

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/121598>

Please be advised that this information was generated on 2021-02-26 and may be subject to change.



Teología de la Liberación y Cristianismo Mundial

Hacia una recuperación del cristianismo culturalmente plural

Jorge E. CASTILLO GUERRA

Universidad Radboud e Instituto de Ciencias de la Misión (NIM)
Nimega, HOLANDA - Panamá, PANAMÁ

«Cristianismo mundial» es una nueva perspectiva en la teología dirigida al estudio de las múltiples realidades y experiencias del cristianismo en sus diferentes regiones. Tomando como base otras disciplinas teológicas, tales como la historia de la iglesia, los estudios del cristianismo oriental, la teología sistemática y las ciencias de la misión, el cristianismo mundial pretende responder a preguntas relacionadas con la identidad local de comunidades cristianas. Por ejemplo, de los cristianos coptos de Etiopía, los movimientos pentecostales brasileños, cristianos reformados en España, anglicanos de Nigeria o católicos de Corea del Sur.

Una noción fundamental en el cristianismo mundial es que el cristianismo no es la religión de una región sino de muchas regiones y comunidades. De aquí se desprende una comprensión plural del cristianismo, que implica una valoración de los rasgos propios que diferentes tradiciones han tejido a partir sus propias cosmovisiones, evoluciones sociopolíticas, orientaciones culturales y la interacción con religiones autóctonas. Tradiciones, ritos, valores espirituales y compresiones de fe expresan hoy la pluralidad de cristianismos que son puestos en contacto con otros a través del enfoque ecuménico e intercultural en los estudios del cristianismo mundial. Pero, ¿de dónde provino el interés por el cristianismo mundial? ¿Cuál es su alcance para la actual comprensión del cristianismo? En este artículo ofrecemos una breve introducción al trasfondo histórico del cristianismo mundial y en sus premisas fundamentales. Nuestra tesis central es que el cristianismo mundial contribuye a una recuperación de la identidad cristiana plural introducida en el cristianismo primitivo.

El cristianismo del concilio de Jerusalén

El advenimiento de un cristianismo mundial guarda una profunda relación con la historia de la misión cristiana, dado que el cristianismo siempre se ha empeñado en llevar el mensaje cristiano a nuevos grupos. El NT nos narra que san Pablo visita comunidades de judíos en la diáspora y que muchos se convierten y aceptan seguir a Jesús. También muchos griegos y romanos deciden tomar parte en el cristianismo emergente.

No obstante, dentro de la iglesia joven surgían nuevas preguntas sobre el trato y la posición de aquellos nuevos miembros: ¿cómo comprender el anuncio del evangelio a todos los pueblos? O ¿qué hacer con los gentiles recién convertidos al cristianismo? La pregunta sobre el anuncio de la buena nueva a judíos y no judíos desencadena una de las más profundas crisis en la historia de los primeros cristianos. Actos tradicionalmente judíos como la circuncisión, el sabbat, la llamada dieta kosher o los ritos de purificación constituían una pesada carga para los gentiles, griegos o romanos que habían aceptado la fe de Jesús y que difícilmente aceptaban que ésta estuviese ligada a una conversión al judaísmo.

El libro de los Hechos de los Apóstoles 15, 28-29 nos narra que el Concilio de Jerusalén fue convocado para encontrar respuestas a tal desafío. Sin entrar en discusiones sobre la idealización de este acontecimiento en la redacción lucana, podemos deducir, que los primeros cristianos introducen un nuevo modelo de misión abierto a diferentes pueblos y, que este modelo de misión implica una determinación de la identidad del cristianismo como una fe ligada a un modo de vida que no impone una cultura, ni siquiera la judía.

En su carta a los Gálatas, capítulos 2-3, san Pablo explica el espíritu del concilio de Jerusalén como un llamado a difundir la fe en Jesucristo a través de encuentros libres de presión, en una esfera de respeto y acompañado con el testimonio de encarnación en la fe y cultura de los pueblos. De este modo, podemos constatar que el modelo de misión paulina predispone a una profunda apertura a la diversidad cultural. Además, los paganos convertidos al cristianismo son valorados en su capacidad para anunciar y testimoniar el mensaje cristiano, y sus orígenes étnicos y culturales no son ya piedras de tropiezo para la acción del Espíritu.

