, encuentra su fundamento ontológico – en esa exterioridad* que va más allá de cualquier delimitación institucional. En este sentido, lo eclesial es siempre relativo al reino de Dios, y no a sí mismo en tanto particularidad.⁵¹ Esa exterioridad es el mismo pueblo, comprendido como *locus teológico*. Aquí seguimos resaltando un elemento central en la teología de este autor: la praxis del Dios Trino se manifiesta en la dinamización de cualquier frontera, sea social, política o religiosa.

Nuevamente llama la atención la definición particular de Míguez Bonino, en este caso de la idea de pueblo, especialmente en dos sentidos.⁵² En primer lugar, en contraposición a cierto marxismo ortodoxo seguido por las filas fundadoras de la teología de la liberación, dicha categoría socio-analítica *no debe determinarse al campo de lo económico*. En este sentido, el pueblo no es sólo el resabio de las relaciones de producción sino un tipo particular de comprensión de la construcción social. En segundo lugar, el pueblo no es un Sujeto homogéneo o una masa indefinida sino *un espacio ambiguo y heterogéneo*. En otros términos, “es en la interacción entre las determinaciones étnicas, culturales y económicas que podemos identificar la realidad colectiva que llamamos ‘pueblo’.”⁵³

En su ética política, Míguez Bonino cita una definición de pueblo perteneciente a Enrique Dussel, la cual caracteriza de ambigua e imprecisa.⁵⁴ Lejos de ser un juicio de valor, afirma que esa condición es, precisamente, el fundamento ontológico de un pueblo. Posteriormente demuestra cómo el mismo texto bíblico es diverso en el uso de este término. El elemento más importante a resaltar en este sentido es que el pueblo, lejos de ser una esencia homogénea y masificada, representa una realidad *que se va*

⁴⁹ José Míguez Bonino, “Historia y misión”, en *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, de Carmelo Alvarez y Roberto Craig, Colección Aportes (San José, Costa Rica: Coedición del Departamento Ecuménico de Investigaciones y el Seminario Bíblico Latinoamericano, 1983).

⁵⁰ Vale notar que Bonino utiliza esta misma imagen desde sus primeros escritos hasta los últimos. Ver José Míguez Bonino, “El mundo entero es mi parroquia”: Misión y oikoumene en el contexto global. Metodismo y globalización a comienzo del siglo XVIII”, *Cuadernos de Teología* 22 (2003): 93–103. Ver también José Míguez Bonino, ed., “¿Qué significa ser iglesia de Cristo, aquí, hoy? [Mensajes pronunciados en la LXXIV Conferencia Anual de la Iglesia Metodista, Buenos Aires, 1966]”, *Visiones y herramientas* V (2007): 155–73.

⁵¹ José Míguez Bonino, “Fundamental Questions in Ecclesiology”, en *The Challenge of Basic Christian Communities: Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, February 20–March 2, 1980, São Paulo, Brazil*, ed. Sergio Torres y John Eagleson (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1981), 146.

⁵² Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 102.

⁵³ Míguez Bonino, 102. (Traducción mía)

⁵⁴ Míguez Bonino, 102.

haciendo en el camino de su transitar social; o sea, en el sendero de su fe. Afirma Míguez Bonino:

Es dentro de la lucha real del pueblo —a veces de forma diminuta, en los resquicios y grietas pequeñas del sistema y a veces en grandes confrontaciones— que se da el renacer de la conciencia, donde los relatos de la fe revelan su “reserva de sentido” y su poder para movilizar a los oídores. La concientización es esta *passah*, o pascua, es este pasaje o transición en la cual, dentro de la praxis histórica, el pueblo se hace consciente de la esperanza y del poder que existen detrás de los símbolos y relatos de su fe tradicional y así comienzan a darle forma a un nuevo ethos, una forma nueva de morar en el mundo y en la historia.⁵⁵

Esto se vincula también a abordajes contemporáneos sobre las lógicas políticas populistas y la definición de pueblo. Estos trabajos afirman que lo popular no solo representa lo excluido del centro sino la propia escisión de lo social. Es, precisamente, en esa *frontera interna* –en términos de Ernesto Laclau⁵⁶– donde se deposita su poder político ya que habilita a una pluralidad inherente a su estatus ontológico.⁵⁷ Como afirma Laclau, el populismo no es un *tipo de determinación social* sino una *lógica política*. Esto implica no tomar al pueblo como una entidad homogénea y establecida sino como un espacio de interacción entre diversos agentes sociales. Más aún, el populismo no es un modelo político particular sino un tipo de articulación que se manifiesta en una diversidad de prácticas, según la dinámica del propio pueblo. Por ello, dice Laclau, el pueblo es una categoría ontológica, no óntica. Como hemos desarrollado, esta misma heterogeneidad constitutiva deconstruye cualquier tipo de práctica o ideología que pretenda absolutizarse.

Aquí una interesante afirmación de Míguez Bonino: que la iglesia sea popular significa que es *descentrada*, o sea, que no posee el centro en sí misma. Por ello hace una diferenciación entre *identidad de la iglesia* y los *actos de identificación*. La identidad se encuentra en Jesús y su seguimiento, pero esto último se aplicará de maneras diversas según las formas en que el pueblo –espacio donde Jesús actuó– se apropie de dicha identidad. Esto también significa que cuando más identificación hay con Jesús, la iglesia más se identificará con el pueblo. Y cuando más se identifica con el pueblo, más tendrá posibilidad de aprehender a Jesús.

Por ello, podemos concluir de la siguiente manera: *la iglesia va aconteciendo junto al y en el pueblo; más aún, es en dicho transitar –el cual se gesta por la propia heterogeneidad que caracteriza al pueblo– donde se juega lo político como búsqueda constante, plasmada en la realidad de una pluralidad de proyectos históricos.* De aquí, la afirmación de Bonino de que la eclesiología es en realidad “una lucha por la iglesia

⁵⁵ Míguez Bonino, 106. (Traducción mía) Ver la distinción de Néstor Míguez entre democracia y laocracia en el Nuevo Testamento en “Nomadismo de lo popular y lo religioso”, Texto inédito, a ser próximamente publicado.

⁵⁶ Ernesto Laclau, *La Razón Populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005).

⁵⁷ Giorgio Agamben, “¿Qué es un pueblo?”, en *Medios sin fin: Notas sobre la política*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, 1. ed. (Valencia: Pre-Textos, 2001), 31–36.

verdadera". En otras palabras, *la iglesia no es dada, sino que acontece constantemente*. Su peregrinaje representa el fundamento mismo de su ser.⁵⁸

Conclusiones

En este ensayo hemos tratado de indagar sobre algunos elementos de la teología pública en José Míguez Bonino. Uno de los aspectos centrales que hemos identificado en este pensador, a diferencia de muchos/as de su generación, es que no presenta un "modelo" de acción política ni tampoco se queda en una "legitimación teológica" de cierta ideología. Su propuesta es esencialmente teológica, y desde allí dialoga, relee y desafía las problemáticas sociales y perspectivas políticas. Más aún: su teología es en sí misma, desde sus caracterizaciones más profundas, un modo de leer la realidad, de significar lo público y un llamado a la praxis política.

Hemos visto que su punto de partida es una propuesta de deconstrucción posfundacional desde la economía trinitaria, lo que deriva en diversas resignificaciones. Primero, en una ampliación en la comprensión de la ontología de lo divino, no ya como una esencia deshistorizada sino como una realidad que parte de y se revela en los intersticios más recónditos de la realidad. Por ello, la definición de lo divino asume el mismo carácter contingente de lo histórico. En segundo lugar, esto implica una resignificación de la misma historia, la cual ya no se entiende como un escenario naturalizado en un conjunto de reglas y leyes preexistentes sino como un espacio abierto desde los procesos interrelacionales que lo definen en la pluralidad que lo constituye. En tercer lugar, lo político se manifiesta como la promoción de dicha pluralidad, y no como un programa o ideología predefinidos. En este sentido, toda particularidad política (desde el liberalismo hasta el marxismo) se redefinen desde la misma contingencia en donde se inscriben. No son instituciones absolutas. Más aún, la propia fe y el ejercicio teológico encuentran su politicidad en la promoción de su particularidad en medio de dicha pluralidad. Por último, la vinculación entre iglesia y pueblo –donde la primera entiende su identidad desde la heterogeneidad constitutiva del segundo– define la praxis política como *acontecimiento*;⁵⁹ o sea, como un proceso de resignificación constante en medio de un contexto cambiante.

Finalmente, importa resaltar dos elementos. En primer lugar, al releer la historia de un teólogo de la medida de José Míguez Bonino, uno se asombra de lo superador de su pensamiento con respecto a los diversos abordajes de su época. Pero en segundo lugar, su trabajo nos deja grandes lecciones para una relectura teológica de los desafíos públicos contemporáneos. Primero, su punto de partida –la deconstrucción posfundacional de lo divino– nos permite confirmar algo que las filosofías políticas

⁵⁸ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, 202.

⁵⁹ La idea de *acontecimiento*, término que Míguez Bonino utiliza tan tempranamente, posee un amplio abordaje en la filosofía contemporánea, como por ejemplo en Gilles Deleuze, *La lógica del sentido* (Barcelona: Planeta Agostini, 1994) y Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A Cerletti, y Nilda Prados (Buenos Aires: Manantial, 1999). También ha sido desarrollado por la "teología del acontecimiento", como por ejemplo en John Caputo, "Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento" En: Caputo, J. y Vattimo, G. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura* (Buenos Aires: Paidós, 2010) 75-134.

contemporáneas exigen: toda acción y concepto que define la acción histórica siempre está determinada por la manera en que comprendemos la construcción de los sentidos. Por ello, hay que tener sumo cuidado cuando enarbolamos una ideología, práctica política o sentido religioso al estatus de Verdad incuestionable. Como dijimos: una deconstrucción del sentido de revelación de lo divino, deconstruye también la propia historia y nuestras acciones en ella.

En segundo lugar, el reconocimiento de la pluralidad y la heterogeneidad –sean ideológicas, políticas o sociales– son desafíos centrales en el mundo de hoy. Su negación es también una negación del corazón de lo social y de lo político. Por ello, propuestas como las de Míguez Bonino nos invitan a ver que siempre hay un “más allá”, el cual sólo pertenece a Dios y no a las formas o mediaciones institucionales.

La apertura de la historia en la misma manifestación constante y nunca acabada de lo divino, definen la constitución política de todo grupo social y la construcción de todo tipo de proyectos políticos, los cuales siempre serán pasajeros en la medida que respondan al contexto particular desde el cual surgen. Ese es el desafío que Míguez Bonino nos deja para una teología pública: derribar los muros de los sentidos y las instituciones, y abrirnos a la historia y lo social como campos de infinitas formas de ser y hacer.

Toward a Christian Ethic of Remembrance

Aaron D. Conley¹

Regis University

Abstract

This essay represents an outworking of my conversion to praxis. It demonstrates some of the ways Míguez Bonino's thoughts in *Toward a Christian Political Ethic* have shaped the work I now engage in. The primary focus of this reflection is not about political ethics, but about the historical analysis Míguez Bonino relies upon to make a Christian political ethic possible. Moving from an exclusively individualistic gospel characteristic of others from my social location to a gospel that engages unjust structures of oppression is a move requiring an alternative way of understanding ourselves historically.

• THIS ARTICLE IS ONLY AVAILABLE IN ENGLISH •

Perhaps there is scarcely a more fitting context than here to reflect deliberately on the nature of remembering. As theologians, ethicists and others commemorate the inspiring life and legacy of José Míguez Bonino, we recall the multitude of ways that Bonino's praxis has influenced our own. For me, encountering the Argentine Protestant theologian was akin to taking preliminary steps towards a process of conversion much like what I imagine Augustine experienced when he "discovered" the Neo-Platonists. Augustine writes, "By the Platonic books I was admonished to return to myself" in a process that allowed him to break free from the materialism of the Manichee and more rightly understand the spiritual meaning of the Christian Scriptures.² The Neo-Platonists offered Augustine a transformative way of seeing a world that was already in front of him. I first encountered Bonino through his book, *Toward a Christian Political*

¹ Aaron D. Conley currently serves as an instructor in the Department of Philosophy at Regis University. He earned his Ph.D. in Religion and Social Change in 2011 from the University of Denver and Iliff School of Theology. He works in the areas of Christian social ethics, early Christian history, and the interpretations and applications that unite the two. Aaron has published essays and presented papers on law enforcement ethics as well as Christian pacifism and patristic literature. His first book, *We Are Who We Think We Were: Christian History and Christian Ethics*, published by Fortress Press is a revision of his dissertation on the use and abuse of history by normative Christian ethicists in the United States.

² Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (New York: Oxford, 1998), 123.

Ethic, which in many ways is unsurprising given the popularity and accessibility of this book among audiences in the United States. The book was required reading as I began my doctoral studies; and for one of the first times in my academic training, I was faced with a radical (for me) praxis-centered theology. This little book offered me a transformative way of seeing the world. But if Augustine's intellectual conversion was from the material to the spiritual, my conversion was from the spiritual to the material. The context of my Christian upbringing stressed personal piety while one's purity before God was measured by the degree to which one remained untainted by the many evils of the world. The gospel of Jesus was a spiritual gospel entirely, whose only concern was for "saving" the individual's soul from eternal punishment. Bonino offered a gospel-centered praxis built upon the recorded actions of Jesus that engages the empirical, concrete realities of the oppressed that continually afflict our rapidly globalizing world.

This essay represents an outworking of my conversion to praxis. It demonstrates some of the ways Bonino's thoughts in *Toward a Christian Political Ethic* have shaped the work I now engage. The primary focus of this reflection is not about political ethics, but about the historical analysis Bonino relies upon to make a Christian political ethic possible. Moving from an exclusively individualistic gospel characteristic of others from my social location to a gospel that engages unjust structures of oppression is a move requiring an alternative way of understanding ourselves historically. Many churches in the United States must come to understand their complicity with these unjust structures and arise to engage them "through [alternative] structures of responsible participation."³ We in the Global North who enjoy great privileges must no longer presume that our privilege comes without a cost.⁴ Speaking Bonino's words as if they were my own, I must awake to the reality that "my decisions and actions similarly have consequences for millions of other people throughout the world who either suffer or rejoice as a result of what I do."⁵ To this end, G. K. Chesterton wrote:

Unfortunately, humanitarianism has been the mark of an inhuman time. And by inhumanity, I do not mean merely cruelty; I mean the condition in which even cruelty ceases to be human. I mean the condition in which the rich man, instead of hanging six or seven of his enemies because he hates them, merely beggars and starves to death six or seven thousand people whom he does not hate, and has never seen, because they live at the other side of the world. I mean the condition in which the courtier or pander of the rich man, instead of excitedly mixing a rare, original poison for the Borgias, or carving an exquisitely ornamental poignard for the political purposes of the Medici, works monotonously in the factory turning out a small type of screw, which will fit into a plate he will never see; to form

³ José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethic* (Minneapolis: Fortress, 2007), 12.

