

DESAFIOS DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN EL SIGLO XXI

(Presentación en el Encuentro de Instituciones de Educación Teológica de la Iglesia Episcopal-Anglicana en América Latina y el Caribe).

Comisión de Educación Teológica para América Latina y el Caribe (CETALC).

Ciudad de Panamá, 22-26 de agosto de 2016

Pedro Julio Triana Fernández¹

Misión y formación teológica

Durante varios años el Consejo Consultivo Anglicano (ACC) formuló las llamadas *Cinco Marcas de la Misión de la Comunión Anglicana* (1984, Bonds of Affection; 1990 Mission in a Broken World). Ellas constituyen un resumen de todo lo que significa e implica la misión de la comunidad cristiana, y están fundamentadas en el propio resumen que Jesús hace de su misión y la misión de la comunidad tal como aparece en los cuatro evangelios (Mt 4,17; 28,18-20; Mc 1,14-15; Lc 4,18; 7,22; Jn 3,14-17).

Esas cinco marcas han sido reafirmadas por los obispos de la Comunión Anglicana en la Conferencia de Lambeth 1988, por el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra en 1996, y también por la 76^a Convención General de la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos de América en 2009.²

A partir de ahí las cinco marcas de la misión quedaron definidas de la siguiente manera:

- 1) proclamar las Buenas Nuevas del Reino;
- 2) enseñar, bautizar y formar a los nuevos creyentes;
- 3) responder a las necesidades humanas con amoroso servicio;
- 4) procurar la transformación de las estructuras sociales injustas;
- 5) luchar por salvaguardar la integridad de la creación y por el sostenimiento y renovación de la vida en la tierra.

Queremos destacar ahora, como motivación y justificativa para iniciar nuestra reflexión, la segunda marca de la misión: «enseñar, bautizar y formar los nuevos creyentes». La segunda marca de la misión tiene que ver con la comunidad; y lo que define la comunidad cristiana es acompañar la misión de Dios en el mundo. Para este propósito Dios está siempre dándonos pistas para realizar su misión a través de los agentes sociales y las estructuras del mundo. Pero particularmente la segunda marca de la misión nos llama a educar, enseñar y formar a la comunidad cristiana para la misión respondiendo en cada contexto a los retos y desafíos que Dios nos presenta cada día. Por tanto, en el contexto de la misión transformadora de Dios, la segunda marca nos desafía y nos llama, muchas veces de manera radical, a educar, enseñar y formar, de manera relevante y contextual, a la comunidad cristiana para la misión y el testimonio en nuestro presente.

¹ Pedro Julio Triana Fernández es clérigo de la Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil; Doctor en Ciencias de la Religión (especialización en Antiguo Testamento) por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP); representante de la Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil (IEAB) ante la Comisión Teológica del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas de Brasil (CONIC); Coordinador General del Centro de Estudios Anglicanos (CEA) de la Iglesia Episcopal Anglicana de Brasil (IEAB).

² Ver Documents of the Anglican Consultative Council (ACC): Bonds of Affection-1984 ACC-6 p49, Mission in a Broken World-1990 ACC-8 p101). <http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library.aspx?author=Anglican+Consultative+Council>. También, <http://www.anglicanwitness.org/five-marks-of-mission/>

En junio de 1999, el Departamento de Misión de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB), publicó un documento llamado “*Catorce referencias teológicas para la misión de la IEAB*”³. En ese documento se expresa: “La Misión es la Misión del propio Dios... Jesucristo, encarnación plena de Dios en nuestro mundo, es principio y modelo de la Misión (Jn 20,21-22). Es en nombre del Hijo y de la fuerza del Espíritu que somos enviados (as) por el Padre (Ex 3,10-13; Is 6,8; Jn 17,16-21). La tarea para la cual somos enviados (as) es la de evangelizar, anunciar las Buenas Nuevas del Reino de Dios presente entre nosotros (Mt 10,7). Para capacitar las personas para ejercer la tarea de evangelización es imprescindible establecer procesos de formación de líderes, de estudio bíblico, de educación teológica en general, y de reciclaje periódica de clérigos y laicos (2 Tm 4,1-5)”.