Las diferentes cartas evangélicas y diversidad de énfasis que encontramos en las narraciones sobre la vida de Jesús ilustran que tal apertura cultural también tiene un impacto en la comprensión del mensaje de Jesús. Los diversos emplazamientos (*Sitz im Leben*) en la vida, muerte y fe de las comunidades cristianas primitivas representan matrices contextuales para explicarlo y comprenderlo. De esta manera las primeras iglesias cristianas introducen una “pluralidad hermenéutica” fundante en el cristianismo (Strong y Strong 2006).

Cristianismo: conversión a la cultura europea

El modelo de cristianismo del concilio de Jerusalén sufrió grandes cambios desde el campo político. En efecto, la conversión del rey Tiridates III de Armenia al cristianismo, en el siglo III, constituye la primera transformación del cristianismo en una religión política. Las metas de la comunidad cristianas fueron subordinadas a las metas políticas y estratégicas del reino. Más adelante, a través del edicto de Tesalónica, en el año 380, el emperador Teodosio hace del cristianismo la religión oficial del imperio romano. Este reconocimiento tendrá muchas ventajas para los cristianos, principalmente la libertad religiosa; al mismo tiempo, introduce una profunda división, a través de la limitación de la geografía del cristianismo a las fronteras del imperio. De esta forma se excluyen las encarnaciones del cristianismo en regiones del norte de África, Persia y la India y se pone en marcha una progresiva identificación del cristianismo con las culturas dominantes de la Europa occidental.

La identificación del cristianismo con la cultura europea conoce su punto más alto durante la expansión colonizadora en el siglo XV, cuando los imperios imponen su propia cristiandad a los pueblos subyugados. La conversión al cristianismo suponía la conversión a la cultura europea a través del aprendizaje de una nueva cosmología y la aceptación de una liturgia y verdades de fe fuertemente influenciadas por la filosofía griega. Se aplicaba la llamada “teología de la *tábula rasa*”, los pueblos colonizados eran “hojas en blanco”, porque no mostraban evidencias de una relación con Dios. Igualmente, se les negaba a priori su capacidad para expresar la fe a partir de sus propias tradiciones culturales o propio *Sitz im Leben*. En cambio se valoraba su reproducción de la cristiandad impuesta por el imperio y el establecimiento de una relación con Dios en una simbología exógena. La misión portuguesa para convertir los cristianos pertenecientes a la Iglesia de Malankara, India, una de las más antiguas del cristianismo, fundada, según la tradición, por santo Tomás alrededor del año 50, constituye un doloroso episodio que ilustra el alcance de esta comprensión monocultural del cristianismo. La pluralidad cultural y hermenéutica propuesta por el concilio de Jerusalén brillaba por su ausencia en una política imperial empeñada en apoderarse del mundo del otro e invadirle religiosamente y que impone una implantación traumática del cristianismo (Oborji 2002).

Hacia una recuperación del cristianismo culturalmente plural

A partir del siglo pasado una serie de acontecimientos contribuyen a una valoración de las encarnaciones locales del cristianismo. La Conferencia Mundial Misionera (World Missionary Conference) de Edinburgo en 1910 significó un primer paso para superar barreras confe-

sionales entre las iglesias europeas. Posteriormente, el Primer Congreso Evangélico Latinoamericano en Panamá (1916) y las conferencias de Jerusalén (1928), Tambarán (India, 1938) y Willingen (Alemania, 1952) profundizan la apertura ecuménica e inauguran nuevos espacios para valorar las realidades sociales y culturales de las Iglesias fuera de Europa. La fundación de Consejo Mundial de Iglesias (Ámsterdam, 1948) afianza la gestación del movimiento ecuménico. En especial, la conferencia de Willingen introduce la teología de la *missio Dei*, que interpreta la misión cristiana no como la misión de la Iglesia, sino como participación en la misión de Dios. Posteriormente el Concilio Vaticano II introduce también una noción de misión eclesial en relación con la misión de Jesús, como servicio al reino de Dios (Lumen Gentium 5) y como razón de su origen trinitario (Ad Gentes 1, 2). La teología de la *missio Dei* y la teología conciliar establecen una relación directa entre Dios y su pueblo y pone a la institución eclesial al servicio de esa relación.