⁴ It must be noted that the first-person plural "we" used periodically throughout this essay refers to those of "us" in the Global North who share a similar privileged social location. As a White heterosexual male from the U.S., I do not presume this "we" includes northerners from other social locations such as those who experience marginalization due to race, gender, class or sexual orientation. Neither do I include peoples of privilege from the rest of the Two-Thirds World. I will, however, make efforts to clarify the identity of "we" when seeking solidarity with these other communities.

⁵ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 12.

part of a gun he will never see; to be used in a battle he will never see, and about the merits if which he knows far less than the Renaissance rascal knew about the purposes of the poison and the dagger.⁶

In order to achieve this manner of seeing, I must first achieve this manner of remembering.

This essay provides one attempt at bolstering the work of “social analysis and historical mediation” upon which liberation theologies and ethics should proceed.⁷ It is not my intention for theologians and ethicists of the Two-Thirds World to appropriate the critically self-reflexive historical method for which I call. Indeed, many of the liberationist authors I have read from North America and South America already embody a similar historical method. Instead, this method is directed at those who have yet to adopt an “option for the poor” and at those people like myself who must learn to hear the voices crying out from the margins of our past and present realities. The first section of this essay explores the structures of both memory and history. While neither entirely synonymous nor antithetical to one another, the tensions between give rise to hegemonic master narratives that severely limit our abilities to see and hear counter narratives residing on the peripheries. The second section attempts to more clearly discern the shape, content and praxis of Míguez Bonino’s approach to history. In so doing, we are implored to choose the side of the “poor.”⁸ The essay concludes with a reflection on the importance of developing a critically self-reflexive historiography rooted in praxis. This final section, while applicable to many, is addressed primarily to those of privilege in the Global North. I detail the important shifts that must occur within the normative historical consciousness in order to move towards a liberative Christian political ethic.

On the Nature of Memory and History

While not synonymous, memory and history provide similar structures by which to orient a community’s identity and actions. This structure is like the initial frame of a newly built house upon which various facades may be affixed. The frame provides the boundaries for ingress, egress and containment. By their structure both memory and history orient reality in the present and for the future through discerned continuities with the past. In addition, my memory of past events is often located within a wider understanding of historic events. For example, I distinctly remember watching the events of Tiananmen Square in 1989 unfold on the television in my living room while I was eating pizza out of a white box with the rest of my family. Yet in thinking back on

⁶ G. K. Chesterton, *The Collected Works of G.K. Chesterton, Vol. 36: The Illustrated London News*, ed. Lawrence J. Clipper (San Francisco: Ignatius Press, 2011), 116. I am indebted to the editors of this publication for directing me to this important and relevant passage.

⁷ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 90.

⁸ The “poor” is differentiated here and elsewhere to signify the larger category implied by its usage. Throughout this essay “poor,” marginalized, peripheral and other such terms refer “not only [to] those poor who have no bread, for whom all the revolutions of the world are undertaken, but also all the poor of humankind, those of unimpressive proportions, those who are different from the majority, those whom the revolutionary movements tend to undervalue and even annihilate.” See Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 8.

this memory, I located the events of that evening with respect to its wider historical significance.

A brief explanation of history and memory here will orient their usage in the remainder of this analysis. The academic discipline of history began around 1835 in Germany as scholars became eager to explain the past as it actually happened. This goal demanded an objective and inductive methodology whereby the historian was required to omit himself and anything else such as theology, philosophy or ideology that might “taint” the interpretation of the past. Time was adopted as history’s controlled variable and past realities emerged in pristine recondition. Memory, on the other hand, became history’s “thorn in the flesh” because of its comparable imprecision and filtered biases. Thus, for these scholars, history was the promised corrective for memory because it alone provided the truth of the past.

Possessing a memory of the past and locating memories on a timeline of history are invaluable tools for theologians and ethicists because they help constitute the contexts of reality under examination. “Our insistence,” Míguez Bonino postulates, “on social analysis and historical mediation should make plain that we are not suggesting any short-circuiting of reality in political ethics.”⁹ The political ethics that he envisages is one based upon a “reality” made real through “social analysis and historical mediation.” But Míguez Bonino’s historical reality is not dependent upon just any sort of socio-historical analysis. The reality he seeks demands a particular mode of reading history and one that counters readings of European inspired historians. It privileges the voices from the margins, or the under-represented “people” who are too often overlooked in normative self-articulations.¹⁰ In an effort to better understand the significance of Míguez Bonino’s historicity, this section interrogates differences between memory and history as they relate to the dominant or normative understandings of itself. These differences result in a tension that goes unacknowledged by modernist historical self-understandings. After providing a brief history of the academic field of history as a form of unacknowledged collective memory, I offer an analysis of some of the problems this collective memory presents for people on the margins.

I begin with the concept of collective memory as elaborated by French philosopher and sociologist, Maurice Halbwachs. Collective memory has served the human species well without the assistance of historical conscientization that began in the mid-nineteenth century. It can be described as the larger fabric upon which all individual memories are sown. Based upon the assumption of humans as social creatures, individual memories are never the exclusive domain of the individual—that is, they are not *sui generis*. Instead, individual memories exist as memories for recall because they have been stitched onto the social fabric of relationships, places, times and other socially shared substrates. An example here might be useful. Suppose I travel alone to Mexicali, Mexico for the first time. While my experiences, and therefore my perspectival remembrances of the trip afterwards, are shared by me, I presume that this memory is mine alone. However, before ever embarking I studied maps of the city, and once I was

⁹ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 90.

¹⁰ Bonino offers a note on using “people” to signify poor, marginalized and others excluded from dominant discourses. See his *Toward a Christian Political Ethic*, 102.

there a police officer gave me direction to my hotel and I actually found the building just as it had been described by the maps and the officer. Thus, my experience conformed to the impression that I had of what to expect and contributing to this impression was a host of other people who collectively establish the structure upon which to judge my experience. Halbwachs acknowledges that “each [individual] memory is a viewpoint on the collective memory, that this viewpoint changes as my position changes, that this position itself changes as my relationships to the other milieus change.”¹¹ These other milieus are the social or collective fabric that orient our experiences and enable the brain to remember.

Another important factor to collective memory is its spatiality. Halbwachs points out how “every collective memory unfolds within a spatial framework.”¹² The spatiality of collective memory is important because memories are bound by some facet of the empirical realities that constitute the remembrance. So, a group may recall the significance of a particular building structure or legal code (a genus of spatiality that binds people together) from the past regardless of the physical existence of such spaces today. Located spatially, collective memory may constitute a demolished structure’s existence far beyond its physical amelioration. Simply conjure-up a favorite local cafe that has long since gone out of business and you are immediately transported into that spatiality. The passage of time may dim specific details of your relationship to the cafe and to the others with whom you enjoyed its goods, but time is not the primary mode through which the memories are made possible. In our relationship to the spatiality of memory, our memories stand ready to live again and again. Memory is vibrant, vivacious, and cyclical.

What is more, if collective memory exists primarily within spatial relationships, then the linearly temporal march from present to the past characterizing a modern ethos of history carries much less significance. No absolute binary exists between memory/space and history/time, but memory is not as constrained by time in as rigid a manner as is history. According to Pierre Nora, “memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it; it nourishes recollections that may be out of focus or telescopic, global or detached, particular or symbolic...”¹³ Nora’s observation reveals two important characteristics of memory, namely that it is selective and therefore malleable, and that in the age of history, memory has been reallocated to specific sites. As selective, memory resides in the inevitable subjectivity of the one or ones who are remembering. Its “truths” are perspectival. As malleable, memory resists all forms of stagnancy when new information or perspectives rupture preexisting narrative continuity. *Oh, that delicious cafe on 34th Avenue was actually on 35th Avenue, and I had forgotten until Emily recently reminded me that the customer service was horrendous.* While attesting to reality, memory is perspectival and the “content,” or spatiality of its narrative remains open to adaptation when necessary.

¹¹ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1950), 48.

¹² Halbwachs, *On Collective Memory*, 133.

¹³ Pierre Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire,” in “Memory and Counter-Memory,” special issue, *Representations* 26 (Spring 1989): 8.

Concerning Nora's second observation on memory, the introduction of linear or temporally-dictated history has forced collective memory into smaller and disconnected sites. These *lieux de mémoire* are places in which disenfranchised memory reside as a result of their exclusion from the dominant historical narratives. Nora's full description of the significance of these sites merits full inclusion:

Our interest in *lieux de mémoire* where memory crystallizes and secretes itself has occurred at a particular historical moment, a turning point where consciousness of a break with the past is bound up with the sense that memory has been torn—but torn in such a way as to pose the problem of the embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists. There are *lieux de mémoire*, sites of memory, because there are no longer *milieux de mémoire*, real environments of memory.¹⁴

While admittedly artificial, the binary between history and memory presented in this paper is informed by this rupture that historical continuity inflicts upon collective memory. The language here is intentionally violent in order to signify the extinction of the validity of interpretive communities who had previously exercised self-mastery over their wider *milieux* of collective memory. The historical as a platform for knowledge dismantled the *milieux* upon which Halbwachs' collective memory was based. With striking parallels to other forms of colonization, historians stole memory away from the masses through its de-legitimation and replaced it with their own self-legitimated historical *milieux*.

Yet it is precisely the subjectivity and malleability of memory that historical thinking arose to counter. Nora actually goes as far as to state that history systematically seeks the “conquest and eradication of memory.”¹⁵ Setting themselves in opposition to a perceived colloquial quality of memory, Prussian scholars in the mid-nineteenth century set out to professionalize history by giving it a proper methodology. Adopting a scientific method to reconstructing the past promised to tame perspectival memories through objectivity. Time, then, became the dominant controlled variable since its universality seemed particularly well-suited to resist the subjectivities and changeability of memory. Such an effort demanded formative first-generation historians like Leopold von Ranke (1795-1866) jettison all theology, philosophy and anything else that resembled “politicization.”¹⁶ Under the guise of scientific objectivity, von Ranke and others offered a historical realism that was then presented as self-evident, or natural, and therefore universally valid. This historical realism presents for humanity *the* nature of things—an objective account of reality that is true for all individuals irrespective of time (history) or place (memory).

Reality offered by the objective historian surmounts into grand or master narratives purporting to offer the legitimate interpretations of the past. In short, a grand narrative

¹⁴ Nora, “Between Memory and History,” 7.

¹⁵ Nora, “Between Memory and History,” 8.

¹⁶ Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 15.

is a story about a story. It is the meta structure by which to assimilate and interpret all the data of a particular historical period. For instance, Adolf von Harnack (1851-1930), a second-generation German historian, synthesizes the early history of Christianity as a digression from pristine origins in the first century to their “fall from grace” collusion with the Roman Empire in the fourth century. He asserts that after Constantine in 313 C.E., Christianity unconsciously adopted Roman value systems such as its imperial legal and social structures, including its justifications for using military might to impose doctrinal orthodoxy.¹⁷ While some mergers between Christians and Roman structures are evident in the fourth century, they were likely neither unconscious appropriations nor novel innovations by Christians with newfound political clout.¹⁸ But Harnack’s “fall from grace” master narrative became the primary interpretive grid through which to understand the history of the Church. As a master narrative legitimated by an objective historical method, all data must conform to its parameters or be tossed aside as unreliable information unbefitting scientific consideration.

Philosophers, theologians and later historians who held their fingers to the pulses of these jettisoned “political” subjectivities were quick to point out the myopic assumptions of these master narratives and their attestation to historical realism. Friedrich Nietzsche (1844-1900), himself an admirer of ancient Greece, states,

A historical phenomenon, completely understood and reduced to an item of knowledge, is, in relation to the man who knows it, dead: for he has found out its madness, its injustice, its blind passion, and especially the earthly and darkened horizon that was the source of its power for history. This power has now become, for him who has recognized it, powerless; not yet, perhaps, for him who is alive.¹⁹

Nietzsche’s observation calls into question the validity of history’s claims to objectivity and universality. He locates the power, or life-giving spirit, of the past within the very subjectivity of the human experience that overflows from passion. Passion cannot be contained for when it is, it loses its vivacity and is reduced to a mere artifact of knowledge. Objectified knowledge becomes a possessed and, correspondingly, passivized object. History books become the catacombs of civilization containing within them the deceased remains of the past. And while Nietzsche does not complicate the linearity of history, he accurately acknowledges that the modern enterprise of recovering

¹⁷ See Harnack's interpretations of the early Church in *Marcion: The Gospel of the Alien God*, trans. John E. Steely and Lyle D. Bierma (Durham, NC: The Labyrinth Press, 1981); *Militia Christi: The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1981); *The Constitution and Law of the Church in the Second and Third Centuries*, edited by H. D. A. Major, trans. F. L. Pogson, 31st ed. (New York: G.P. Putnam, 1910).

¹⁸ For examples that identify or challenge Harnack's grand narrative see: A.C. Headlam, “Methods of Early Christian History,” *The English Historical Review* 14, no. 53 (January 1899), 1-31; John A. McGuckin, “Non-Violence and Peace Traditions in Early and Eastern Christianity,” in *Religion, Terrorism and Globalization: Nonviolence: A New Agenda*, ed. K. K. Kuriakose (New York: Nova Science Publishers, 2006), 189-300.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, Oscar Levy, and Robert Guppy, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche: The First Complete and Authorised English Translation* (New York: Gordon Press, 1974; 1909), 11.

the facts of history will lead to lifelessness. And I identify this lifelessness with the severing of ourselves—that is our identities—from the ethical responsibilities of remembering who we are and from where we've come.

Over a century after von Ranke, a number of historians such as Moses I. Finley and linguistically-based Euro-American scholars such as Jacques Derrida and Hayden White were still attempting to undo the naïve assumptions of first-generation historians. They each challenged the natural realities that modernist historians claimed, and in their own ways they each identified that these modernist master narratives account primarily for the victors of history. But by this time a linear historical conscientization was already firmly entrenched in Euro-American self-conceptions. We had become historical creatures characterized by our particular place on history's timeline.

Finley (1912-1986) notes that just as present day historians cannot escape their own ideological biases, neither could ancient writers whose texts provided the “objective” data for modern histories.²⁰ Historians have a moral obligation, according to Finley, not to take ancient texts at face value as actuary-type facts but instead to discern the *meanings* of these texts in a way that speaks powerfully to situations in the present.²¹ Finley navigates the tension between a dead history in a Nietzschean sense and a living memory by privileging the power that comes from discerning meaning through textual interpretation. He asserts how memory functions more like myth did for ancient societies in that both myth and memory were free to jump “instantaneously to the desired point and then date it by association.”²² Thus, the power inherent in discerning meaning from history can be accessed without the need for the linear constraints of the historical timeline. It must be noted that this power resists the same structures of power implicit in modern attempts to catalogue historical knowledge into the objectified narratives of the social elites. Instead, it opts for the unwieldy type of power stemming from a human subjectivity and fluidity capable of resisting such centrism.

Philosopher Jacques Derrida (1930-2004) furthered Nietzsche's assault on the naïve assumptions of modern historiography by drawing attention to the limits of textuality on interpretation. A text, he claims, becomes distinct from its author the moment it becomes encoded in written form. As words are written on a page they become subject to the multitude of discourses already in play. The “origin” or “transcendental-arche” of the author and his intended meaning exist only as a “trace”—the presence of an absence, or in this context, the impression of the author that is no longer existent.²³ Relating this idea of trace back to von Ranke, we begin to see that meaning is not mined from self-evident facts found in texts as he had assumed, but constructed anew by contemporary readers each time it is read. Moreover, Derrida's notion of “trace” illuminates the presence of things that are excluded from the formal narratives. Readers construct meaning from what is presented within a text as well as from what is excluded. Whether consciously or otherwise, what “exists” between the lines of a text provides significant

²⁰ Moses I. Finley, *The Use and Abuse of History* (New York: Viking Press, 1975), 13.