También, en sintonía con lo anteriormente expresado el ex-arzobispo de Ciudad del Cabo, Desmond Tutu, en el prefacio al libro *Handbook of Theological Education in World Christianity*⁴ llama la atención y destaca “la importancia crucial de la educación teológica en la renovación de la misión y del servicio de la Iglesia”.

Por tanto, es necesario y se torna un imperativo retomar nuestra reflexión sobre la educación teológica a partir de su relación con la misión.

Sin embargo, ver la fe cristiana como una fe misionera, supone considerar los problemas que afectan hoy de diferentes maneras, en un mundo globalizado, la tarea de «enseñar, bautizar y formar los nuevos creyentes». Y esa es la temática que proponemos abordar a seguir.

Nuestro contexto global

Se ha dicho que no vivimos en una época de cambios, sino en un cambio de época. También se habla del fin de los paradigmas y de las utopías⁵. Se dice, también, que estamos viviendo en la llamada época «pos-moderna» donde desde una visión e interpretación unitaria de la realidad se pasa a la vivencia de una pluralidad radical, de la discontinuidad y de la fragmentación.

Los términos pos-modernismo y/o pos-modernidad fueron utilizados primeramente en la segunda mitad del siglo XX para referirse a los cambios acontecidos en la literatura, en la arquitectura y en el arte. Pero también se llama pos-modernismo a las nuevas visiones del pensamiento filosófico, particularmente de la segunda mitad del siglo XX, donde el pluralismo se convierte en el principio hermenéutico fundamental. De esta manera, en la llamada “época pos-moderna”, la verdad existe únicamente «plural», ya no existe «la verdad», sino «las verdades»⁶.

Y esto se hace realidad en medio de un proceso planetario que se identifica con el término de «globalización». Y sin duda la globalización marca los tiempos de hoy. Es un fenómeno que penetra todo e integra todo, y cuyos efectos se hacen presente en toda la sociedad a nivel

³ Ver, www.centroestudiosanglicanos.com.br/bancodetextos/missiologia/quatorze_referenciais_teologicos.pdf

⁴ *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological perspective, Regina, Survey, Ecumenical Trend*, (Oregon/USA, Wipf & Stock, 2010).

⁵ Franz J. Hinkelammert, “El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas”, en: *Ensayos*, (La Habana, Editorial Caminos, 1999), .200.

⁶ Conferir Joaquín Garay, “Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación”, en: *Koinonia, Relat*, 310, <http://latinoamericana.org/2003/textos>

mundial: en la política, en la economía, en las comunicaciones, en las tecnologías, en los Estados, en las naciones, afectando hasta las instituciones y sistemas religiosos.

La globalización, al acortar las distancias, derribar barreras, aproximar intereses y agilizar tareas, parece significar que nos movemos para un mundo de mayor unidad en lo económico, lo comercial, lo tecnológico, lo financiero, lo político y lo cultural. Y visto desde una óptica cristiana tal parecería que estamos dando pasos en dirección al ideal que se proclama en la oración de Jesús: “Padre, que todos sean uno...” (Jn 17,21)⁷. Pero el mismo potencial que tiene la capacidad de abrir horizontes y de aproximar e incluir grupos, sistemas y personas, tiene también la posibilidad y la potencialidad de ser usado para excluirlos.⁸

Sin embargo, aclara José María Vigil⁹, que el término «globalización» es un término que muchas veces se usa equivocadamente. Y aunque muchos lo utilicen en el sentido de «mundialización», sería mejor recordar su sentido original, el cual no es más que el que nombre que el neoliberalismo actual dio a su propio proceso de expansión de capitales después del fin de la guerra fría. Pero la «mundialización» es un fenómeno más amplio y antiguo, que se refiere al proceso de unificación y concentración del mundo en sistemas sociales cada vez más amplios, aproximándose a las dimensiones de nuestro planeta. Proceso que se intensificó en los últimos siglos, particularmente en el siglo XX, y ha alcanzado la totalidad de nuestro planeta. Hoy tenemos la impresión de estar viviendo no sólo en el mismo planeta, sino realmente «en el mismo mundo», o como también se ha dicho «en una aldea común», en una sociedad mundial mundializada¹⁰.