Este espíritu renovador concuerda con el surgimiento de una teología que a partir de la opción por los pobres critica el modelo de exportación del cristianismo europeo. La naciente teología de la liberación (TL) introduce un método teológico que asume la propia realidad social y política como punto de partida del quehacer teológico. En consecuencia, los teólogos de la primera generación como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Rubem Alves, Hugo Assman, José Comblin y José Míguez Bonino entre otros, reinterpretan corrientes pastorales y teológicas europeas, tales como el método ver-juzgar-actuar, del belga Joseph Cardijn, fundador de la acción católica. Otras bases que sustentan las claves hermenéuticas de la naciente teología latinoamericana provienen de la *Nouvelle Théologie*, la teología como antropología de Karl Rahner, la teología del *mysterium salutis*, la teología conciliar y, lo que podemos denominar, la teología de Medellín (II Conferencia del CELAM). La TL ofrece una recepción creativa de estas corrientes porque las acerca a su propio contexto, marcado por la pobreza, la opresión política, militar, el intervencionismo estadounidense y la aparición de movimientos revolucionarios. Con la ayuda de nuevas herramientas analíticas, tales como la teoría de la dependencia, el neomarxismo (sobre todo francés), la filosofía crítica de la Escuela de Frankfurt, la TL introduce una novedosa aproximación a la realidad desde la cual se propone hacer teología. Es necesario añadir, que éstas nuevas orientaciones teóricas prácticamente no entablaron un diálogo con tradiciones de pensamiento crítico latinoamericano, tales como las corrientes filosóficas que existían alrededor de las obras de Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, José Martí o Leopoldo Zea, teniendo a José Carlos Mariátegui como una de las contadas excepciones. A pesar de ello, el aparato teórico de la TL sintonizaba con experiencias pedagógicas y pastorales igualmente

innovadoras, entre ellas, el movimiento de educación de base en Brasil, introducido por Paulo Freire, y el movimiento Familia de Dios, del barrio San Mguelito de Panamá, coordinado de Leo Mahon, que darán lugar a las primeras comunidades eclesiales de base.

La naciente TL no solamente plantea hacer teología desde América Latina sino que propone que esa teología se haga desde la situación y perspectiva de los pobres, de tal modo que los teólogos no inventen la teología sino que la reflexionen a partir de la fe y la esperanza liberadora de los pobres. De esta forma la opción por los pobres introduce un cambio radical en la teología porque transforma su lectura de la realidad social, política y cultural y su hermenéutica en un cometido contextualizador y al servicio de la liberación.

En especial, el trabajo pionero de Enrique Dussel, con su historia eclesial a partir de los vencidos, los pueblos conquistados y “descubiertos”, introduce una nueva visión popular que conlleva a una deconstrucción postcolonial de la historiografía en boga (Dussel 1967). En consecuencia, la historia del cristianismo no es sin más la historia de las instituciones eclesiales europeas sino la historia de las comunidades cristianas y de sus luchas liberadoras. La nueva historiografía de Dussel constituye la “primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de vista de la historia mundial de las culturas” (Dussel 2004: 127). Y pone en claro que la opción por los pobres y el giro contextual hacia América Latina y el Caribe no tiene porque limitar la teología a una región geográfica. Por el contrario, la conciencia contextual y el descubrimiento de su identidad local le ofrece las bases criteriológicas para examinar su posición en la historia mundial. Y aún más, despierta su interés por saber más de otras cristiandades. Esto explica el interés de Dussel por su estudio de los orígenes del cristianismo desde las historias de las cristiandades armenia, copta, bizantina o eslavas entre otras (Dussel 1974; 1983: 173-199). Los análisis de Dussel desembocan en la fundación de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) en 1973.

Cabe añadir, que la nueva perspectiva historiográfica de Dussel iniciativa recibe un respaldo desde Europa con la fundación de la serie Estudios de la Historia Intercultural del Cristianismo (1975) por parte de misionólogos germano parlantes. Según Klaus Hock (2010: 22, 26-27) esta nueva perspectiva histórica e intercultural plantea el abandono del paradigma que comprendía la historia del cristianismo como la historia de expansión del cristianismo europeo y la entrada de un paradigma orientado por la contextualidad historiográfica y por complejos procesos de transculturación.