²¹ Finley, *The Use and Abuse of History*, 75.

²² Moses I. Finley, “Myth, Memory, and History,” *History and Theory* 4, no. 3 (1965): 265.

²³ Jacques Derrida, *Of Grammatology* [De la grammatologie.], 1 American ed. (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976), 61.

clues concerning the larger discourse out of or into which the text speaks. In consequence, meanings that we assert from historical texts must be deconstructed in order to reveal the ideological commitments that undergird interpretation.

Following the deconstructionist lead of Derrida and other French philosophers, historian Hayden White (1928-present) makes one of the most significant contributions to awakening historians from their “dogmatic slumber.”²⁴ White examines an ebb and flow oscillation existent between texts and their meanings. Meaning is never static but moves back and forth “between received encodations of experience and the clutter of phenomena which refuses incorporation into conventionalized notions of ‘reality,’ ‘truth,’ or ‘possibility.’”²⁵ In other words, the meanings of history are (re)generated over and over again and our awareness of this process will help us remain self-critical about the “truths” we claim from historical texts. What is more, White’s critical discourse leads also to an awareness of “deep structures” that delimit our ability to creatively imagine historical realities.²⁶ These “deep structures” that guide human consciousness express themselves as various tropes into which all narratives comply.²⁷ The significance of White’s work for historical self-understandings can be summed up by what Hans Georg Gadamer once said: “all play is being played.”²⁸ Just as the historian attempts to synthesize and encode the past into a proper history, the wider linguistic and discursive structures of meaning into which they enter stretch beyond the volitional control of the historian. In the end these linguistic and discursive structures of meaning return us to the subjectivities inherent to the processes of textual interpretation.

These theorists and others attest to the false assumptions made by modernist historians of objectivity and universality. In so far as historians work with texts and indeed write texts of their own, meanings derived therefrom are subjective, perspectival, malleable, and a form of memory unto themselves. A significant distinction is drawn, however, by Nietzsche and Nora indicating the continued living nature of memory, albeit as *lieux* rather than *milieux*, and the lifeless nature of history. So, while decrying the colloquial nature of collective memory, these historians provide one of their own.

Historicity and the ‘Option for the Poor’

²⁴ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), 72.

²⁵ Hayden V. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978), 4.

²⁶ Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973), ix.

²⁷ White calls this process of writing history according to determinative tropes, emplotment. In *Metahistory*, he identifies four main literary tropes (metaphor, metonymy, synecdoche, and irony) that concretize correspondingly to their plot genre (romance, tragedy, comedy, and irony, respectively). What knowledge of these tropes and modes of emplotment reveals is the limits by which we are capable of imagining the past. For example, White reads von Ranke’s histories as instantiations of the synecdoche trope and argues that it results in a comedic disposition to the past based upon the conservative ideology of the historian. Indeed, von Ranke’s nine volume opus, *Universal History*, presents a conservative nationalistic ideology that always ends with the triumph (happy ending) of Western European civility.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method. [Wahrheit und Methode]*, 2nd rev. ed. (New York: Continuum, 2004), 106.

With the historical stage set this next section more specifically addresses Míguez Bonino and the work of Christian ethics. In brief I draw out these lines primarily to illuminate the path that so many Euro-American scholars, such as myself, travel in order to arrive at the type of historicity already activated in Míguez Bonino's liberation ethics. Since the Global North developed and so deeply internalized modern historical consciousness, it must learn to recognize both the assumptions of historical thinking and the solutions available to us in our journey out of those assumptions. And having created the contexts for modernist objectivity, linearity and universality, we often struggle to find effective ways through history and memory and toward praxis that includes an "option for the poor." Consequently, due in part to our lack of accounting for privilege, legitimization of marginalized voices so often must first pass through the center in order to condition the center towards the concerns of the margins. As a social ethicist, I aim at finding effective ways to travel that path in search of social justice that neither dismiss the assumptions and privileges of my own location nor commandeer the contributions of scholars from the margins of Euro-American normativity.²⁹

As already indicated, Míguez Bonino clearly calls for a type of historicity in his attempt to move toward a Christian political ethic. But clarification of what historicity might imply is necessary. He states early in *Toward a Christian Political Ethic* that he will be contributing to "a radical imperative" (himself quoting John Bennett) "on the basis of our Christian history and experience in Latin America."³⁰ At various points throughout the text Míguez Bonino offers insight on what he means by history and experience even though this text does not provide a detailed description. By history, he identifies the need for a "careful sociohistorical analysis" capable of sharpening "theological-ethical reflection," he recognizes that Reinhold Niebuhr and Emil Bruner's attempt to construct their realisms led to the "dehistoricizing of the kingdom of God," and acknowledges the modern reinterpretation of "cosmic symbols and myths" according to "new meanings derived from historical experiences."³¹ This last point draws nearest to the distinction drawn above between history and memory. Indeed, Míguez Bonino seems willing to embrace the "dangerous memory" (borrowing from Johann Baptist Metz) out of which comes an "explosive power" that can be "recovered and reactivated from within the life of the people."³²

Along with Christian history, Míguez Bonino also points out the need for integrating experience into his "radical imperative." By experience, it seems that Míguez Bonino has concrete praxis in full view. Commenting on the "unstable" historical dialectic between facts and consciousness, he asserts, "Facts constitute the framework and support for

²⁹ Enrique Dussel's concept of "transmodernity" might provide an insightful bridge between modernism and postmodernism. Transmodernity attempts draw from the enlivening aspects of freedom pioneered within modernism and broaden the application of that freedom beyond the colonial powers whereby it was originally applied. To do this work, transmodernity employs a decolonization strategy that legitimates peripheral communities around the globe. Dussel's transmodernity also seeks to avoid a postmodernism that devolves into irreconcilable discontinuities. See Enrique Dussel, and Alexander Stehn, "Being-in-the-World-Hispanically: A World on the 'Boarder' of Many Worlds," *Comparative Literature* 61, no. 3 (Summer 2009): 256-273.

³⁰ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 17.

³¹ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 38, 89, 104.

³² Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 105.

decision. Theory is a human construction abstracted from past and present praxis that in turn opens the way for a new praxis.”³³ However, even this praxis is firmly rooted in historical self-understandings. Míguez Bonino admonishes that the powerful and dangerous memory capable of social transformation is nothing short of a “conversion.” He states,

But we must add [to the breakthrough from within the oppressed consciousness] that such change cannot occur as a purely subjective process. A ‘conversion’ of this sort is always related to historical events and to a historical praxis. It is within the actual struggle of the people—sometimes in minute ways in the little chinks and crannies of the system but sometimes in the larger confrontations—that the rebirth of consciousness takes place, where the stories of the faith disclose their ‘surplus of meaning’ and their power to move their hearers.³⁴

This lengthy quote deserves attention because it both demonstrates the continuity Míguez Bonino understands between history and praxis and because it provides the clearest example of the line he draws between history and memory. The type of historicity he calls for and employs throughout the book is an intentional way of reading history from the perspective not of the bourgeois, or victors of history, but from the subjective living experiences of “the people.”³⁵

Looking at an essay Míguez Bonino wrote for the *Christian Century* provides greater context for the type of historicity he thinks necessary for moving towards his Christian political ethic. In “For Life and Against Death: A Theology that Takes Sides,” Míguez Bonino offers one of his more concise explanations of the type of history he employs.³⁶ Seeing history rightly begins with a commitment to theology and a certain hermeneutic of biblical interpretation. A commitment to theology provides the unique social impact theology makes with its “religious language, ideas and symbols.”³⁷ Theologians must make commitments, which means they must take sides, and taking sides means that one’s socio-historical narratives will be perspectival and subjective. To this point Míguez Bonino states, “God himself has chosen sides—he has chosen to liberate the poor by delivering them from their misery and marginality, and to liberate the rich by bringing them down from their thrones. Christians and churches are invited to take the side of the poor, to claim solidarity with them in their struggle.”³⁸ He continues, “There is no

³³ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 42.

³⁴ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 106.

³⁵ Just before launching into his discussion of the awakening of consciousness, Bonino establishes the term “people” as a central category or designation for the poor, oppressed and marginalized communities around the world. He adopts this category distinction from Argentine philosopher and historian, Enrique Dussel, whose own historical method appears again and again in *Toward a Christian Political Ethic*.

³⁶ José Míguez Bonino, “For Life and Against Death: A Theology that Takes Sides,” *Christian Century*, November 26, 1980, 1154-1158. It has been reproduced for Religion Online by Ted and Winnie Brock: <https://www.religion-online.org/article/for-life-and-against-death-a-theology-that-takes-sides> (accessed January 28, 2013). It is the online version which I cite here.

³⁷ Bonino, “For Life and Against Death.”

³⁸ Bonino, “For Life and Against Death.”

socially and politically neutral theology; in the struggle for life and against death, theology must take sides.”³⁹ The necessity of adopting a theology that takes sides is made evident by this theological observation/imperative. The biblical hermeneutic he employs is born out of his theology of taking sides. Understanding that God chooses to liberate the poor through the work of Jesus establishes a central “motif” that illuminates both the Hebrew Scripture and the New Testament alike. Not only that, but one’s willingness to choose this motif further grants her or him the sight to see how the biblical stories of liberation relate to “our present situation[s].”⁴⁰

Building upon his theological and biblical taking of sides, Míguez Bonino adds the social analytical tools of the social sciences. It was, after all, the “the social scientists’ reflection on ‘dependence and liberation,’ which awakened us to a basic *biblical* motif!”⁴¹ Yet he is careful to note that while the rigorous academic enterprise of gathering and analyzing social data is essential to his work, the theories resulting therefrom must be rooted in, or subordinate to, “the praxis and experience of the community.”⁴² Thus, theory must serve marginalized communities rather than perpetuate its own self-importance.

At least three conclusions about Míguez Bonino’s historicity can be drawn from his theology, biblical hermeneutic and use of social-scientific analysis. First, Bonino’s concern for historicity is a way of seeing; seeing the world and the various systems within it in terms of life or death, and he chooses life-enabling systems and opposes death-dealing ones. But to do this requires a way a seeing that cannot be contained by the larger master narratives at play among the systems of domination. Looking again to Johann Metz, “the enslavement of men begins when their memories of the past are taken away. All forms of colonization are based upon this principle.”⁴³ Modern master narratives do precisely this, namely, they suppress all conflicting narratives by re-narrating them into continuity with the dominant story or by de-legitimizing them altogether. The resulting residual collective memory is perforated by incongruities despite the continuities claimed by the master narratives. These perforations do not disappear, but becomes sites of resistance. Metz continues, “Every rebellion against suffering is fed by the subversive power of remembering suffering. The memory of suffering continues to resist the cynics of modern political power.”⁴⁴ Míguez Bonino seeks to recapture the powerful memory (Metz’s *memoria passionis*) demonstrated by a people who have been formed by the remembering (or re-membering) of Jesus through the liberating work of God. Here, theology and biblical hermeneutics harmonize. To choose this option of understanding one of the central themes of Christianity is to choose solidarity with the peripheral peoples of the earth and to use the “dangerous memories” to confront the larger normative histories.

³⁹ Bonino, “For Life and Against Death.”

⁴⁰ Bonino, “For Life and Against Death.”

⁴¹ Bonino, “For Life and Against Death.”

⁴² Bonino, “For Life and Against Death”.

⁴³ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trans. David Smith (New York: The Seabury Press, 1980), 110.

⁴⁴ Metz, *Faith in History and Society*, 110.

A second conclusion drawn from Míguez Bonino's historicity is that our interpretation of Scripture and the work of theology are never neutral. What we choose to see in Scripture matters for how we understand our identities and live out our praxis.⁴⁵ Returning to *Toward a Christian Political Ethic*, Míguez Bonino states, "Theological and social location for the Christian are one, unified in the specific commitment to the poor."⁴⁶ All interpretations of texts, including sacred ones, are political because they are influenced by the wider convictions and ideologies of the social locations from which they come. Indeed, many scholars from a variety of disciplines in the North have attested to this observation including W.E.B. Dubois (1935), Howard Thurman (1949), Fredrick Jameson (1981), Gabrielle Speigel (1990), and Elizabeth Clark (2008). The same non-neutrality applies to history as well. Had von Ranke and von Harnack been successful in establishing an objective historiography, their historical work still exemplifies the stories of the elites—the dominant and the privileged peoples of the past. They wrote histories of the great European conquests of civilization. And as these triumphal histories crescendo into the grand narratives of a privileged people, they become the operative collective memory of those groups. And where such myopic memories persist, so too will the continued marginalization of the people whose lives are excluded from the boundaries of the master narrative.

The third conclusion that can be drawn from Míguez Bonino's historicity further sews the other two together while also finding a way to navigate the space between history and memory. He makes clear that the "option for the poor" is a matter of choice because God has chosen to side with the downtrodden. Historicizing Jesus with the tools provided by the social sciences proves effective for Míguez Bonino in so far as it serves contemporary communities through visible praxis. In this light, he presses those who will listen to understand history not for its own sake—as some archival object of knowledge—but because it provides a way of seeing—a hermeneutic, if you will—capable of uniting the continual stories of suffering throughout history. What is more, emphasizing praxis transforms knowledge from the past into affective fuel needed to mobilize the resistance of those whose stories were forced to the peripheries. This quality of knowledge itself is a form of resistance as it refuses domestication implied by the modern virtue of objectivity. Finally, new forms of continuity thusly begin to take shape when past and present are re-united according to the relationality (both interpersonal and spatial) of adjoining memory sites. Like individual drops of oil on the surface of water, when heat is added the oil droplets will reunite until they form a unified mass. Míguez Bonino's call to historicity, then, is a mode through which the suffering may speak as individual droplets and as a collective whole.

Indeed, the "option for the poor" that Míguez Bonino and a host of liberationist theologians on six continents espouse is intentionally adopted as the primary lens through which to understand the context and purpose of the work for justice. It is an essential component to social, theological and ethical discernment with firm roots in a

⁴⁵ Use of the "we" in this section applies to the privileged and marginalized perspectives alike.

⁴⁶ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 44.

familiar hermeneutical circle.⁴⁷ For example, a similar praxis-based historicism is made by African American slave men and women who resisted the Christianity of the White slave owners by “reading” themselves into the Israelite slave narratives from Egypt. Theologian James Cone’s recent book, *The Cross and the Lynching Tree*, bears witness to the connections between Jesus’ death on a tree and the death of the unnumbered men, women and children who were strung up in Southern trees. At the end of the book he calls us to examine what forms the lynching tree has assumed in our contemporary contexts. This movement takes a particular site of memory—and one that Cone identifies as almost wholly absent from the writings of prominent White ethicists and theologians—and contextualizes it within the larger socio-historical *milieux*. In so doing, Cone revives the collective memory for both Blacks and Whites, emphasizes the marginality of this memory, and empowers it as a legitimate source of resistance. Now that the memory of lynching has been re-articulated against the prevailing master narratives, a choice must be made upon which side of the noose the hearers will stand.