Y ciertamente, os cambios introducidos por la pos-modernidad, la sociedad globalizada, la mundialización, la relevancia de lo cotidiano, la sensibilidad por los temas culturales y éticos, las llamadas “teologías del genitivo” (negritud, género, indígenas etc.), el desafío de las otras religiones, los temas vinculados a la ecología y el medio ambiente, la lucha contra el terrorismo, la problemática levantada por el número creciente de inmigrantes y refugiados, así como también los temas relacionados con la sexualidad humana (SIDA, violencia doméstica, nuevos modelos de familias, relaciones de personas del mismo sexo), muestran y marcan el contexto, así como los límites, y desafíos actuales del quehacer teológico y de la educación teológica.

Proponemos ahora pasar a identificar los desafíos que vienen del contexto latinoamericano y caribeño.

Identificando los desafíos del contexto latinoamericano y caribeño

Al tratar de identificar los desafíos del contexto, debemos decir que para nosotros, el desafío inmediato lo constituye el desarrollar nuestra labor de formación teológica en América Latina

⁷ Márcio Fabri dos Anjos, “Prefacio à edição brasileira”, en: *Globalizar a esperança*, (São Paulo, Edições Paulinas, 1998).

⁸

⁹ José María Vigil, español/nicaragüense, católico, teólogo (Salamanca/Roma), estudio psicología en Salamanca/Madrid y Managua/Nicaragua, Coordinador de la Comisión Teológica Latinoamericana de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT/EATWOT).

¹⁰ José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, Colección Tiempo Axial, (Edición digital de ATRIO), 368, <http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdf>. En portugués *Teologia do pluralismo religioso - para uma releitura pluralista do cristianismo*, (São Paulo, Paulos. 2006, Coleção tempo axial). Este es el primer libro de teología del pluralismo religioso publicado en Brasil con la pretensión de hacer una exposición sistemática y completa de este ramo tan joven da teología. 358-359.

y el Caribe, una región donde todavía las desigualdades sociales son claramente visibles en nuestros países.

Y en medio de las dificultades que el presente impone a nuestros pueblos, para que nuestro quehacer teológico sea relevante tiene que ser dinámico y creador. Debemos estar dispuestos y abiertos a reactualizar nuestras concepciones pedagógicas, bíblico-teológicas, eclesiológicas, misiológicas, litúrgicas y de formación teológica. De esta manera capacitaremos a nuestros estudiantes para que sean conciencias proféticas que muevan y desafíen a las iglesias para revisar y re-actualizar su discurso bíblico y teológico; su visión eclesiológica, para evitar caer en esquemas rígidos e inflexibles; las estructuras y concepciones que limitan su acción misionera; la creación litúrgica, porque ella es el espacio de compartir y renovar nuestra experiencia de relación con Dios, por lo que debemos cuidar y lograr que nuestra liturgia refleje siempre esa experiencia y no se convierta en algo rígido, inflexible y sin vida; también revisar e re-actualizar los modelos conceptuales y prácticos de ministerio; así como la propia educación teológica, y todo aquello que limite el compromiso evangélico con la vida, la justicia y la paz.

Por eso, al pensar el camino hacia delante, no podemos dejar de tomar en cuenta y responder ante los desafíos del presente. La postura profética significa que en medio de nuestros contextos y sociedades, afirmemos la resistencia ante las injusticias desde una auténtica vivencia de fe. Porque toda la vida que nos rodea, que incluye a los seres humanos y nuestro entorno natural, son expresiones concretas del proyecto de Dios. Las amenazas contra la vida son signos de anti-vida y ofenden a Dios. Por eso no podemos olvidar la pregunta de Dios a Caín: “¿Dónde está tu hermano?” (Gen 4,9).

Ahora, a seguir, proponemos identificar los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos más relevantes.

Identificando los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos

Se ha afirmado que las dificultades y problemas que encontramos en los Seminarios y Facultades de Teología, en todos los lugares del mundo, son una muestra y señal de que el modo de educar y concebir la misión que ha prevalecido en los últimos tiempos no está respondiendo adecuadamente a los desafíos que coloca la nueva realidad económica, social, ética y cultural. Por eso, también se ha afirmado que tanto la educación religiosa informal como la educación teológica académica están pasando por una fase de “crisis”. Crisis entendida no solamente en el sentido de problema y dificultad, sino en el sentido más amplio de un momento de dificultad y desajuste entre la educación ofrecida y lo que los estudiantes procuran y necesitan. Sin embargo, un desajuste que tiene posibilidades de superación¹¹.