En una etapa posterior con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) en Dar es-Salaam (Tanzania, 1976), se introduce una etapa en la orientación mundial de la TL, que pone en marcha el llamado diálogo sur-sur. Un denominador común de sus miembros es la inspiración en el método teológico de la TL, que privilegian el la fe, la realidad y la praxis como pasos iniciales en el quehacer teológico y en la interpretación de la historia como una única historia donde Dios se revela a la humanidad. En un lapso de cuarenta décadas surgen numerosas teologías, tales como la teología latino/a (Estados Unidos), la teología Minjun (Corea del Sur), la teología Dalit (India), Filipino Theology, Black Theology, Feminist Theology, Coconut Theology, diversas teologías de género, teologías de las diferentes formas de opresión, étnicas, ecológicas, de la migración, de diálogo interreligioso, la teología urbana o de la ciudad, que toman la experiencia de fe y las realidades sociales, culturales y políticas (*Lebenswelt*) de sujetos específicos como punto de partida para su reflexión teológica. Esta rica variedad de teologías constituyen un ejemplo del alcance mundial de la TL a través de recepciones creativas, glocalizaciones, en torno a sujetos y contextos particulares.

En 1982 el misionólogo inglés Andrew Walls (1982) afirma que las llamadas teologías del tercer mundo serán dentro de poco las teologías representativas de la teología cristiana. Y el norteamericano Robert Schreiter escribía también para aquellos años que no pasará mucho tiempo hasta que la tradición teológica dominante se perciba a sí misma como una agrupación de teologías locales (1985).

No obstante, otros misionólogos ya habían adelantado reflexiones sobre la importancia del cristianismo de las llamadas “iglesias jóvenes” para el cristianismo mundial. Uno de los primeros fue capuchino suizo Walbert Bühlmann, quien en 1974 advirtió un desplazamiento cuantitativo del cristianismo hacia el sur y que denominó “la Tercera Iglesia” (*Dritte Kirche*). Para Bühlmann el futuro cercano del cristianismo yace en la Tercera Iglesia, la Iglesia del tercer milenio en África, Asia y América Latina, donde vivirán dos terceras partes de los cristianos. En la segunda mitad de la década de los ochenta el teólogo sistemático alemán Johann Baptist Metz acuñó el término “cristianismo culturalmente policéntrico” para explicar que Europa no es el centro ni el custodio del cristianismo, porque el cristianismo conoce ya diversos centros culturales (Metz 1986). Y en la primera mitad de la década de los noventa el filósofo Raúl Fornet-Betancourt propuso superar el programa del cristianismo policéntrico a través de un diálogo intercultural para fomentar la aceptación de la pluralidad cultural del cristianismo. Entonces surgirá un cristianismo “desamarrado” de la cultura occidental, porque ya no se tratará de “un cristianismo con muchos centros, sino de muchos cristianismos” (Fornet-Betancourt 2007:29).

Debate sobre la próxima cristiandad

A partir de la década de los noventa se extiende el interés por el estudio del cristianismo desde un enfoque mundial en diversas facultades de teología cristianas y cátedras de ciencias de la religión de universidades estatales. Surgen también revistas, centros de investigación y series de libros dedicados al cristianismo mundial, tales como la revista escocesa *Studies in World Christianity* o nuestra serie *Studies in World Christianity and Interreligious Relations* (Rodopi). Con la publicación del libro *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (La próxima cristiandad: el advenimiento del cristianismo global) en 2002, Philip Jenkins, profesor de ciencias de la religión en la Universidad Estatal de Pensilvania, pone en marcha una serie de debates sobre el futuro del cristianismo. Su obra recoge diferentes datos ya existentes, sobre el incremento del número de cristianos no occidentales, para sustentar su tesis sobre los rasgos e identidades del cristianismo del sur global (*Global South*). Jenkins afirma que al inicio del pasado siglo el cristianismo tenía una tez blanca, formado por dos terceras partes de los cristianos europeos y norteamericanos. Pero al inicio del presente siglo la composición étnica y la geografía del cristianismo cambia en forma radical y el centro del cristianismo se desplaza a América Latina, África y Asia. A modo de ilustración a inicios del siglo pasado, en 1900, África contaba con 107 millones de habitantes, de los cuales 10 millones eran cristianos. Hoy día África cuenta 784 millones de habitantes de los cuales 360 son cristianos; Latinoamérica con 480 millones de cristianos.