Interrogating Privilege and Converting Memory

Turning abreast to the face the praxis-based historicist imperative that fuels Míguez Bonino’s political ethic, I now examine the place of such a method with respect to my location within the Global North. I and those who share my location cannot hope to incorporate Míguez Bonino’s historicity without first interrogating the blinders of privilege. Social privilege affords the convenience of not having to see life on the peripheries. For example, the middle-class location in which I was raised was removed from conditions of homelessness that communities in lower economic classes encounter as a matter of daily reality. I did not have to face the realities of such poverty because they were not inherent to my economic class. Given the absence of the realities of homelessness, it remains peripheral to the wider narratives that informed our collective self-understanding. Thus, I was seldom challenged to see the realities of life from anything other than a centrist’s vantage.

Very often, uninterrogated privilege perpetuates operative “structures of oppression” precisely because we cannot see them.⁴⁸ In our heightened states of individualism we pass the conditions of poverty off onto imagined defects in the “poor’s” character. This is due in part because our master narratives are not equipped to handle memories of the suffering since history belongs to the winners. For me, it is a matter of privilege to side with the “poor” or not. I must learn to recognize the optional nature of the privilege of my location. If I do adopt an option for the “poor,” I must recognize that I would have one foot in suffering and the other foot in privilege, or what Justo González calls, “beyond innocence.”⁴⁹ If things got too uncomfortable, the privilege of my location allows me the opportunity of escape back into the comforts of the master narrative.

⁴⁷ For example, see Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis 1976); Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans. Caridad Inga (Maryknoll: Orbis Books, 1988); Miguel A. De La Torre, *Doing Christian Ethics from the Margins* (Maryknoll: Orbis Books 2004).

⁴⁸ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 108.

⁴⁹ Justo González, *Mañana: Christian Theology from A Hispanic Perspective* (Nashville, TN: Abingdon, 1990), 38-40. Again, I am indebted to my astute editors for highlighting this connection to González.

However, such ejection-seats do not exist for peripheral communities subject to historically-rooted “structures of oppression.”

Retreating back into the master narratives will not simply make the “structures of oppression” disappear. Oppression in all its forms hounds our master narratives. Sites of oppression exist as discontinuities that perpetually threaten the temporal continuity of the master narratives. And while discounted, ignored or re-written in the master narratives, the absence of these sites exists within the larger narratives as a “trace,” in the Derridian sense. They leave a “residue” on our hegemonic collective memory, albeit a collective memory that is historically conditioned.⁵⁰ Contrary to the master narratives, homeless peoples stand on the sides of the streets, gunmen continue to take the lives of innocent school children, and debates rage on concerning social safety nets for peoples in need. The presence of these few examples of marginalized peoples ruptures the stability of the dominant ones. Collectively, they attest to the individual faces of peripheral existence and provide a living memory of inequality and suffering. Individually, they reveal the weathered face of the homeless military veteran and disclose the smell “burning flesh” of Black bodies about which Billie Holiday sang in “Strange Fruit.”⁵¹

Critically examining unexamined assumptions of privilege proves one important avenue for adopting a preferential option for the poor. However, a critical examination of privilege alone does not imply I will be any better able to hear, see and join “the people.” Instead, as it heightens my awareness of inequality I could easily wallow in feelings of guilt, remain detached with a newfound sympathy or even be moved to engage some paternalistic charity work as an attempt to “fix” the problem. These alternatives do not provide an adequate alternative to the dominant narratives unless they are merely the starting point for genuine reciprocity for widening the boundaries of collective memory. How, then, can we decolonize our collective historical consciousness that exacerbates a center/margin binary with its master narratives? Clearly, the historical conscientization that has shaped the modern world over the past two to three centuries cannot be erased. By this I recognize the implausibility of returning to a pre-history origin that no longer exists. Neither can we simply undo the past by recovering a larger spatiality of collective memory that may have existed prior to our historical ethos. To yearn for and attempt to recover such romantic origins is itself an impulse of modern parentage. So, we must work with what we’ve got, i.e. we must find ways to deal adequately with the modern milieux of historical consciousness and the tensions of collective memory instantiated by the “*lieux de memiore*.” Such work requires a praxis-centered historicity: a critical deconstruction of master narratives combined with a self and socially reflexive interrogation of privilege and an earnest social, political, economic and religious analysis of the lived conditions of all peoples. This historical disposition must identify the traces or residual imprints of peripheral communities and actively attest to the presence implied by their absence from the larger narratives. Further, it must accomplish a “systematic unsettling of the stability of meaning” assumed to be natural, universal and objective in order to carve out the space necessary for alternative

⁵⁰ Halbwachs, *On Collective Memory*, 35. “Residue” is a term borrowed from Halbwachs’ quotation from Désiré Roustan.

⁵¹ James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree* (New York: Orbis Press, 2011), 134ff.

historical self-conceptions.⁵² And at the most basic level, we must, in the Global North, choose sides.

Accounting for these peripheral memories is “dangerous” indeed because it threatens a dismantling and reconfiguration of the invisible scaffolding upon which the privileged maintain our power. It requires a systematic destabilization of the narratives that have shaped my identity, and it is dangerous to willingly uproot my perceived place in the world. It is dangerous for the privileged because it demands nothing short of a conversion away from the colonizing forces of modernist historiography. I must learn to see reality anew and, in this seeing, I must choose life-enabling social structures while opposing life-denying ones. I must learn to take responsibility for the past. Even if I did not personally participate in a lynching, I have benefited much from it and must be prepared to engage restitutions (personally and collectively) even if it means that I will lose so much of the privilege I enjoy. After all, it is a borrowed (or stolen) privilege. An option for the poor is an option that demands we in the Global North reconcile our history with a collective memory that now includes the privilege-less and power-less. But in order to reconcile we must be willing to listen, to learn, and to take responsibility for our parts in the history of suffering.

Conclusion

While Míguez Bonino’s historical analysis remains rooted in the praxis of the Latin American liberationist tradition, it teaches me how historical recovery itself is a political act. Its call to historicity demands we look at the margins, but not as a peripheral aside, but as a central concern through a process capable of inculcation and integration. We must deal with power differentials resultant from our history of colonialism—political, economic and religious—that persist through our master narratives. Fortunately, we in the North have had resources within our own traditions for critically challenging the assumptions of our master narratives. These resources have aided much in the ways of postmodern and post-colonial thinking and have even contributed in important ways to Míguez Bonino’s [far from second rate] “second-rate academic” training.⁵³ But an element lacking in our “first-rate” historical thinking is precisely the praxis that anchors Míguez Bonino’s scholarship. In my reading I have yet to find an “option for the poor” explicitly stated in the works of Nietzsche, Finley, Derrida, or White. In fact, I seldom find it in the works of so many in the North who self-identify as Christian theologians or ethicists.

Adopting critical and self-reflexive historicity that accounts for privilege will be an important first step for us if we want to take God’s choosing of the poor seriously. But we must remain sensitive to our “recovery” of marginalized voices through any process of historicism since there is a real danger of appropriating their memories into our operative master narratives. No matter how much “recovery” is done from peripheral vantages, these communities will remain locked within the lifeless archival recesses of

⁵² Clark, *History, Theory, Text*, x. As a foundation for her own historiographic approach, Elizabeth Clark here quotes from Rey Chow, “The Interruption of Referentiality,” *South Atlantic Quarterly* 101 (2002): 181-186.

⁵³ Bonino, “For Life and Against Death.”

history unless they are allowed to speak for themselves. As a process of conversion, I must undergo a transformation of my heart, eyes and feet. My heart must choose to stand in the midst of suffering and suffering peoples. My eyes must learn to see privilege and the structures of oppression that I benefit from and I must be willing to accept the “responsible participation” that our true interconnectedness demands.⁵⁴ My feet must move me into the dangers of peripheral memories, which will result in a genuine praxis of solidarity rooted in the real historical conditions of individual people and communities. “A conversion to this sort,” Míguez Bonino instructs, “is always related to historical events and to a historical praxis.”⁵⁵ So let us attend to our use and abuse of history.

⁵⁴ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 12.

⁵⁵ Bonino, *Toward a Christian Political Ethic*, 106.

José Míguez Bonino: Double Location and Theological Thinking-Acting

Julie Todd¹

Iliff School of Theology

Abstract

Míguez Bonino emphasized that the theologian is in a “double location”; first, within a theological discipline with its particular epistemological conditions and demands, and secondly as a social agent within a particular social formation. I am honored to write this reflection on José Míguez Bonino and his impact on my teaching and scholarship. How did this white, middle-class, feminist, progressive, U.S. Christian come to value the work of this Argentine liberation theologian so much? Engaging José Míguez Bonino’s works continually revealed the deep and pervasive influence of my social location on my theological and political ideas and practices.

• THIS ARTICLE IS ONLY AVAILABLE IN ENGLISH •

I am honored to write this reflection on José Míguez Bonino and his impact on my teaching, scholarship, and community activism. I often use Míguez Bonino’s writings in my courses at the Iliff School of Theology, the progressive United Methodist seminary where I teach in Denver, Colorado. Míguez Bonino also served as an important resource for my doctoral dissertation on religious-ethical perspectives on violence and (non)violence in U.S. social change.² How did this white, middle-class, feminist, progressive, U.S. Christian come to value the work of this Argentine liberation theologian so much? Engaging José Míguez Bonino’s works continually reveals the deep and pervasive influence of the intersections of identity and power on theological and political ideas and practices of liberation in community.

Double Location

¹ Julie Todd is the John Wesley Iliff Senior Adjunct Lecturer in Justice and Peace Studies at the Iliff School of Theology. In addition to her academic publications on violence and (non)violence, privilege and oppression, she is a published essayist and poet on matters of justice, identity, and the spiritual life.

² See Julie Todd, “Evaluating Violence and (Non)violence: A Critical, Practical Theology of Social Change” (PhD diss., University of Denver-Iliff School of Theology, 2012).

Míguez Bonino emphasized that the theologian is in a “double location”; first, “within a theological discipline with its particular epistemological conditions and demands,” and secondly, as “a social agent within a particular social formation.”³ Taking the second location first, my early life as a white, middle-class suburban United Methodist in the northeastern United States was influenced by the presence of two United Methodist pastors who were liberationists. One was a Chilean who had been exiled to the New England area during the Pinchot regime in the 1970s. The second was a white, U.S. pastor whose ministry at the time was defined by his solidarity with the struggles of war-torn Central America. Both of these individuals combined the deepest pastoral love with structural, anti-capitalist points of view. Their insistent theology of Jesus Christ was: God is in and with the poor. God takes the side of the poor. These two men were both highly influential in my call to ordained and prophetic ministry as a United Methodist serving across local and national church levels.

I did not know at the time that this was the basic tenet of Latin American liberation theology. It would be years before I sat down and read Gustavo Gutiérrez’ classic text *A Theology of Liberation*.⁴ From this text I understood theology for the first time as a “second step,” a process of reflection deeply bound up in and arising from a particular context, versus descending as a core set of beliefs from above. Every claim to theology itself must be accompanied by owning and articulating the context out of which it speaks.

Over forty years since Gutiérrez’ original text, the liberationist perspective and demand for theology to arise out of the context and experience of “the least of these” may be taken for granted by some readers of this article. However, my experience in local church work, community ministry, and theological education in the United States tells me that the liberationist perspective must never be assumed. The reality is that most students and religious seekers still consider that the Christian faith consists of assent to a series of truth claims about the nature of God, Christ, and the church. This is as true in the primarily Roman Catholic and conservative evangelical Latinx community in which I live as it is at the primarily white, liberal seminary in which I teach. Most people have not considered that theological ideas are derived from historical contexts and support certain kinds of politics and socio-economic policies. The nature of privilege is the freedom to not know, to never consider how one’s perspective is conditioned by a set of power relations. The nature of power is to hide this understanding. Míguez Bonino’s statement that “There is not socially uncommitted theology” is still a radical notion in theological education, particularly among privileged populations, but across the intersections of multiple axes of difference and at all levels of church, academy, and society.⁵

Míguez Bonino in the Classroom

³ José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 42.

⁴ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, 15th anniversary edition (Maryknoll: Orbis Books, 1988).

⁵ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 42.

At the school of theology where I teach, the first way in which I use Míguez Bonino's writings is to expose the students to the idea of double location from *Toward a Christian Political Ethics* (1983). We read this text early in the class. We define what our social location is, and how that might influence our viewpoints of social change or what justice looks like. We note that the matter of understanding political power and its relationship to God's power are intimately related and conditioned by our social location and our privileged and oppressed identities, and how those intersect in complex ways depending upon community context.

From the same book, I assign the chapter on justice and order. In my experience of teaching, no one theologian or scholar articulates so plainly and in so few pages the subordination of justice to ruling class power, and the complicity of Christian theologies and churches in the maintenance of an unjust order. Somehow students grasp the implications of the following point from Míguez Bonino with the utmost clarity:

Injustices should be corrected whenever that can be done *without endangering order and peace*. But if any redress of wrongs threatens to become disruptive, it should be avoided. The premise of Augustine's position in these cases is quite clear – peace understood as order. Society is an organism that must function harmoniously. The chief purpose of societal organization is the suppression of conflict and tumult. Changes, or the respect for personal freedom or for justice, might endanger that order. Whenever an alternative emerges, therefore, the Christian ought to work for the best possible solution, the most just and generous one, *short of endangering the existing order*... Peace, therefore, understood as order is the basic direction, the ultimate ethical key. Theologically, justice and love are supreme, but historically both are subordinated to order.⁶

I cannot overestimate the impact of these words and perspectives on students from primarily white, privileged North American backgrounds as they struggle to come to terms with the role of the United States and how it has imposed its dominant form of Christianity in the world. Yet no matter the intersections of racial and ethnic identity of the students, almost every student must come to terms with their investment in existing systems of power. Míguez Bonino's point here lays a foundation for discussion and analysis within community activism and social change movements about the tension between so-called liberal and radical, reform and revolutionary theory and practice. Every justice seeker must come to terms with the different point at which their commitments either challenge or do not challenge the established hierarchies and institutions in which they are invested. The context of struggle for LGBTQ liberation in the United Methodist Church is entirely different from the context of struggle of the Latinx youth in the small mill city where I live in Massachusetts. Both contexts are deeply embedded in powerful systems of patriarchy, colonialism, heterosexism, and capitalism vis-à-vis institutional church structures. The double location of any minister/activist in each of these sites of struggle reveals different histories that

⁶ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 83.

constitute the conditions of oppression, and therefore different priorities for solidarity and liberation.