Por tanto, después de identificar los desafíos y retos que vienen de nuestro contexto global y latinoamericano y caribeño, también se hace necesario y pertinente identificar los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos. Y podríamos señalar diversos desafíos, sin embargo, gustaríamos destacar cuatro que consideramos más relevantes y significativos en nuestro presente.

¹¹ Ver, Jung Mo Sung, *Missão e Educação Teológica*, (Jung Mo Sung/Lauri Emilio Wirth/Néstor Míguez), (São Paulo, ASTE, 2011), .11.

En primer lugar, la educación teológica ecuménica se produce en medio de la tensión que se produce o se da, por un lado, entre lo que las iglesias desean que ella sea y, por otro lado, por los desafíos que le vienen de afuera.

En el primer caso, o sea, lo que las iglesias desean que sea la educación teológica, en muchos casos se desearía que la educación teológica reproduzca los patrones institucionales eclesiásticos clásicos y tradicionales. Esta visión verticalista ve la formación teológica centrada en la formación profesional de pastores. Aproximación que muchas veces no se preocupa mucho por el perfil del ministerio pastoral en confrontación con su contexto social, político y cultural, y que ni siquiera muchas veces se plantea al laico como sujeto del proceso de formación teológica. Pero la teología no se hace ni se comunica en un vacío cultural y social, y la Biblia misma fue escrita en un contexto geográfico y en una situación cultural determinada¹². Por tanto, no se puede reflexionar teológicamente cuando falta el compromiso concreto con la realidad social, porque el quehacer teológico debe nacer desde la misma angustia de vivir por la afirmación del reino de Dios y su justicia (Mt 6,33).

Por eso no se puede ignorar que la reflexión teológica es tarea de todo el pueblo de Dios. De ahí el modelo pedagógico dinámico, familiar, comunitario e integral que nos muestra el libro de Deuteronomio: “*Grábate en la mente todas las cosas que hoy te he dicho, y enséñaselas continuamente a tus hijos, háblales de ellas, tanto en tu casa como en el camino, y cuando te acuestes y cuando te levantes. Lleva estos mandamientos atados en tu mano y en tu frente como señales, y escríbelos también en los postes y en las puertas de tu casa.*” (Dt 6,6-9).

También podríamos considerar el propio modelo pedagógico de Jesús en su encuentro con los caminantes de Emaús (Lc 24). En ese encuentro, partiendo de la propia realidad de aquellos discípulos que temerosos huían de Jerusalén, Jesús les explicó las Escrituras, “*desde Moisés hasta los profetas*”. Y ese diálogo hizo que sus ojos se abrieran y sus corazones ardieran, al punto de transformar el miedo en coraje, para volver sobre sus pasos y retornar a la Jerusalén de las cruces y de la muerte, para transformarla en la Jerusalén de la promesa, de la vida, y de la esperanza.

Y esto significa que la formación teológica no deberá estar centrada simplemente en crear vocación pastoral, o para formar pastores y pastoras, sino en contribuir, a partir de la propia realidad de los educandos, a la búsqueda de una vocación misionera integral de todo el pueblo de Dios para la transformación de nuestro mundo en un mundo mejor y más justo para todas las personas.

En el segundo caso, o sea, el reconocimiento de los desafíos que llegan de fuera, se parte del principio de que el quehacer teológico debe ser visto como *la reflexión crítica sobre la práctica del creyente a la luz de la Palabra de Dios*¹³, o mejor, «como la reflexión crítica que la comunidad cristiana realiza a la luz de su fe y de la experiencia humana». La contraparte de este principio teológico sería la propuesta pedagógica de Paulo Freire que ve la filosofía de la educación como *teoría de la praxis y el diálogo*¹⁴. Porque una de las principales causas de conflicto en Seminarios y Facultades de Teología es la falta de diálogo entre profesores y

¹² Emilio A. Núñez. “Los desafíos del futuro para la educación teológica”. En: Boletín de la Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica. (Guatemala, 1991), .22.

¹³ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación – Perspectivas*. (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990), .57-72.