Pronósticos demográficos arrojan cifras sobre la continuación de esta tendencia, en tal modo que en el año 2025 los europeos formarán apenas un 20% del total de cristianos y América Latina y África tendrán juntas alrededor del 50% del total de cristianos y Asia 17% (Jenkins 2007: 227). Otro pronóstico atañe al crecimiento de los grupos pentecostales, de quienes se espera que en 2050 sumen alrededor de mil millones de seguidores, un incremento que les convierte en el movimiento cristiano más exitoso de nuestros tiempos.

A partir de estas cifras Jenkins concluye que el cristianismo dentro de poco tendrá su centro en el sur, especialmente en África y América Latina. Vaticina, así mismo, que un verdadero descubrimiento mutuo provocará la emergencia de una nueva religión mundial, de un nuevo cristianismo fundamentado en el hemisferio sur (p. 13). Jenkins agrega que el dinamismo del cristianismo actual es visible en el avance del movimiento evangélico y pentecostal entre los países del sur. Lamentablemente, concluye, este fenómeno no es objeto de investigaciones científicas, con lo cual no percibimos su envergadura.

Para Jenkins dos características del cristianismo del sur global están relacionadas con la secularización y el quehacer teológico. Cristianos del sur tienen menos recelos para mantener su fe al mismo tiempo que llevan una vida moderna, incorporando las últimas innovaciones tecnológicas. También relacionan más su cotidianidad con sus reflexiones de fe que los cristianos europeos. De ahí que Jenkins sostenga que el cristianismo del sur es más conservador, reaccionario, carismático y místico que el cristianismo del norte y que representa un futuro peligro debido a algunas de sus tendencias relacionadas con el fanatismo. Las teologías del sur son más conscientes de sus realidades contextuales y prestan mayor atención a los aspectos históricos, políticos y espirituales de la fe.

Una última característica del cristianismo del hemisferio sur constituye para Jenkins su identidad, que no debe comprenderse como producto de la exportación del cristianismo occidental porque éste ya tiene raíces propias en los contextos del sur.

Jenkins ha recibido muchos elogios por su claro discurso por poner el tema del cristianismo mundial en las agendas de diferentes disciplinas científicas. Pero también ha recibido numerosas críticas. En 2007, con ocasión de la celebración del 75° aniversario de fundación de la cátedra de Ciencias de la Misión en la Universidad Radboud de Nimega, organizamos una conferencia dedicada a las conclusiones de Jenkins. Diferentes ponentes criticaron su simplista exposición y descripción de los cristianismos del norte y el del sur. Acusaron, entre otras cosas, que delimita la violencia religiosa al hemisferio sur, que una religión no puede ser compartimentalizada bajo la clasificación geográfica norte, sur, oriente, occidente, y que generaliza en su identificación del cristianismo del sur con posiciones conservadoras.

Investigadores como Grace Davie han ventilado otras críticas a Jenkins. Cuestionan que Jenkins basa sus conclusiones en cifras sobre la asistencia a las iglesias, sin embargo esos datos no necesariamente implican la desaparición del cristianismo, sino su desinstitucionalización (Davie 2002).

Una aproximación al término “cristianismo mundial”

El debate en torno a Jenkins atrajo la atención de teólogos y científicos de la religión sobre un tema que se venía postergando desde la década de los setenta del siglo pasado - a pesar de las aportaciones del africano John Mbiti y el ya citado Walbert Bühlman, ambos desde 1974 - por una teología sumamente preocupada por el desafío de la secularización o por la llamada “evaporación del cristianismo” europeo.