In a course on Christian colonialism, my co-instructor Dr. Tink Tinker and I assigned Míguez Bonino's chapter from *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, "Beyond Colonial and Neo-colonial Christianity."⁷ Despite this text being over 35 years old, the analysis is still incredibly cogent. In this chapter, Míguez Bonino points to the unfortunate and enduring reality that churches have allowed themselves to be subordinate to the class (and land) interests of ruling political elites in the context of Latin America.⁸ Míguez Bonino labels this form of imperial Christianity heresy, and calls the church of the current age to reject the colonial project and embrace a post-colonial, revolutionary form of Christian faith and practice.⁹ The clarity of Míguez Bonino's description of the colonial context makes it almost impossible for students to deny that such colonial realities continue to implicate North American Christian churches in theologies and practices of domination, violence, and oppression. In my community of Lawrence, Massachusetts, it is easy to trace the U.S. history of imperialism in Puerto Rico and the Dominican Republic, and the economic devastation of U.S. "free trade" policy in Central and South America, to the migration patterns to this city, which is the second poorest city in the state. The role of North American churches in this imperialist history and ruling class power remains obscure to both the rich and the poor, and requires research, repentance, and repair. Christian leaders must commit to investigation and action as these legacies play out in urgent matters of life and death, poverty, immigration, and detention that are legacies of these decades of Latin America-U.S. political and economic struggle.

Professor Tinker had the opportunity to know Míguez Bonino through their connections in the World Council of Churches, as well as when José Míguez Bonino came to Iliff as a visiting scholar. When I asked Dr. Tinker what he believed the ongoing importance of Míguez Bonino's writings was for contemporary students, he answered,

A lot of what he wrote just made such clear-headed sense. And it made clear-headed sense within the particular context of Latin America's struggle for liberation. But it wasn't tied just to that occasion. To the extent that he spoke particularly to Western power out of that social context is what I think endures, because Western power has not stopped exercising its prerogatives.¹⁰

Dr. Tinker added, "The other thing is, he did it with such gentleness. He was such a kind gentleman. Just a spirit of graciousness always."

Míguez Bonino's Influence on My Doctoral Work

⁷ Dr. Tinker is the retired Clifford Baldridge Professor of American Indian Cultures and Religious Traditions at the Iliff School of Theology.

⁸ José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 7.

⁹ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 18.

¹⁰ Interview with Dr. Tinker on December 16, 2012 in Denver, CO.

I was also powerfully and personally implicated by Míguez Bonino's questions throughout my doctoral work. While embracing in general terms the idea of the preferential option for the poor throughout my life and ministry, I had not internalized clearly how my social location continued to influence my own theo-political understanding and practices. My doctoral education revealed deeper layers of the pervasive influence of my double location on me and my ideas.

In my studies, I proposed to analyze religiously rooted social change movements, focusing on (non)violent social change as spiritual practice. I was raised in a Christian activism in which (non)violence and the occasional need for civil disobedience were assumed. I was not trained in any theoretical basis for this work, but understood that it flowed naturally from biblical-prophetic mandates for peace and love. I assumed that the best form of social change was (non)violent social change; or, at the very least, that it was the most suitable place to discover authentic forms of spirituality that propel public faith. I elevated (non)violent social action as a superior form of spiritual practice.

During my first year of study, I took a course on biblical ethics with Dr. Miguel De La Torre.¹¹ The methodology of the course was to investigate normative Christian ethical claims from marginalized perspectives. A central text was Thomas Schubbeck's *Liberation Ethics*.¹² Schubbeck's text introduced me to José Míguez Bonino. When I asked Dr. De La Torre how Míguez Bonino had influenced his own liberationist perspective, he said he had difficulty naming one thing that stood out as most important.¹³ He said, "Rather than one thing, his work has really been more foundational... I go back to him without even realizing I go back to him." Míguez Bonino's descriptions – his whole analysis of economic dependence and multi-national corporations, his concept of utopia, his commitment to ethics, his Protestant voice among the earliest Latin American liberationists – all of these perspectives, Dr. De La Torre said, "are so second nature now." Having had the opportunity to work with José's son Néstor O. Míguez, Dr. De La Torre said the one thing the son impressed upon him about his father was that

When he was doing his ethical analysis, it wasn't an issue of thinking of paradigms implemented from within safe environments. These were paradigms wherein people were being killed. People were disappearing...So it's an ethics that I think helped shape my own thinking that puts your body on the line. That literally there could be a cost for doing this type of ethics.¹⁴

Grappling with this matter of costliness and sacrifice within my own and others' doubly located perspectives about (non)violence would become a central preoccupation of my dissertation work.

¹¹ Dr. De La Torre is Professor of Christian Ethics at the Iliff School of Theology.

¹² Thomas Schubbeck, *Liberation Ethics: Sources, Models and Norms* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

¹³ Interview with Dr. De La Torre on December 14, 2012, Denver, CO.

¹⁴ Interview with Dr. De La Torre.

Double Location and Understanding (Non)violence

Dr. De La Torre's course and Schubeck's book introduced me to Míguez Bonino's analysis of power and violence, which became foundational for my doctoral dissertation. In a project for De La Torre's course, I intended to bring in non-Euroamerican perspectives on Walter Wink's well-known exegesis of Matthew 5:38-42.¹⁵ This interpretation of Jesus' exhortation to turn the other cheek, go the second mile, and give a creditor one's outer garment results in Wink's popular interpretation of Jesus' "third way" of (non)violent resistance. Though I searched high and low for sources, from what I could tell, there were no engagements of Wink's exegesis from marginalized perspectives. It took me quite a long time to realize this meant there was a good chance that this text and Wink's interpretation of it may not be particularly important to marginalized communities at all. It would not be important to critique Wink's analysis if one simply rejected it. Might marginalized communities reject Matthew 5:38-42 because it has historically been used to oppress by using Jesus' words to enforce passivity in the face of violence?

While this insight seems plain to me now, at the time Míguez Bonino's insights about double location forced me to this point of understanding related to *my own* commitments to (non)violence. He wrote, "A social location determines a perspective. It conceals some things and reveals others. The poor...do see reality from a different angle or location – and therefore differently."¹⁶ I had to ask myself, what did my own privileged social location conceal and reveal about my absolute acceptance of (non)violence as *the* most ethical means of social change? (Non)violence was not *a* perspective or *my* perspective; for me, it was *the* perspective emerging from the Bible. How might other communities in a different social location view the issue of (non)violence?

My own relatively privileged social location presented even "what [was] worthy of being thought" by me. Míguez Bonino asked, "What is relevant (and consequently what is irrelevant and alienating) in the questions chosen to be addressed?"¹⁷ Clearly, I was not interested in the notion of revolutionary violence as a potentially justifiable means of social change. As Míguez Bonino's insights demonstrated, as a result of my social location in a non-revolutionary U.S. social context, this was not even a question in my mind. To ask such a question meant to question the efficacy and justifiability of (non)violence itself.

Finally, Míguez Bonino suggested that "the destination of our work has to be considered: to what end is it related? ...all the productions of human thought have a social impact and the theologian cannot remain indifferent to the question: for

¹⁵ See Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992). See also Julie Todd, "Engaging the Powers of Nonviolence: A Critique of Walter Wink," *Journal of Religion, Conflict and Peace* 2, no. 1 (Winter 2008), http://www.religionconflictpeace.org/vol_2_issue_1.

¹⁶ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 43.

¹⁷ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 43.

whom?”¹⁸ Here, Míguez Bonino’s implication brought me back to his insights around justice, peace, and order. For whom was my commitment to (non)violence? Was (non)violence as I understood and practiced it fundamentally a praxis of liberation for the poor and oppressed, or did it unknowingly, from my own privileged social location, affirm order over justice? It was easy to affirm (non)violence from within my own safe environment. The only way to talk about (non)violence from the point of view of the marginalized was, first, to move away from my normative reading of the text. This move surfaced one point immediately: the daily reality of the vast majority of exploited people in the world is that of violence, not (non)violence. To begin an analysis from a position of (non)violence would be to miss the reality of the marginalized. Without those voices, I was potentially creating an ethic of doing justice, which could not be considered either complete or just.

Violence and (Non)violence: Revolutionary Social Change

Míguez Bonino emphasized that “such sentences as ‘we are against violence, wherever it may come from,’ or ‘we reject all forms of violence’ may be quite ‘seductive for human and Christian sensibility,’ however, “they can only make sense on the lips of people – who do not usually employ them – who are actively and dangerously involved in the removal of prevalent violence.”¹⁹ From my privileged, white, U.S. social location it was quite simply easy for me to affirm (non)violence as the most moral and superior means of change. In fact, I had faced very little violence and understood very little about the nature of violence and what radical (non)violence or violence for revolutionary social transformation looked like or felt like.

Míguez Bonino wrote that the most important question for social transformation is not what extent of justice is harmonious with the peaceful maintenance of the existing order, but “*What kind of order, which order is compatible with the exercise of the justice?*”²⁰ If justice is defined as the end of violence and the liberation of the oppressed, then social change is “not change just for the sake of change,” but for the sake of achieving a new order that is not based in violence as the current order is.²¹ The establishment of a just order will require a disruption of peace.

Unfortunately, (non)violence from a Christian social location (and other dominant social locations) as a requisite for social change has often served the purpose of pacification in historical and modern conflict, including revolutionary and social reform contexts. Instead of developing strategies of resistance and non-cooperation with violent structures within the context of struggle, a normative frame of Christian (non)violence often pacifies eruptions of conflict and anger occasioned by the vicious nature of structural violence. In eras of both historic colonization and contemporary social change, (non)violence as pacification reinforces the material order and the entitlement rewards of dominant cultures. When they serve a dominant culture’s need to enforce

¹⁸ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 43.

¹⁹ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 175.

²⁰ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 86.

²¹ Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 43.

pacification, Christian calls for (non)violence may be forms of cultural and structural violence themselves.

Arguments for (Non)violence

Míguez Bonino did not oppose (non)violence; not at all. In fact, he wrote, “Nonviolent action is not only most appropriate to the Christian conscience, but also to the revolutionary purpose.”²² He thoroughly understood the problems that a revolutionary violence posed:

The exacerbation of hate, resentment, and rivalries, the imposition of changes from a structure of power without a corresponding development of conscience, the acceptance of the “rules of the game” of the present system. Victorious revolutionary violence runs the risk of simply substituting one form of oppression for another and thus becoming really counterrevolutionary. It certainly makes the construction (human, economic, social, institutional, political) necessary after the takeover of power all the more difficult, almost in proportion to the amount and length of the period of subversive violence.²³

He wrote that (non)violent action is coherent *only* when it serves a revolutionary purpose: it respects the human person, makes room for an internalization of the project of liberation in the masses, and fosters a sense of solidarity in the construction of a new society.²⁴ He also pointed out that the problems of the residual effects of violence also apply to the application of (non)violent means.

Precisely this same consideration of the human cost of revolution and the health of the ensuing process which leads us to reject absolute violence is the one which prevents us from embracing absolute pacifism. Nonviolence also has to ask what is the human cost in lives, suffering, paralyzing frustration, dehumanization, and the introjection of a slave-consciousness. We pay for our choice of means of change.²⁵

Therefore, if violence would be more efficacious to the liberation of poor and oppressed in certain contexts, it should also be considered, given certain rigorous analysis and the application of explicit restrictions. He reiterated that no one position should be endorsed over another without context, analysis, and consideration of the participants’ social location. Here he cautioned against any romanticization of either violence or (non)violence:

No sentimentalism can replace the sober assessment of the situation. A Christian ethics cannot take refuge in the subjective appeal to “my conscience” or satisfy itself with a readiness to suffer violence without

²² Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 127.

²³ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 127.

²⁴ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 127.

²⁵ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 127-128.

resistance. For it is not our life or comfort as Christians which is at stake – at this point the Christian community can only follow the road of the cross – but the life and humanity of our neighbor. Certainly Christians in the struggle for liberation will witness to their faith – as well as to the ultimate goal of the revolution – by insisting on counting carefully the cost of violence, by fighting against all idolization of destruction and the destructive spirit of hate and revenge, by attempting to humanize the struggle, by keeping in mind that beyond victory there must be reconciliation and construction. But they cannot block through Christian scruples the road clearly indicated by a lucid assessment of the situation. Even less can they play the game of reaction lending support to those who are profiting from present violence or weakening through sentimental pseudo-Christian slogans (however well-meaning) the will among the oppressed to fight for their liberation.²⁶

Analysis of Violence and Social Location

In his dissertation work regarding the topic of violence in the writings of select Latin American liberation theologians, Ransom Eugene Casey-Rutland emphasized that beyond *Toward a Christian Political Ethics* and *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Míguez Bonino consistently and increasingly supports the labor of revolutionary (non)violence.²⁷ However, the central questions of complicity in violence by the advocates of (non)violence, particularly regarding the social locations from which they analyze context, speak, and act, remains critical. Citing Míguez Bonino, Casey-Rutland asks, “The question is not whether we accept violence or not, but what do Christians do with the reality of violence in which we are all actively involved.”²⁸ All Christians, North American suburban Christians and Latin American revolutionary Christians alike, must ask themselves certain critical questions of the location from which they ask their questions about social transformation and from which they engage in praxis.

Míguez Bonino emphasizes that all Christians – not simply those Christians confronted with decisions about overt acts of physical violence – but all Christians everywhere should contemplate their participation in violence. In so doing, he deliberately shifts the focus of ethical attention to violence from universal, abstract, and generalizable criteria, to the concrete, particular, and often overlooked dilemmas of Christians caught up in institutionalized violence.²⁹

This became a central question in my dissertation research and has become the central question in teaching students about social change in a theology school. For

²⁶ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 128.

²⁷ See Ransom Eugene Casey-Rutland, *An Examination of the Issue of Violence in the Writings of Selected Latin American Liberation Theologians* (PhD diss., Emory University, 1991).

²⁸ Casey-Rutland, *An Examination of the Issue of Violence*, 271.

²⁹ Casey-Rutland, *An Examination of the Issue of Violence*, 271.

whom are our efforts? If our efforts are for the poor, then we must be with the poor in determining what striving for social transformation looks like, and not imposing our own agendas. Particularly in the contemporary non-revolutionary context that is the United States, I try to impress upon students that Míguez Bonino's perspective is not necessarily asking U.S. Christians to engage in revolutionary armed struggle, or violence of any kind for social change. But his perspective continues to challenge our own complicity in violence of all forms, and to open ourselves to the critique of an easy and idealistic Christian stance on (non)violence, which ultimately costs the privileged of this country little to nothing. Again, the clarity of Míguez Bonino's analysis of violence arising out of the particular revolutionary context of Latin America helps us to extrapolate, but not universalize, the lessons to other social contexts. His emphasis on double location constantly pushes theologians to recognize the extent to which our investment in the status quo influences our theology and therefore serves to mitigate the costs of engaging in praxis.

José Míguez Bonino was very much responsible for bringing these conversations to the world ecumenical stage, particularly throughout the era of the emergence of liberation theology from world-wide revolutionary situations in Latin America and elsewhere. His voice is prominent throughout the documents and publications of the World Council of Churches,³⁰ and more mainstream English-language publications of the U.S. Christian left where he argued these matters with passion and compassion.³¹ Yet these well-documented, rigorous, and heated discussions appeared to have had little influence on white, liberal Christian theology in the United States, which continued and continues to uncritically privilege (non)violence alone despite the experience and knowledge of an earlier generation of activists and scholars living in and representing oppressed communities. In this day and age, entering into similar discussions reveals little to no knowledge of these earlier debates. Míguez Bonino was infuriated by a worldwide church that persisted in its refusal to stand clearly on the side of the oppressed, and which continues to seek compromise and reconciliation with the liberal capitalist system and its beneficiaries, whose theology and practice do not seek liberation.