¹⁴ Véase Paulo Freire, *Pedagogía do oprimido*, 7ª ed. (Rio de Janeiro, Paz e Terra). En Español: *Pedagogía del oprimido*, (Montevideo, Tierra Nueva, 1970).

alumnos¹⁵. Y sin lugar a dudas, este postulado ha sido una de las grandes contribuciones de Paulo Freire a la pedagogía de la educación.

Según Freire “enseñar no es transferir conocimiento, sino crear las posibilidades para su producción o su construcción. Quien enseña aprende al enseñar y quien enseña aprende a aprender”¹⁶. Y según Nelson Mandela, “la educación es el arma más poderosa que puedas usar para cambiar el mundo”. De esta manera el proceso educativo es un proceso dialógico, democrático y participativo, o sea, un encuentro entre personas como sujetos responsables y solidarios entre sí, orientado hacia la libertad y en compromiso con el hacer justicia, participar en la creación de un mundo mejor y en trabajar y luchar por la paz

Y este compromiso solidario con la transformación del mundo para la justicia y la paz, constituye un gran desafío para nuestras prácticas educativas, particularmente en este momento de violencia generalizada, donde la paz no es simplemente amenazada, sino donde, sobre todo, es continuamente negada por las fuerzas que producen muerte.

Entonces, el problema no es enseñar y aprender teología, sino hacer una teología donde el método y el contenido sean un camino relevante para la práctica misionera comprometida de todo el pueblo de Dios. Es diseñar una estrategia pedagógica en que el “saber” y el “hacer” se conciben como dos dimensiones inseparables que se influyen mutuamente. Pero además, una estrategia pedagógica donde la experiencia práctica del estudiante sea el punto de partida del proceso de formación teológica.

Desde esta visión la formación teológica siempre deberá estar expuesta a la agenda que le coloca la sociedad, o sea, insertada en su cultura y confrontada y en dialogo con los desafíos, sociales, éticos, pedagógicos y teológicos. Visión, que por un lado, evita crear condiciones para el escapismo y, por otro, previene de un academicismo irrelevante y privado de compromiso genuino. Pero también, priorizar alternativas pedagógica dialógicas y horizontales, que ayuden a superar modelos verticales, donde los estudiantes no sean meros receptores de los conocimientos impartidos por un docente.

En segundo lugar, la mundialización hace que las religiones no puedan más ignorarse. Nuestras sociedades son pluriculturales y plurireligiosas. Las diferentes religiones ya no se encuentran lejos, sino en la misma sociedad y hasta en la misma ciudad.

Comenta José María Vigil que en la época de la mundialización el teólogo podrá tener una confesión religiosa determinada, pero una teología que hable para la sociedad y nuestro mundo presente deberá ser una teología que pueda tener sentido para un destinatario que es multicultural y multireligioso, porque en caso contrario no estaría haciendo teología en el mundo multicultural y multireligioso de hoy, sino en un mundo mono-religioso que ya no existe.¹⁷

No obstante, es una realidad que en la sociedad contemporánea la religión no constituye la motivación principal del comportamiento humano. La propia existencia de los estados no depende de la sanción religiosa, y el debate social, cultural y filosófico no está centrado en temas religiosos. Sin embargo, cuando la religión y los sistemas religiosos se integran en la

¹⁵ Jung Mo Sung, “Educação Teológica e a missão”, en: *Missão e Educação Teológica*, (São Paulo, ASTE, 2011), 177.

¹⁶ Ver, Paulo Freire, *Pedagogia da autonomia*, (São Paulo, Paz e Terra, 2004)

¹⁷ José María Vigil, .366.

dinámica de la resistencia y los reclamos de los sectores populares excluidos y discriminados, indígenas, afrodescendientes, feministas, diferentemente capacitados, diferentes sexuales etc., ahí la religión y las religiones asumen un papel social importantísimo cuya fuerza no puede ser subestimada.

Dos profetas, Mahatma Gandhi y Dom Helder Câmara, desde contextos culturales y religiosos diferentes comentan ese papel social de la religión. Por un lado, Mahatma Gandhi apuntó: *“No habrá paz entre las religiones sin el diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones”*.¹⁸ Y, por otro lado, Dom Helder Câmara en la Conferencia de las Religiones por la Paz, Kioto, Japón, 1970, señaló: *“Las religiones y caminos espirituales deben dialogar juntos para ser la consciencia ética de la humanidad y el grito pacífico de los empobrecidos”*.