En su “mundo” no había espacio para pre-ocuparse por el cristianismo de los otros y responder a la siguiente demanda: ¿cómo asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países fuera de Europa? Cómo bien lo expresa Mbiti en una conocida cita: “Nosotros hemos comido teología con ustedes; hemos bebido teología con ustedes; hemos soñado teología con ustedes. Pero todo ha sido unilateral; todo ha sido, en cierto sentido, la teología de ustedes... Nosotros conocemos la teología de ustedes. La pregunta es ¿conoces ustedes nuestra teología? ¿Les gustaría conocernos teológicamente?” (Mbiti 1976: 16-17).

En conformidad, diferentes investigadores insisten en precisar la connotación mundial del cristianismo y promover acercamientos interculturales a través de verdaderas relaciones inter-teológicas. El estadounidense Charles E. Farhadian explica que el cristianismo mundial “está conformado por diferentes formas de cristianismos autóctonos [*indigenously*], unidos mundialmente no por comunales políticas, económicas, culturales, lingüísticas o geográficas, sino por comunidades de fe que atienden al perdón de Dios a través de Jesús, atentas a constituirse individual y colectivamente según la Biblia y animadas por el Espíritu Santo para testimoniar el Evangelio a través de barreras culturales y lingüísticas” (Farhadian 2012: 1). Por su parte Jenkins emplea los términos cristianismo mundial (*world Christianity*) y cristianismo global (*global Christendom*) en forma descriptiva, no normativa, para exponer los cambios del cristianismo en una macro-perspectiva. De esta manera quiere salvar el automatismo que induce a la identificación del cristianismo con Europa. Lamin Sanneh, profesor Cristianismo Mundial (Yale Divinity School), uno de los más reconocidos exponentes de esta corriente, aclara que no se puede emplear el término “cristianismo mundial” sin más, pues es necesario distinguirlo de “cristianismo global”. Con “cristianismo mundial”, se indica, primero, el surgimiento del cristianismo en una sociedad en la que no estuvo presente; segundo, que su origen es espontáneo, desde los movimientos de base, es decir, de abajo hacia arriba. Y tercero, que los pueblos lo reciben y expresan a través de sus propias tradiciones culturales. En este sentido, afirma Sanneh, no hay *un* cristianismo mundial, sino una variedad de respuestas autóctonas que pueden prescindir del marco de la modernidad.

Ahora bien, con el término “cristianismo global” Sanneh recoge el sentido colonizador de la expansión del cristianismo: una expansión planificada, de arriba a abajo, bajo la responsabilidad de las instituciones eclesiásticas y que apunta a la reproducción de formas y patrones desarrollados en Europa. Es sus palabras Sanneh formula que la expansión impuesta del cristianismo “es, de hecho, una instalación religiosa y un cautiverio cultural de la fe” (Sanneh 2003: 22).

En el libro *Christianity as a World Religion* (Cristianismo como religión mundial) (2008:13), Sebastian y Kirsteen Kim advierten que la distinción propuesta por Sanneh es difícil llevar en la práctica, porque el cristianismo global también ha originado articulaciones de cristianismos autóctonos y el cristianismo mundial puede caer en un uniformismo y exclusivismo cultural.

Otro problema, que conviene señalar en la distinción de Sanneh está relacionado con los efectos de la deterritorialización y transnacionalización de tradiciones cristianas a través de flujos migratorios. La migración, que ha sido caracterizada como ícono humano de la globalización, introduce otras tradiciones cristianas en sociedades de destino. Piénsese por ejemplo en las celebraciones de *El Salvador del Mundo* llevadas a cabo por salvadoreños, en California, en el avance del movimiento de renovación carismática en Europa a través de católicos latinoamericanos o en el trabajo misionero de iglesias africanas en otros continentes. El tipo de cristianismo que introducen, sin embargo, no es una mera reproducción del cristianismo de sus lugares de origen; es un cristianismo afectado e incluso transformado por la experiencia de migración. Migrantes fundan comunidades cristianas, reciben el acompañamiento de instituciones eclesiales y se sirven de las estructuras de un cristianismo global para vigorizar un cristianismo que responda a sus nuevas experiencias de arraigo, marginación y que les empodere para alcanzar las metas del proyecto migratorio (Castillo Guerra 2010).