Why haven't these controversies and insights been more thoroughly integrated into primarily mainstream white, progressive religious peace and justice circles in the U.S.? Part of my answer is that (non)violence is more often spoken of as an ideal than practiced, more individual than collective. It is a (non)violence that is *not*, by most standards, a challenge to the status quo. It is a (non)violence advocated by those of us who are part of the dominant power structure. As such, we are generally unwilling to consider the costs, much less sacrifice, the many privileges our dominant identities bestow, but which radical social transformation might actually demand in circumstances of life and death. (Non)violence has often been a means of such liberal compromise, amounting to a lack of confrontation and conflict.

³⁰ See José Míguez Bonino's "Violence: A Theological Reflection," *The Ecumenical Review: The Quarterly of the World Council of Churches* 25, no. 4 (October 1972): 468-474.

³¹ See, for example, Míguez Bonino's "Violence: A Theological Reflection" and "For Life and Against Death: A Theology That Takes Sides," *The Christian Century* (November 26, 1980): 1154-1158.

Return to Our “First” Location

It is important here to return to Míguez Bonino’s articulation of double location. Míguez Bonino noted that the theologian is in a double location: *first*, “within a theological discipline with its particular epistemological conditions and demands.”³² This “first” location is one of emphasis within Míguez Bonino’s writing that I believe is critical, particularly within the context of liberal-to-progressive theological education in the United States. The relationship of the U.S. Christian left to the Bible remains ambivalent at best. As a result of an awareness of our dominant social location, some of us hold an appropriate and understandable sensitivity to the ways in which the Bible has been used as a weapon of oppression and colonialism. Therefore, our claims to the demands and value of the text are weak. As an evangelical Methodist, Míguez Bonino demanded faithfulness to the biblical text and the biblical witness alongside an awareness of the dominance we bring to our interpretation and implementation of the biblical text from our social location. Part of our double location as Christians, he insisted, was our location within *Christian* theology, and the Bible must remain one of the critical epistemological sources for Christians.

The Bible never lets the left off the hook in terms of our idealistic notions of social transformation. In terms of violence and (non)violence, like many other notions such as freedom or peace, “the biblical starting point... is never an abstract notion or principle, but a concrete situation.”³³

Violence appears in the Bible, not as a general form of human conduct, which has to be accepted or rejected as such, but as an element of God’s announcement-commandment, as concrete acts which must be carried out or avoided in view of a result... indicated by the announcement-commandment. Thus, the law forbids certain forms of violence to persons and things and authorizes and even commands others...³⁴

Despite Míguez Bonino’s overall support for the theological claims of (non)violence, “as theological positions, both perspectives find support in the biblical and ecclesiastical tradition.”³⁵ There simply is no escaping this basic point. Whether it has to do with violence or (non)violence, gender, slavery, or sexuality, the sacred text never merely works to support our own political ideals. It confounds them with context, as Míguez Bonino constantly reiterates. The Bible never squares with our abstract ideals about (non)violence. We claim the ideals of justice, but are often unwilling to go to the full lengths of what justice costs and the full weight of what solidarity with the poor and oppressed demands. Being willing to reckon with the reality of violence in the Bible and in historic revolutionary contexts does not necessarily mean Christian progressives condone violence. It means that we let the reality of violence in the Bible and in history question, criticize, and deepen our (non)violent ideals and practices.

³² Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 42.

³³ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 117.

³⁴ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 117.

³⁵ Míguez Bonino, *Revolutionary Situation*, 116.

For Míguez Bonino the costs of Christian discipleship and socio-economic, political liberation go hand-in-hand. Context and double location confound discipleship-liberation and Christian sources demand full engagement with injustice, violence, and costly action. Míguez Bonino's writing continues to push us to grapple with the implications of these realities in and on the theological classroom, scholarship, and in the struggles of our local communities.

José Míguez Bonino: Teologia para o Século XXI

Carlos José Beltrán¹

Unicatólica (Lumen Gentium)

• ESTE ARTIGO ESTÁ DISPONÍVEL SOMENTE EM PORTUGÊS •

Quero fazer uma reflexão sobre a “unidade”. Este tema foi uma grande paixão para o pensador argentino José Míguez Bonino (JMB) durante toda a sua vida, e a sua obra, de forma geral, contém vários *insights* profundos que gostaria de recuperar nesta edição comemorativa à sua vida. O tema da unidade da humanidade é um horizonte geral para o tema mais particular do ecumenismo dentro do pensamento cristão. A ideia da unidade evolui ao longo do caminho, começando por uma enunciação da necessidade de os cristãos estarem unidos, até perceber a necessidade de considerar a humanidade como um todo dentro do conceito de “unidade”. Esta evolução da ideia foi colocando várias questões a respeito de temas como a missão das igrejas, os desafios da diversidade religiosa para a unidade, a identidade cristã e o diálogo entre as religiões, etc. O tema da identidade é, particularmente, de uma importância e atualidade crucial, assim como o pluralismo religioso. Neste texto procura-se refletir sobre três assuntos: o ecumenismo, o lugar do ecumenismo no pensamento de José Míguez Bonino, e a maneira como o seu pensamento nos desafia a continuar pensando o tema hoje.

A. José Míguez Bonino: Um Pensador Ecumênico

O pensador argentino se preocupou pela questão da “unidade,” que no cristianismo atende ao nome de ecumenismo. Mas a sua visão não foi a de uma simples preocupação pela “unidade eucarística” ou “celebrativa” da fé cristã. Por trás da preocupação ecumênica encontrava-se a relação entre “direitos humanos” e “fé cristã”, ou, em um sentido mais amplo, as implicações de doutrinas cristãs como “reconciliação” ou “salvação”, para o contexto humano maior. Em última instância, para José Míguez Bonino, trata-se de levar a sério o desafio de que a fé cristã seja relevante para o contexto histórico no qual vivemos. Gostaria de pensar que não fosse necessário justificar diante dos nossos leitores a necessidade de que o evangelho seja relevante para a questão dos direitos humanos; da humanidade e o seu bem-estar em geral. Vertentes tão diferentes como a do evangelho integral, ou a perspectiva da libertação, coincidiriam em dizer que o evangelho deve ser relevante para a história e a vida humana hoje.

¹ Graduado em Teologia pela FUB (Cali, Colômbia), Mestre e Doutorando em Ciências da Religião na UMESP (São Bernardo, Brasil). e-mail: cjbeltan84@gmail.com

Ora, esta preocupação pelos direitos humanos desde a teologia e a fé, está sustentada por uma visão específica da realidade histórica da humanidade: Emílio Castro (1985), lendo a JMB a refere como a “*oikumene* conflituosa”. Dentro do contexto do projeto cristão do ecumenismo, esta visão da realidade teve consequências centrais para a compreensão da dimensão local e global da busca por “unidade”. Tal compreensão em JMB enfatizará o aspecto local sem deixar de ver o global como pano de fundo do cenário histórico mundial. O local, em cujo seio se manifestam concretamente os conflitos da “*oikumene* conflituosa” estaria sendo priorizado diante de uma tendência de definir agendas “de cima para baixo”, desde as preocupações institucionais e dos dogmas e tradições reconciliáveis (ou não) no cristianismo. Emílio Castro, em sua leitura dos textos de Míguez Bonino, comenta:

A preservação da unidade da igreja, ainda no terreno doutrinário, não pode se fazer através de uma agência central, senão através de um processo permanente de consulta [e] inclusiva manifestação do espírito de comunhão que configura o próprio ser da igreja e testemunha da presença do Espírito Santo.²

Pois bem, nesta leitura que Emílio Castro faz de Míguez Bonino encontramos alguns pontos centrais do desafio teórico/prático que representam o objetivo ecumênico. Se o projeto de preservação da unidade de uma instituição como a igreja não deve proceder de maneira centralizada, nem por mecanismos hierárquicos “de cima para baixo”, cabe perguntar: como é que o ecumenismo cristão lidou com isso? Indo a frente, faz-se necessário perguntar: qual é o lugar da unidade da igreja no caminho que procura a unidade da humanidade? Será que o ecumenismo, compreendido como busca pela unidade da igreja, considera importante e abrange a unidade de toda a humanidade, a reconciliação do mundo? É lamentável que ainda dentro de muitos ambientes evangélicos o desconhecimento da perspectiva ecumênica faça com que as igrejas e as suas lideranças se posicionem de forma negativa a respeito do assunto. Deixo de lado este problema para tratar dele em outra ocasião. Detenhamo-nos agora em alguns comentários que construam um breve relatório histórico da problemática do ecumenismo, particularmente o ecumenismo cristão.

B. O Surgimento do Ecumenismo Moderno³

A história do movimento ecumônico moderno tem nas instituições missionárias dos séculos XVIII e XIX as primeiras manifestações ecumênicas; é a origem mesma do movimento ecumônico.⁴ Sigamos o percurso que faz Antonio Gouvêa Mendonça nos antecedentes históricos do ecumenismo. Segundo Mendonça, os antecedentes do

² Emilio Castro, “Contribución Ecuménica”, em *Fe, compromiso y teología: homenaje a José Míguez Bonino* (Buenos Aires: ISEDET, 1985), 47.

³ A história que será abordada nesta parte não pretende ser uma história detalhada; não é o nosso objetivo. Os acontecimentos e dados frisados serão inseridos no texto na medida em que contribuam à análise deste trabalho.

⁴ Antônio Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos: O Campo Religioso e Seus Personagens* (São Paulo: UMESP, 2008), 179.

movimento ecumênico têm lugar num longo período aonde vai se desenvolvendo e tomando corpo; tal período iria desde a reforma até o congresso de Edimburgo, 1910. O iluminismo, a reação do protestantismo e o seu divisionismo são colocados no cerne daquele processo de gestação. O processo é analisado também à luz de três vertentes: o liberalismo teológico, o movimento conservador conversionista e a restauração católica, sendo o movimento conservador aquele que estará na frente do movimento ecumônico.

A necessidade de unidade do protestantismo conversionista missionário encontrara ao mesmo tempo no movimento teológico liberal e no fortalecimento do catolicismo seus principais desafios, assim como os elementos teológicos e sociológicos que serão os futuros componentes do ecumenismo como um todo.⁵

A busca pela unidade surge então da necessidade de unir esforços em torno ao objetivo da evangelização do mundo. Era preciso um acordo na fé cristã que fosse este ponto de partida. “Partiu-se, então, em busca de uma ‘fé evangélica’, isto é, uma fé simples e original que pudesse ser aceita por todas as denominações e que identificasse todos os indivíduos como cristãos genuínos. (...) Essa tentativa de unidade doutrinária essencial viria a ser conhecida como o movimento ‘evangelical’”.⁶ Originado na Inglaterra, foram estes evangélicos deste movimento os primeiros criadores de sociedades missionárias. Mas, quais eram os componentes essenciais desta visão de fé que seria o ponto de partida para se lançar na aventura missionária? Mendonça continua afirmando: “... erigiu-se uma espécie de *theologia perennis* no protestantismo que dura até hoje, aliás, ultimamente muito reforçada pela onda contemporânea de conservadorismo”.⁷

Esta matriz teria sua origem na teologia de João Wesley; ela seria assimilada pelo movimento “evangelical”, servindo à necessidade de uniformizar a mensagem missionária, mas, com consequências negativas para a teologia e a eclesiologia. Com efeito, “uma vez estabelecidas e aceitas as doutrinas essenciais da fé cristã, a teologia, tal qual uma nova escolástica, estava feita e acabada. Era só pregá-la e agir em conformidade com ela”.⁸ Assim, pouca reflexão teológica e eclesiológica seguiu tais iniciativas missionárias. Aqueles que se afastavam daquela matriz foram estigmatizados com frequência sob nomes como liberais, ou modernistas. O que estava definido serviu para informar muitas comunidades ao longo dos anos, e hoje o panorama confirma a afirmação de Mendonça sobre a duração daquela teologia, “até hoje”.

Tal teologia consistia basicamente numa explanação sobre a visão do mundo em resposta ao contexto acima assinalado (iluminismo, racionalismo, liberalismo teológico, etc.) cujo foco era a doutrina da conversão, e que permitia ao cristão se inserir de maneira segura e fiel à sua fé no novo mundo moderno. Mendonça retrata esta matriz do pensamento evangélico assim:

⁵ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 177.

⁶ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 178

⁷ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 179

⁸ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 177.

O mundo era originalmente bom, mas a civilização o estragou; entretanto, é possível fazer com que a civilização se torne um lugar razoavelmente bom para o homem [o ser humano] e, para isso, certas normas têm de ser seguidas; converter-se é bom para o indivíduo e bom para o mundo. E o reino de Deus do evangelho? Esse fica para quando este mundo acabar. Esta teologia é imbatível porque consola os despossuídos ao mesmo tempo em que dá sustentação às estruturas do mundo moderno. É uma teologia romântica e ao mesmo tempo muito racional.⁹

O tempo transcorreu e, paradoxalmente com o que ocorrera na Inglaterra de João Wesley e seu cristianismo voltado à práxis e a inserção do cristão no seu contexto social, as ênfases na mensagem das missões protestantes teriam como resultado no individuo que acolhia a nova fé, um forte distanciamento do mundo circundante, somado a maioria das vezes a um forte anti-catolicismo. Isto era devido, em termos de Mendonça, a duas características principais nesta mensagem missionária: ela era *conversionista* e *doutrinária*, o que se traduzia sempre numa “mudança da mente” e uma “mudança da vida” que acabava distanciando o sujeito do seu entorno. “Este mundo era o lugar do pecado, do erro, antagônico, portanto, ao universo da verdade que o converso passava a aceitar.”¹⁰

Podemos, então, dizer com Mendonça, que, embora estejam no “panprotestantismo” (termo que ele usa) as origens do movimento ecumênico, nele também estão os germes dos futuros conflitos, no seu separatismo, e nas suas disputas ideológicas.¹¹ Entretanto, talvez Mendonça não tivesse conseguido perceber que não poderia ser de outra forma. Com efeito, ocorre o mesmo que ocorrera com o termo *ecumenismo* na sua origem, onde se faz referência a universalidade, mas sempre com caráter restritivo ou exclusivista. O ecumenismo nasce em meio a um pensamento religioso, a uma religião particular, o cristianismo, que, por sua vez, manifesta desde seus inícios uma vocação universalista. Contudo, paradoxalmente, “uma igreja que se assume como católica (universal) deixa claro o seu caráter exclusivista.”¹²

É claro, o ecumenismo nos seus primórdios vai ser bastante diferente daquele que vai se configurando com o decorrer do tempo até hoje. Assim, o paradigma estabelecido no início, associado ao congresso de Edimburgo 1910 vai ser avaliado em épocas posteriores de maneira que quase lhe é negado o seu caráter de *ecumenismo*.¹³ Mas esta ambiguidade decorrente da evolução no desenvolvimento do conceito é talvez inerente à proposta ecumênica, e seu ideal em termos mais amplos. Além da unidade entre os cristãos, o ideal ecumênico coloca questões que eventualmente transcendem os limites da religião cristã. Se ele nasce, num sentido, da necessidade dos cristãos de testemunhar a sua fé (referência aos movimentos missionários), o fato da unidade da humanidade se colocar no horizonte de tal projeto, eventualmente se contrapõe ao ideal missionário, na

⁹ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 187.