En esta misma línea afirmó la «Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de paz» (Cataluña/España/1994): *“Nuestras comunidades tienen la responsabilidad de fomentar una conducta inspirada en la sabiduría, la compasión, el compartir, la caridad, la solidaridad y el amor, que guíe a todos por los caminos de la libertad y la responsabilidad. Las religiones deben ser una fuente de energía liberadora”*.¹⁹

De esta manera, en un mundo donde la globalización neoliberal perpetua el empobrecimiento de las grandes mayorías, matizado por guerras, violencia, divisiones culturales; donde se agrade nuestro hogar natural; donde inclusive la lucha contra el terrorismo tiene en el fondo matices religiosos, la mundialización desafía a todas las religiones a luchar juntas por alcanzar una ética mundial.

Por tanto, en nuestro mundo mundializado de hoy el diálogo inter-religioso se torna urgente, no sólo para teorizar teológicamente, sino para posibilitar la paz, la justicia y la fraternidad humana, contribuyendo de esta manera a dar una respuesta común para la solución de los grandes problemas que enfrenta la humanidad.

Entonces, una teología del pluralismo religioso se torna relevante y pertinente y tiene serias y profundas implicaciones, no sólo para el quehacer teológico sino también para la educación y la formación teológica en particular.

Sin embargo, como bien anota Paul F. Knitter²⁰, si bien un curso de «religiones comparadas» es importante, sin embargo no es suficiente. Se necesitan cursos obligatorios sobre el Islán, religiones asiáticas, espiritualidad indígena y religiones afro-latinoamericanas y caribeñas.

¹⁸ Aunque fue Hans Küng quien popularizó la frase, realmente fue pronunciada por Mahatma Gandhi. Conferir. Wayne, Teasdale, “Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age”, em, *Sourcebook of the World’s Religions*, J. Beversluis (ed.), (Novato, California, New World Library, 2000) .238. Citado por José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso*, (Colección Tiempo Axial, Edición digital de ATRIO) 368, <http://cursotpr.adg-n.es/archivos/Vigil/TPRVigilCap07.pdf>. En portugués *Teologia do pluralismo religioso - para uma releitura pluralista do cristianismo*, (São Paulo, Paulos. Coleção tempo axial, 2006). Este es el primer libro de teología del pluralismo religioso publicado en el Brasil con la pretensión de hacer una exposición sistemática y completa de esta rama de la teología. Conferir también Hans Küng, *Islão: Passado, Presente e Futuro*, (Lisboa, Edições 70, 2010).

¹⁹ Citado por José María Vigil, 368-369..

²⁰ Paul F. Knitter (católico) es uno de los principales teólogos del pluralismo religioso. Es licenciado en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia (1966); es doctor en teología por la Universidad de Marburgo, Alemania (1972); es actualmente profesor de Teología, Religiones del Mundo e de la Cultura en el Union Theological Seminary en New York.

Esos cursos deberían tener una aproximación desinteresada y sin prejuicios cristianos, porque cursos con prejuicios cristianos generalmente pre-determina a considerar las otras religiones como inferiores, o como preparación para Cristo o el cristianismo. Un modelo plurireligioso de educación teológica debe posibilitar el diálogo y no un monólogo²¹.

En tercer lugar, en mi opinión, otro desafío para las iglesias, así como también para la educación teológica está vinculado a los temas ecológicos y medioambientales. El futuro de la Tierra, nuestro hogar natural, será determinado por las actitudes humanas con relación a nuestro entorno natural. Teológica y éticamente como comunidad cristiana debemos responder de forma activa ante la agresión sistemática y destructiva al medio ambiente.

El teólogo brasileño Leonardo Boff argumenta que los impactos de la destrucción da Tierra afectan negativamente a vida de más del 80% de la población mundial que vive en el Sur pobre, y por causa de esto más de 60 millones de personas mueren de hambre cada año. Boff sugiere regresar al espíritu de conexión con la Tierra, donde encontramos a Dios en todo y todo en Dios. Expresado esto en el concepto de “panenteísmo”, o sea, la visión teológica que postula que el Espíritu Creador “está presente en el cosmos y el cosmos está presente en Dios”²².