La expansión del cristianismo a través de la migración nos pone en guardia para advertir, primero, las posibles comprensiones estáticas del cristianismo que implica el uso de las categorías norte – sur. Y segundo, nos permite constatar que el cristianismo global o mundial, a pesar de las posiciones exclusivistas, no operan con una autonomía total con respecto al otro. Por ello consideramos que el estudio del cristianismo mundial tiene también que incluir al cristianismo global, no solamente por intereses de comparación, sino porque solamente así podemos acercarnos a las distintas facetas del cristianismo, incluidas las interacciones intra-cristianas. Hechas estas advertencias podemos concluir con los teólogos Kim y Kim que la distinción de Sanneh contiene elementos críticos y postcoloniales, que nos permiten asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países fuera de Europa, porque nos orienta para investigar cómo entra, cómo es recibido, y cómo las comunidades se apropian del cristianismo en los diversos contextos (Kim y Kim 2008:13).

Conclusión

A mediados de la década pasada iniciamos en nuestra facultad de teología en Nimega el curso «cristianismo mundial» junto con Herman Teule, teólogo belga, experto en cristianismo oriental. En una de las clases analizamos el credo de la tradición siria, formulado en el Concilio de Seleucia-Ctesiphon en 410. Su contenido constituye una confesión de fe que ha sido excluida de nuestra tradición y que no comparte el alto interés sistemático de nuestro credo niceno constantinopolitano, que utiliza la filosofía griega para fijar las verdades de fe. A manera de ejemplo reproducimos aquí la primera parte del texto:

*“Y ésta es la fe:
que uno cree en Dios, Señor de todo,
Quien ha hecho el cielo, la tierra y los mares y todo lo que hay en ellos.*

*Quien creó a Adam según su imagen,
Quien entregó la Torah a Moisés
Quien envió su Espíritu a los profetas
Quien también envió a Cristo al mundo”*

(traducción nuestra a partir del texto inglés de Burkitt 1899: 33-34)

El credo sirio, también conocido como el “credo de Araphaat”, emplea un lenguaje menos fixista y racionalista, contiene elementos de la *Didaché*, se refiere Espíritu Santo (Paraclete) en términos femeninos, tal y como aparece en el lenguaje hebreo (la Ruach) y en la tradición cristiana anterior a la influencia griega, que masculiniza al Espíritu. A modo de ilustración, Francis Crawford Burkitt sostiene que en la antigua versión siria del evangelio de san Juan 14,26, podemos leer: “ella les enseñará todo” (Burkitt 1889: 37). Además, el credo sirio declara la atención a los necesitados como cuestión central de la fe (obras de fe). El hecho que deje abierta una formulación definitiva de los misterios de fe arroja nuevas pistas para sobrellevar los numerosos impases en las actuales relaciones ecuménicas e interreligiosas.

Esta experiencia refleja una de los objetivos centrales cristianismo mundial: rescatar la memoria de diferentes encarnaciones históricas y actuales de los muchos cristianismos, de modo que descentre nuestras tradiciones de su provincialismo y nos beneficie con sus profundas riquezas (Robert 2009).

Como hemos reseñado, el enfoque del cristianismo mundial en la teología conoce un largo proceso de gestación y supone un replanteamiento, recuperación y ampliación de nociones cristianas en torno a la valoración del otro/a y de las tradiciones culturales de las que se sirve

para formular su fe. Por lo tanto, el cristianismo mundial propone la recuperación de sus localidades y una renuncia a presentar a una de ellas como modelo único de universalización. En especial, esta perspectiva recupera una comprensión identitaria del cristianismo, que en sus inicios se caracterizó por la pluralidad hermenéutica y por la apertura hacia la diversidad étnica y cultural. La reivindicación de esta identidad fundante conlleva a una apertura hacia las diferentes encarnaciones y glocalizaciones históricas de diversos cristianismos y a una rehabilitación de la vocación planetaria que el cristianismo había perdido durante siglos.