¹⁰ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 192.

¹¹ Gouvêa Mendonça, *Protestantes, Pentecostais, e Ecumênicos*, 188.

¹² Edin Sued Abumanssur, “A Tribo Ecumênica: Um estudo do Ecumenismo no Brasil nos Anos 60 e 70” (Masters Thesis, PUC São Paulo, 1991), 14.

¹³ Ver Jair Alves, “Macroecumenismo: Gênese e trajetória de uma ideia,” (Masters Thesis, UMESP, 1999).

medida em que este é concebido em termos proselitistas, ou até poderia ser dito, imperialistas.

C. Iniciativas Ecumênicas

O movimento ecumônico, através da visão de alguns dos seus militantes, vai percebendo esta amplitude da proposta ecumônica, e vai enxergando mais além das concepções clássicas do ecumenismo protestante. Mas as iniciativas não parecem dar-se conta dos paradoxos que contem a proposta ecumônica. Analisemos estas propostas e os seus paradoxos.

Macroecumenismo

Tomamos neste ponto a dissertação de mestrado de Jair Alves sobre Macroecumenismo. O autor desta dissertação coloca desde o inicio o ecumenismo em termos da “... ‘Busca pela unidade da igreja’, enquanto tendência para a unidade da humanidade”,¹⁴ propondo que os passos pequenos (a unidade da igreja) contribuem para a melhoria das relações humanas.

Jair Alves assinala que “Só em 1968 (CMI, Uppsala) uma compreensão mais abrangente do ecumenismo tornou-se progressivamente aceita.”¹⁵ O período da gênese do macroecumenismo coloca-se no ano de 1989 a 1992 dentro do contexto das Assembléias do Povo de Deus (APD). Ora, é notório que para Jair Alves o macroecumenismo se apresenta como o horizonte do movimento ecumônico, atingindo, além de algumas contradições que ele reconhece, o ideal mais abrangente do ecumenismo (a unidade de toda a humanidade). A seguir, 6 pontos onde é descrito o macroecumenismo nesta dissertação:

- Fidelidade as nossas raízes indo-afro-americanas e a serviço da vida de nossos povos;
- Experiência do ecumenismo como espaço de encontro, de respeito, de desafios que surgem da relação entre as igrejas, as culturas, as religiões e o movimento popular.
- Unidade na diversidade a serviço da luta pela libertação dos nossos povos, na prática cotidiana da defesa da vida;
- Não confessional, mas sim um espaço de diálogo entre crentes com abertura aos não crentes que assumem o projeto da vida.
- Uma força popular, indígena, negra, mestiça, dos movimentos sociais, das forças populares, contra a impunidade;
- Um espaço de convocatória essencialmente leigo.¹⁶

A meu ver, a impossibilidade (teórica e prática) desta iniciativa do macro-ecumenismo salta à vista neste resumo, não só pelas dificuldades internas que ali são expostas, mas também pelas descrições com que o autor acompanha a sua argumentação. Ele afirma: “O ecumenismo (...) nasceu historicamente como iniciativa das igrejas. Portanto, só pode ser descrito a partir das igrejas”.¹⁷ Se só pode ser descrito

¹⁴ Alves, “Macroecumenismo”, 8.

¹⁵ Alves, “Macroecumenismo”, 12.

¹⁶ Alves, “Macroecumenismo”, 124.

¹⁷ Alves, “Macroecumenismo”, 104.

a partir das igrejas como é que podem se concluir pontos tão distantes da realidade eclesial como os seis pontos acima citados? Com efeito "... O ideal ecumênico (...) sugere a restauração da unidade humana, a paz e o diálogo baseado na fraternidade justiça e integridade da criação...";¹⁸ só que a igreja parece não ter muitas possibilidades de uma participação direta nesta iniciativa, quando nenhuma realidade eclesial, estritamente falando, figura dentro dos objetivos da proposta; alias, nem as igrejas estão alinhadas naquela perspectiva, pois talvez os interesses ali apontados não são os interesses de muitas igrejas, pelo menos não na prática geral das igrejas evangélicas. Consideremos mais um parágrafo:

As igrejas participam neste movimento [ecumônico] totalmente conscientes de que a oikumene pertence a *Deus* e de que é Ele que nos conclama a reconhecer o que faz às suas criaturas e criação. Esta sua ação está baseada no fundamento e na perspectiva daquilo que Ele próprio fez em *Cristo*, o legítimo centro do movimento Ecumênico. Por isso a aspiração pela unidade da igreja encontra-se indissoluvelmente ligada à aspiração pela unidade da humanidade.¹⁹

Observemos, para depois questionar, três coisas neste parágrafo: (1) “a oikumene pertence a *Deus*”. Ok, mas, qual Deus? A *oikumene* pode ser designada como pertencente a Deus somente desde a perspectiva *desse Deus*. No entanto, tal perspectiva não poderia ter pretensões universalistas, visto que o Deus cristão não é o único *Deus na oikumene*. (2) o fato de ser o Cristo o centro do movimento ecumônico terá de ser explicado em termos da universalidade a que estão se referindo os pontos acima citados. Os pontos falam de realidades políticas, econômicas, sociais, culturais. Se vai se falar em universal talvez não seja o *Cristo* o propriamente universalizável, mas a realidade humana retratada em cada uma dessas realidades designadas dentro da proposta “macro-ecumônica”. (3) Se a unidade da igreja está *indissoluvelmente* ligada à *aspiração pela unidade da humanidade*, tal unidade estaria mediada pela participação (inclusão) da humanidade dentro da realidade da igreja e os seus parâmetros e critérios axiológicos. Poderíamos dizer que teocentrismo, cristocentrismo, eclesiocentrismo são problemas centrais desta proposta.

Julio de Santa Ana, no seu livro *Ecumenismo e Libertação*, descreve quatro iniciativas ou *projetos* de unidade entre os cristãos. O projeto das “Famílias confessionais”, por exemplo, adotado também pela Federação Luterana Mundial, é um deles. Porém, para Santa Ana, projetos desse tipo não atingem o alvo da unidade de toda a *oikumene*. No dizer de Santa Ana, “... não parece essa a unidade pela qual Cristo orou para sua comunidade e para aqueles que crêem em seu nome. (...)”, visto que “é um projeto de unidade [o das “Famílias confessionais”] que não abrange todas as esperanças e expectativas de *todos os povos da terra*”.²⁰ Com efeito, este projeto se refere só à unidade entre as famílias confessionais, o que fica bastante longe do ideal desejado para toda a humanidade. Estes projetos evidenciam de maneira mais direta a impossibilidade de começar pela unidade da igreja como ponto de partida para alcançar

¹⁸ Alves, “Macroecumenismo”, 11.

¹⁹ Alves, “Macroecumenismo”, 13.

²⁰ Julio H. Santa Ana, *Ecumenismo e Libertação*, (Petrópolis: Editora Vozes, 1987), 106.

a unidade da humanidade. Demos, porém uma olhada outros dois projetos que Santa Ana comenta. Consideraremos, pois, o projeto do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), e depois o chamado *ecumenismo de base*, ou *projeto ecumênico popular*.

1. Conselho Mundial de Igrejas (CMI)

O CMI é uma instituição que agrupa as igrejas sob “o compromisso comum de Confessar o Evangelho de Cristo, proclamando-o e o apresentando ao mundo”.²¹ Considera que as relações entre as diferentes instituições que agrupam as igrejas nos diferentes países são muito importantes, “imprescindíveis para fazer progredir *a causa da unidade cristã* como testemunho do propósito de Deus de “recapitular todas as coisas em Cristo” (Ef 1,9-10).²² Mas na sua caminhada, ele foi descobrindo que a *oikoumene* transcende às igrejas, tendo todo a ver com *todo o mundo habitado*.²³ Assim, o seu projeto vai se transformando na perspectiva de “criar uma plataforma, uma base, sobre a qual seja possível ‘um diálogo universal de culturas’”.²⁴ Isto dirigiu a sua atenção para as causas das divisões no mundo, enxergando os obstáculos que impedem o diálogo. Este diálogo em condições de igualdade é entendido como pressuposto para a unidade da humanidade. Estes obstáculos foram eventualmente concebidos em termos estruturais; “o CMI veio tomando sistematicamente o partido das causas dos fracos, dos pobres, dos oprimidos, dos que sofrem por causa da injustiça”.²⁵ É assim que o conceito de *libertação* perpassa por toda esta argumentação; isto o coloca numa tradição cristã que não é reconhecida como muito “confiável” pela grande maioria das igrejas evangélicas latino-americanas, a Teologia da Libertação. Seja como for, ele vai afirmar: “a busca da unidade da igreja não pode ser separada do empenho pela unidade da humanidade”;²⁶ fica claro, porém, que tal unidade é enxergada desde a perspectiva cristã (perspectiva particular) embora seja enunciada em termos de Justiça e Paz (perspectiva mais universal)²⁷. Podemos enxergar o paradoxo de novo aqui?

Perguntamos, por um lado, até que ponto *a causa da unidade cristã* não se assemelha à causa das “famílias confessionais”? Mas por outro lado, não parece ficar claro, já de entrada, o seu paradigma teológico sobre o pluralismo religioso? A perspectiva do CMI sobre as religiões, assunto cardinal para se conceber a união de todos os povos,²⁸ parece uma cilhada difícil de ser percebida. Paul Knitter, no seu livro sobre as teologias das religiões²⁹ situa a posição teológica do CMI a respeito do

²¹ Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 110.

²² Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 108.

²³ Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 112.

²⁴ Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 112.

²⁵ Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 113.

²⁶ Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 115.

²⁷ Mais embaixo Santa Ana emprega no seu texto as palavras do Philip Potter, quem fora secretario geral do CMI: “Nosso diálogo universal de culturas deve ser considerado, portanto, em relação com a visão da *oikoumene*, a cidade futura, onde se con dividirá a riqueza das várias culturas do mundo à luz redentora de Deus por meio do Cordeiro e de seus propósitos de Justiça e Paz” (Ver Santa Ana, Ecumenismo e Libertação, 115; grifo nosso).

²⁸ Lembro da frase do Hans Kung: “Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões; não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões”. (Hans KÜNG, *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. 3^a ed. (São Paulo: Paulinas, 2001), 7).

²⁹ Paul Knitter, *Introdução as Teologias das Religiões* (São Paulo: Ed. Paulinas, 2008), p. 78.

pluralismo em um lugar instável entre o modelo classicamente conhecido como exclusivista e os outros modelos (*inclusivista, ou pluralista*), o que demonstra a delicadeza e complexidade da questão. Com certeza, se o CMI quiser ainda albergar as diferentes Igrejas Cristãs (com atenção particular à Evangélica), ele não poderá se afirmar facilmente além do modelo do inclusivismo, ou até mesmo, do modelo exclusivista. É, talvez, um beco sem saída, inerente à estrutura do projeto.

2. Ecumenismo de base (projeto ecumênico popular)

Consideremos agora o projeto ecumônico popular. Tomaremos algumas notas do livro de Gerhard Tiel, *Ecumenismo na perspectiva do Reino de Deus*, que pretende ser uma análise do movimento ecumônico de base. O que é ecumenismo de base? “Ecumenismo de base significa a prática comunitária de pessoas que estão comprometidas com uma libertação estrutural e que, no decorrer dessa ação comum e com base nela, fazem a experiência de uma unidade que, também em questões de fé, transcende as igrejas e independe de dogmas.”³⁰

Na sua perspectiva, este tipo de ecumenismo pode ser entendido como “ecumenismo integral”, e é o que ele chama de *ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*.³¹ No entanto, é difícil enxergar nele o objetivo da unidade dos cristãos, incluindo o seu aspecto institucional: a unidade das igrejas. Citemos mais duas coisas sobre este tipo de ecumenismo, a respeito das suas dimensões sociopolíticas: (1) “O ecumenismo de base tem uma dimensão política porque seu fundamento teológico é a teologia da libertação”;³² (2) “O fundamento para a unidade da humanidade que se visa reside na luta comum por transformações políticas e sociais de caráter estrutural.”³³ Nas palavras de Santa Ana, é o desejo de que, na perspectiva do Reino, “irrompa uma sociedade nova”,³⁴ pois em última instância, “Trata-se de uma tentativa de unidade que se encarna na história”.³⁵

Além do que já foi dito a respeito da *teologia da libertação*, note-se que a concepção de unidade à qual está se aludindo aqui ultrapassa evidentemente os limites do objetivo pela unidade dos cristãos, ao falar em transformações políticas e sociais de caráter estrutural. Até porque a materialização das ações dentro deste paradigma ecumônico se dá através de espaços e ações para além dos âmbitos eclesiásticos e institucionais. Alguém poderia dizer que transformações políticas e sociais fazem parte, sim, do ideal ecumônico da unidade dos cristãos. Mas é preciso dizer, por um lado, que, na prática, isto é difícil de ser constatado; e, por outro lado, que nesta iniciativa do ecumenismo de base, de fato, não se visa uma unidade confessional, institucional entre as igrejas como condição para testemunhar a fé ao mundo. Inclusive, nesta perspectiva, a evangelização, na compreensão “evangélica” do termo, não aparece em lugar nenhum. No mínimo, ela

³⁰ Gerhard Tiel, *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus: Uma Análise do Movimento Ecumônico de Base* (São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998), 213.

³¹ Tiel, *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus*, 221.

³² Tiel, *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus*, 215.

³³ Tiel, *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus*, 216

³⁴ Julio H. Santa Ana, *Ecumenismo e Libertação* (Petrópolis: Ed. Vozes, 1987), 117.

³⁵ Santa Ana, *Ecumenismo e Libertação*, 121.

está resignificada através da compreensão de evangelização como as ações e os efeitos das transformações sociais e políticas produto da união dos cristãos ao redor destas causas.

3. Avaliação.

Parece que quanto mais ampla e abrangente a concepção do ecumenismo, o ideal da “unidade entre os cristãos” vai se tornando mais fraco, vai passando a um segundo plano, ou inclusive, vai se transformando num obstáculo para o sentido mais amplo do ecumenismo. Se consideramos o texto do evangelho de João, capítulo 17, como um enquadramento bíblico do ecumenismo, encontramos algumas raízes dos paradoxos e ambiguidades inerentes ao problema. Jesus ora pela unidade dos seus discípulos “a fim de que todos sejam um; [...] para que o mundo creia que tu me enviaste”. Temos no cerne de um dos versículos sobre os que se afunda o desejo ecumênico, uma frase potencialmente problemática: o desejo de unidade, colocado a partir da afirmação de uma realidade de divisão: “nós”, e “o mundo”. Toda a passagem de João 17 está cheia desta diferenciação entre “os que são de Jesus” e “o mundo”. A pergunta é: até que ponto pode grupo algum, hoje, se situar no grupo dos discípulos de Jesus, o “nós”, separando-se assim do *mundo*, “eles”, numa condição diferenciada, e pretender ser comissionados pelo próprio Deus para apresentar a sua mensagem, aquela na qual há de crer o mundo inteiro? Qual seria a argumentação para dizer que há uma ligação direta entre as pessoas pelas quais Jesus intercede e algum *nós*?