El cuidado de nuestro entorno natural se deriva y fundamenta en dos principios básicos: el mandato dado por Dios para cuidar de la Tierra en carácter sacramental (Gn 1,26), y de nuestra obligación moral con las futuras generaciones. La creencia de que toda la creación existe por y para el Creador es un principio fundamental de la fe cristiana. No somos diferentes de la Tierra porque en el libro de Génesis se afirma que el ser humano es producto del barro de la tierra (en hebreo, *adamah*/ arcilla; Gn 2,9). Somos tierra... pero tierra que piensa, que siente y que ama²³. Por tanto, en la visión del Primer Testamento las actitudes negativas y destructivas con relación a la Tierra son un pecado al Espíritu creador de Dios.

Y esta convicción contenida en el Primer Testamento de que la Tierra pertenece a un Creador cariñoso, es retomada en el Segundo Testamento. En el prólogo del evangelio de Juan se afirma que la creación es producto *del logos/ verbo/Palabra* creador/ra de Dios (Jn 1); en la carta a los Colosenses Cristo es identificado como “*el primogénito de toda la creación*” (Col 1,15); y en la carta a los Romanos se afirma que “*todas las cosas vienen de él [Cristo], por medio de él y van para él*” (Rm 11,36). Y esto significa afirmar que Cristo es un antepasado ecológico de toda la vida. Por tanto, en la visión del Segundo Testamento Cristo no es solamente el origen de la vida humana; Él es la Vida (Jn 1,4) y quien mantiene en armonía el conjunto del mundo natural. Y esta visión cristológica es fundamental para la salvaguarda de la creación.

En 1989 el Consejo Mundial de Iglesias estableció la relación entre paz, justicia e integridad de la creación. En la Comunión Anglicana las Conferencias de Lambeth de 1998 y 2008 afirmaron la Quinta Marca da Misión «luchar por salvaguardar la integridad de la creación y por el sostenimiento y renovación de la vida en la tierra» como fundamental para la identidad cristiana.

²¹ Véase Paul F. Knitter, *Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*, (São Bernardo do Campo/SP/Brasil, 2010), 169-198.

²² Leonardo Boff, *City of the Earth, Cry of the Poor*, (New York, Maryknoll/Orbis Books, 1995), .1

²³ José María Vigil, “Gran transición hacia una nueva visión. Nuevos paradigmas como retos para la religión en su papel hermenéutico, en: *Estudos de Religião*, (São Bernardo do Campo/SP/Brasil, Universidade Metodista de São Paulo, Vol. 28, No. 1, janeiro-junio, 2014). 167.

En la encíclica, titulada *Laudato Si* (Alabado Sea), proclamada el 24 de Mayo de 2015, en la festividad de Pentecostés, y calificada por algunos de "histórica", por ser la primera vez que un Papa dedica un documento de este tipo a la protección medioambiental, y haciendo referencia a San Francisco de Asís, quién se preocupó por la ecología de manera integral, el Papa Francisco da a conocer su argumento teológico sobre el imperativo de frenar el cambio climático y proteger el medio ambiente. En la encíclica el pontífice afirma que "necesitamos un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta"; describe el daño que los hombres están causando a la naturaleza como "una pequeña señal de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad"; y que la solución a esta situación, requerirá sacrificio personal y una "audaz revolución cultural" en todo el mundo.²⁴

Así, la Iglesia está llamada a participar activamente con toda la humanidad en la misión de cuidar de la creación, a reconocerse como parte de la obra creadora de Dios, pero también como responsable por la casa común que habitamos.²⁵ Una teología construida de espaldas a la realidad eco-cósmica y que no tiene prácticamente nada que ver con ella... no tiene futuro en un mundo que ha entrado irreversiblemente en el paradigma eco-cósmico.²⁶

Por tanto, y en sintonía con lo anteriormente expresado, es otro desafío teológico y ético que nuestra educación teológica preste una atención inmediata a los temas ecológicos y medioambientales, y que nuestros Seminarios y Facultades de Teología introduzcan y den prioridad en sus currículos a las temáticas ecológicas, para formar educandos con una espiritualidad eco-consciente global.²⁷

En cuarto lugar, y finalmente, en nuestra opinión, otro desafío para las iglesias, y particularmente para la educación teológica hoy, son los temas relacionados con la sexualidad humana, nuevos modelos de familia, y las relaciones de personas del mismo sexo.