Lamentablemente la teología de la liberación (TL) no participa en forma activa en el actual desarrollo de la teología en la perspectiva del cristianismo mundial. Sin embargo, como indicamos en nuestra reseña del programa de Dussel, la perspectiva mundial es constitutiva de la TL. El enfoque de la perspectiva mundial es una tarea permanente, pues la TL ha de continuar explorando su lugar junto a otras teologías y cristianismos. Esta aproximación la pone al encuentro de otras experiencias de encarnación de la fe, a la vez que la acerca a nuevos cauces metodológicos y conocimientos contextuales necesarios para un ejercicio hermenéutico que Jon Sobrino ha denominado “fusión de realidades” (Castillo Guerra 2008: 370). De esta forma la TL podrá continuar su acercamiento al contexto latinoamericano y al mundo de los sujetos de la diversidad de opresiones, pues hará suya una hermenéutica polifónica, que la encaminará hacia su necesaria transformación intercultural.

Por último, a través de los estudios del cristianismo mundial, la TL puede ofrecer mucho a otras teologías, entre otros, a fin de evitar que el acercamiento teológico a la realidad histórica se limite a la mediación de las ciencias sociales (empirismo), para que se preste mayor atención a la sabiduría popular, al conocimiento sapiencial que Juan Carlos Saconne, Ignacio Ellacuría y Pedro Trigo reflexionan como “momento teológico”. Un diálogo sur-sur sobre la sabiduría popular contribuiría a una superación de los límites del racionalismo en la ciencias, a comprender mejor la pluralidad de encarnaciones del mensaje de Jesús y a desarrollar la teología en nuevos marcos contextuales, transmodernos (Dussel) y con una mayor reciprocidad entre teólogos/as y destinatarios/as.

Bibliografía

- Walbert Bühlmann, “Es kommt die Dritte Kirche”, *Die katholischen Missionen* 93 (1974) 153-156, artículo recogido en el libro *La tercera Iglesia a las puertas: un análisis del presente y del futuro eclesiales*. Madrid: Paulinas, 1977.
- Arnd Bünker, Eva Mundanjohn, Ludger Weckel y and Thomas Suermann (Eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*. Ostfildern: Matthias-Grünewald, 2010.
- Francis Crawford Burkitt, *Early Christianity outside the Roman empire: Two lectures Delivered*

- at Trinity College, Dublin. Cambridge: Cambridge University Press 1899.
- Jorge E. Castillo Guerra, *Iglesia: identidad misión y testimonio: Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*. Frankfurt: IKO Verlag, 2008.
- _____, "Diaconía de la cultura y la relación: contribuciones de migrantes para una transformación intercultural de las sociedades de acogida", en: Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Alltagsleben: Ort des Austausch oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd, Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Aachen: Verlagshaus Mainz, 2010, 331-356.
- Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case, Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.
- Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela 1967.
- _____, *El dualismo de la antropología en la cristiandad: desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- _____, *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: (CEHILA) Sígueme, Salamanca 1983.
- _____, "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)", en: Raúl Fonet Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 123-160.
- Charles E. Farhadian "Introduction" en: id. (ed.), *Introducing World Christianity*. Malden Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012, 2-4.
- Raúl Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2007.
- Klaus Hock, "Passions-Feier. Kreuzungen der Christentümer als Kreuzwege der Christenheit", en: Arnd Bünker, et. al., (eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, o.c.*, 2010, 17-46.
- Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2007 (segunda edición).
- Sebastian Kim y y Kirsteen Kim, *Christianity as a world religion*. London: Continuum, 2008.
- Johann Baptist Metz, "Im Aufbruch zu einer kulturell-polycentrischen Weltkirche", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140-153.
- John Mbiti, "Theological impotence and the universality of the Church", en: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (ed.), *Mission Trends* no. 3: Third World Theologies. New York: Paulist Press, 1976.
- Francis Anekwe Oborji, "Poverty and the Mission-Charity Trend: A Perspective From Matthew", *International Review of Mission* (IRM), 91(2002) 360, 87-101.
- Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Chichester Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel Beyond the West*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans Publishing, 2003.
- Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. London: SCM Press, 1985.
- David K. Strong y Cynthia A. Strong, "The globalizing Hermeneutic of the Jerusalem Council" en: Craig Ott y Harold A. Netland (eds.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006: 127-139.
- Andrew Walls, "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture", *Missionalia* 10 (1982) 3, 93-105.
- Frans Wijsen, Robert J. Schreiter (eds.). *Global Christianity: Contested Claims*, Amsterdam: Rodopi 2007.