A busca pela unidade, fundamentada neste versículo, evidencia um propósito inerentemente proselitista, o que está ao mesmo tempo latente e patente: “para que o mundo creia...” O cristo-centrismo decorrente dessa visão é evidente em muitas das interpretações que as igrejas evangélicas fazem desta passagem. É interessante, porém, a fraqueza com que o evangelho de João aborda o tema do Reino de Deus.³⁶ Mais interessante ainda é contrastar isto com o fato que o Reinado de Deus é, indiscutivelmente, o centro da pregação de Jesus, e o eixo da sua atividade; “Por isso, o ponto de acesso à autoridade da missão de Jesus deve ser procurado principalmente neste eixo. O Reinado de Deus é o definitivo, o permanente, a salvação definitiva que Deus quer obrar e que começa já a obrar, a ordem nova e válida que tem de estabelecer-se e que se opõe às leis do mundo.”³⁷

Tudo isto indica tão somente que as palavras de Jesus no evangelho de João, o evangelho de maior elaboração teológica, de maior conteúdo simbólico, devem ser interpretadas à luz desta descoberta dos estudiosos sobre Jesus e a sua mensagem. Alguém refutara: *Mas, há vários textos na Bíblia* (p. ex. 79. Lc. 11:20, 12.8-9, Mc. 9.37, e Mt. 10.14) *onde verificamos* “que Jesus vincula a recepção do Reino à aceitação de sua pessoa. Quem se converte ao reino de Deus converte-se a Jesus”³⁸ Com certeza, “a centralidade de Jesus Cristo é característica fundamental da fé do Novo Testamento. Jesus Cristo é centro e objeto da fé”;³⁹ no entanto, dizer que Jesus é centro e objeto da

³⁶ Joachin Gnilka, *Jesús de Nazaret: Mensaje e Historia* (Barcelona: Editorial Herder, 1995), 232.

³⁷ Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 313.

³⁸ Walter Erni Seibert, “Busca da Unidade na Confissão de Fé” (Doctoral Thesis, IMESP, 1995), 79.

³⁹ Seibert, “Busca da Unidade na Confissão de Fé”, 80.

fé, e não explicitar o que aquilo significa, é colocar uma armadilha, perigosa demais, para a compreensão dessa fé. Jesus deve ser colocado em segundo plano, assim como ele mesmo se considera em serviço de uma causa maior que a sua pessoa.

É basicamente esta compreensão sobre o Reino que faz com que a proposta ecumênica amplie os seus horizontes e vá além dos limites eclesiásticos. Aliás, o Reino vai além dos limites eclesiásticos. É por isso que as propostas ecumênicas como as de APD e CMI e o “Ecumenismo de Base”, ficam eventualmente fora da realidade eclesial. Assim como o Reino é maior do que a Igreja, o *ecumenismo* como unidade da humanidade, é maior do que o ecumenismo como unidade entre os cristãos. Se falarmos estritamente em *ecumenismo* teríamos de dizer que o termo deveria significar, por cima de qualquer outra definição, “a união de todos os seres humanos de boa vontade”. O ecumenismo, tal como é praticado desde as origens do movimento ecumônico moderno, obviamente, de origem cristã, não é mais do que um triste e vazio reflexo do grande ideal ao qual o termo aponta.

D. O Futuro do Ecumenismo em Diálogo com José Míguez Bonino

Queremos destacar três elementos do pensamento de Míguez Bonino para pensar os desafios que representa o ecumenismo em sentido amplo para a fé cristã. (i) Um aspecto formal que conjuga o horizonte **ecumônico** de diálogo com uma análise contextual que assume responsávelmente a **história** e as suas vicissitudes; (ii) uma visão da **identidade** como algo no horizonte do desejo e concebida em meio a interesses e forças históricas múltiplas; e (iii) um pressuposto de que a teologia deve partir de uma **paixão subjetiva** cujo horizonte é a transformação das realidades de opressão e injustiça que nos rodeiam. Considero alguns trechos do seu livro *Rostos do Protestantismo Latinoamericano*.⁴⁰

O livro é um claro exemplo do tipo de trabalho interdisciplinar que, penso eu, nos desafia para assumir a teologia no século XXI. Como ele mesmo afirma no prefácio, “ele se move entre a história da igreja, a história da teologia, a teologia sistemática e a interpretação social”. Por que é importante a conjugação desses elementos para se pensar a teologia, e particularmente, o ecumenismo? Em primeiro lugar, porque só o trabalho histórico seriamente fundamentado nos permite compreender o nosso presente histórico, e o lugar que ocupamos nele. Em segundo lugar, porque igreja cristã não possui uma história diferente ou paralela à história humana. Ela está indissoluvelmente imbricada nas trajetórias mundanas do nosso existir histórico. E em terceiro lugar, porque uma teologia que não fala à história humana e mundana, que não se deixa interpelar pela realidade social, e pelos conflitos dos quais ela própria faz parte, está fadada a ser uma teologia irrelevante. Curiosamente, essa irrelevância o é só em termos de transformações sociais, porque em outro sentido, teologias “irrelevantes” são, de fato, muito significativas para a manutenção do *status quo*. Escutemos, então, ao próprio Míguez Bonino. Começo por destacar sua visão do subjetiva em seu trabalho:

⁴⁰ José Míguez Bonino, *Rostos do Protestantismo Latin-American* (São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003).

O tema que defini (...) é de meu interesse. Para ser mais exato, é quase uma obsessão. (...) Até começar a embarazar-me no caminho, na busca dos fios do tema, na necessidade de envolver-me com temas e histórias que não conhecia, não me perguntei que espírito maléfico me haveria tentado. Não sou dado à introspecção – talvez, por temor do que pudesse vir a encontrar –, mas cheguei à conclusão de que duas interrogações são provavelmente as responsáveis pela escolha do tema. E ambas são vergonhosamente subjetivas. (p.5) ... Ao reler o texto comprovo que às vezes o tom passa da argumentação e da análise para a retórica e a exortação. Não me desculpo por isso. De que valem argumentos e análises se não procuram convencer, se não estão a serviço de uma paixão?⁴¹

O leitor percebe que, longe da pretendida “objetividade científica” comum à retórica de uma boa parte dos cientistas nas ciências humanas (e muito mais nos das ciências exatas), Míguez Bonino declara o seu tema (se debatendo em parte entre a vergonha e a convicção) como uma *obsessão*, marcado pelas suas *interrogantes subjetivas*, colocando os seus argumentos a serviço de uma *paixão!* Sua paixão está marcada por cenários políticos de desigualdade, injustiça, violência e opressão. O que é que nos move hoje como teólogos e teólogas de nosso tempo? Estaremos dispostos a declarar a maneira como os nossos contextos e as nossas vivências particulares determinam os nossos interrogantes e as nossas lutas políticas?

Tais cenários políticos que condicionam a sua subjetividade o levam a analisar o contexto maior da reflexão teológica: a história mundial. A sua paixão ecumênica está marcada pela consideração da interpretação da história dos povos, das sociedades, do acontecer político, econômico e social. O que tem a ver a história do capitalismo com a história das missões cristãs do século XVIII e XIX? O que tem a ver a Reforma Protestante do século XVI com a fé de cristãos liberais, evangélicos e pentecostais do século XX? Observemos as seguintes palavras suas:

Na América Latina “protestante” e “evangélico” (...) têm sido sinônimos. Há cerca de 40 anos, Adam F. Sosa questionava essa identificação e sustentava que nossas igrejas eram, na verdade, “evangélicas” e não, protestantes. Minha reação a essa tese foi negativa e procurei demonstrar a firme raiz protestante – “herdeiros da Reforma de Lutero e Calvino” – das igrejas evangélicas latino-americanas. Ainda hoje sustento isso, porém, é preciso admitir que, no caso da maioria das nossas igrejas, a herança tem sido “re-monetarizada” em outra terras e com outros moldes e que a ignorância desses processos de mediação foi um grave obstáculo para que os evangélicos nos entendêssemos a nós mesmos como protestantes. Este livro é, em parte, uma tentativa de refletir sobre essa “transferência”.⁴²

⁴¹ Míguez Bonino, *Rostos*, 8.

⁴² Míguez Bonino, *Rostos*, 6-7.

Levada ao extremo, a posição de Adam F. Sosa é representativa de um certo separatismo a-histórico que considera a emergência dos grupos sociais e das identidades coletivas como se estes fenômenos pudessem surgir do nada, completamente desligados dos processos históricos dos quais emergiram. Tal visão “mágica” pode ser constatada na crença de uma grande maioria de cristãos contemporâneos, de todas as vertentes e denominações, que, hilariamente, consideram-se diretos herdeiros do “cristianismo primitivo”. A posição de Míguez Bonino procura corrigir este a-historicismo através, não da mistura e com/fusão das identidades, mas da investigação das suas raízes, e do reconhecimento dos elementos comuns, das suas relações e interações nos processos históricos. Este tipo de raciocínio tem consequências cruciais para a compreensão da “identidade”, uma categoria que remete a uma das problemáticas centrais na cultura contemporânea, de forma geral, e no ecumenismo, de forma particular. Escutemos mais uma vez a JMB, quando ele fala da sua identidade evangélica:

Nesse solo parecem haver-se afundado, ao largo de mais de 70 anos, as raízes de minha vida religiosa e de minha militância eclesiástica. Dessa fonte parecem haver brotado as alegrias e os conflitos, as satisfações e as frustrações que se foram tecendo ao longo do tempo. (...) Se verdadeiramente sou evangélico ou não, tampouco compete a mim dizê-lo. Nem me preocupa que outros o afirmem ou neguem. O que sou de verdade compete à graça de Deus. Mas pelo menos isso é o que eu sempre quis ser.⁴³

O que Míguez Bonino está nos dizendo é que a *identidade* é menos importante do que aquilo que os nossos desejos nos levam a fazer, e a maneira como tais desejos se materializam em ações concretas de luta, de engajamento, da forma como decidimos viver a nossa experiência de fé. A identidade, em lugar de uma essência fixa que pudéssemos tocar com exatidão (ou à qual pudéssemos agarrar-nos quando interagimos com “outros”) é, na verdade, um horizonte, desenhado pelos nossos desejos e vontades, e materializado pelas nossas ações e atitudes em face desses “outros”. História, subjetividade e identidade: três termos ao redor dos quais podemos refletir sobre o pensamento de Míguez Bonino, e que contém insights que considero importantíssimos para a problemática do ecumenismo, analisada na primeira parte desse trabalho.

Foi apontado que as iniciativas ecumênicas (CMI, macroecumenismo, de base), quando desenvolvem os seus objetivos, terminam em paradoxos incontornáveis. Tais paradoxos têm muito a ver com a forma como as ações ecumênicas, quando se alinharam com um sentido amplo do termo, acabam esbarrando na questão da identidade cristã; algumas vezes a fazendo irreconhecível, outras vezes não a levando “a sério”, e outras, a assumindo como o obstáculo central para a unidade da humanidade. Pesquisas recentes no campo dos discursos críticos sobre teologia e religião caminham na direção marcada pelo pensamento de Míguez Bonino e podem representar uma boa forma de lidar com os paradoxos instaurados pelo projeto ecumênico: a unidade de todas as pessoas de boa vontade. Tais discursos críticos, como o discurso pós-colonial, e certas teologias

⁴³ Míguez Bonino, *Rostos*, 5-6.

feministas, confrontam estas noções essencialistas sobre a identidade, e nos desafiam, consequentemente, para ir além dos nossos limites identitários.

O trabalho de reconstrução histórica que “revela as origens comuns dos diferentes movimentos e grupos religiosos, como no livro *Rostos do Protestantismo Latinoamericano*, nos convida a compreender a questão da nossa identidade em apertura ao outro, na compreensão de que o que nos diferencia não é uma essência, mas a maneira como a história nos constituiu em relação aos nossos contextos geopolíticos, e a maneira como os nossos desejos interagiram com esses contextos, produzindo ações concretas, em momentos concretos. Observe-se o que Mark Lewis Taylor comenta a respeito do “movimento de Jesus”:

... frequentemente retratado como uma comunidade social completamente cristã, foi, com toda probabilidade, um movimento muito mais permeado com outras formas culturais e religiosas –não somente aquelas que eram judias- que o que tem sido mostrado. R. S. Sugirtharajah tem sido particularmente insistente em lembrar aos cristãos que os próprios ensinamentos de Jesus, e o movimento catalisador ao redor de tais ensinamentos, esteve mediado também por formas culturais asiáticas, em particular da Índia. O lugar sociocultural da historicidade do movimento de Jesus foi um “cristianismo” emergente, que era judeu, hindu, e budista, incluindo elementos persas, gregos e romanos, assim como também dimensões centrais das tradições rurais dos indígenas da Palestina.⁴⁴

Da mesma forma, elementos do universo cultural-religioso dos indígenas ameríndios e africanos perpassam, em maior ou menor grau, a configuração da religiosidade cristã no nosso continente latinoamericano, e fazem parte integrante das nossas doutrinas, das nossas formas litúrgicas, dos nossos símbolos, e das nossas experiências religiosas de modo geral. Rejeitar tais elementos sobre a base de uma diferenciação identitária e da ideia da conservação de uma “pureza” (em qualquer sentido), é perder de vista o horizonte maior da nossa caminhada humana mais radical: a busca por um mundo reconciliado, no horizonte do “reino de Deus”, que é justiça, paz e gozo, em termos cristãos; ou a busca por uma convivência em equilíbrio e respeito pela natureza e por todas as suas criaturas, como poderia ser enunciado desde outras religiosidades e culturas.

Penso que o trabalho de Míguez Bonino nos desafia em vários sentidos para a tarefa teológica hoje. Eu quis destacar o seu rigor com o trabalho histórico, a sua paixão pelo horizonte do diálogo e do ecumenismo, e a sua compreensão da identidade como o espaço da materialização dos nossos desejos e paixões. Se a teologia deve estar (e está sempre, explícita ou implicitamente) a serviço de uma paixão, creio que podemos começar por perguntar a nós mesmos e aos nossos colegas teólogas e teólogos, sobre as nossas paixões. O que é que nos obceca? Quais são as nossas paixões mais profundas? Como tais paixões intervêm no nosso trabalho teológico? Afinal, a pergunta não deverá

⁴⁴ Mark Lewis Taylor, “Spirit and Liberation: Achieving Postcolonial Theology in the United States,” in *Postcolonial Theologies*, edited by Katherine Keller, Michael Nausner, and Mayra Rivera (St. Louis: Chalice Press, 2004), 52.

ser “quem nós somos?”, uma pergunta que necessariamente divide, em lugar de unir, criando um “nós” e um “eles”. A pergunta é “o que faremos com o tempo/espaço que nos é dado?”. Parece claro que aquilo que faremos estará determinado pelas nossas paixões, desejos e obsessões. Portanto, é importante começar revisando isso. Em última instância, a questão da identidade, como disse Míquez Bonino, não corresponde a nós: “o que somos de verdade compete à graça de Deus”. Importa, sim, saber “o que queremos ser”. Pois o que quer que façamos, as nossas lutas, os nossos atos e atitudes, acabarão definindo o nosso “ser”.