Durante muchos siglos la actitud de todas las Iglesias con relación a la sexualidad humana ha sido negativa. En términos generales el sexo ha sido entendido como la forma de procrear, pero no como fuente de placer. Sin embargo, hoy se entiende que podemos usar nuestra sexualidad sin pensar en la reproducción. Tampoco sexualidad es solamente y necesariamente el acto sexual. Por eso, las iglesias han sido acusadas de ser oscurantistas y represoras de la sexualidad. Y aunque esta afirmación podría parecer exagerada, no siempre las personas que así se expresan han estado completamente equivocadas. Para algunos la única manera de pecar es a través de los genitales²⁸. Y no se exagera cuando se acusa a las iglesias de oscurantistas y represoras de la sexualidad, porque en la práctica, y sin lugar a dudas, en las discusiones sobre la sexualidad humana y la orientación sexual, ha sido la Iglesia una de las principales instituciones que ha legitimado la discriminación contra las personas de orientación homoafectiva.

²⁴ Véase la encíclica completa en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

²⁵ Néstor Míguez, "Bíblia e missão em América Latina", en: *Missão e Educação Teológica*, 106.

²⁶ José María Vigil, "Gran transición hacia una nueva visión. Nuevos paradigmas como retos para la religión en su papel hermenéutico, 167.

²⁷ Véase, *Missão que amplia a vida: Perspectivas globais da Comunhão Anglicana*, (São Paulo, Fonte Editorial/Centro de Estudos Anglicanos, 2015), 107-129. Original en inglés, *Life-Widening Mission: Global Anglican Perspectives*, Cathy Ross, ed., (Oxford, Regnum Books International, Edinburgh 2010 Centenary Series, 2012).

²⁸ Jorge A. León. *Apuntes para una teología de la sexualidad*, Psicopastoral, CristianNet.com, 2001.

En la Comunión Anglicana a partir de la resolución de la Conferencia de Lambeth-1998 sobre la homosexualidad, que se refiere a esta orientación como “incompatible con las Escrituras”, nunca antes la Comunión Anglicana había estado envuelta en un debate tan exaltado y acalorado.²⁹

Y cuando vemos las actitudes intolerantes, discriminatorias y excluyentes de las iglesias con relación al tema de la orientación sexual, los oídos sordos a los estudios psicológicos y genéticos; cuando también vemos como se manipulan y descontextualizan los textos bíblicos para justificar la intolerancia y los prejuicios, me pregunto: ¿acaso hemos olvidado la actitud del propio Jesús para con los discriminados, excluidos y marginados de su época?

El obispo John S. Spong afirmó que “la Iglesia no puede reclamar ser el Cuerpo de Cristo si no puede dar la bienvenida a todas aquellas personas a quienes el propio Cristo daría la bienvenida”³⁰. Y el ex-arzobispo Desmond Tutu, (activista de los derechos humanos, y Premio Nobel de la Paz (1984), hizo una importante defensa de los derechos de la comunidad LGBTT (Lésbicas, Gays, Bisexuales, Travestís y Transgéneros) durante el evento de la ONU (Organización de las Naciones Unidas) en defensa de la diversidad sexual, celebrado en Ciudad del Cabo el 27 de julio de 2013. En la ocasión Tutu afirmó: “Yo no adoraría un Dios que fuese homofóbico... rechazaría entrar en un paraíso homofóbico... Llegaría y diría: ‘siento mucho prefiero ir para otro lugar’... prefiero el infierno que un paraíso homofóbico”.³¹

Podríamos colocar algunas otras preguntas: ¿Será que vamos a afirmar una doble moral con relación al asunto de la orientación sexual? Porque parece que para la Iglesia el pecado no es que haya gays y lésbicas, porque siempre los ha habido, sino que lo digan y lo admitan públicamente. Entonces, la conclusión sería: mentir no es pecado, el pecado es decir la verdad. Mientras todo está oculto no hay problemas. Si yo no lo sé ni otros saben que yo lo sé, no lo sabe la Iglesia ni Dios. ¿Y qué palabra pastoral tendremos para con los gays y lésbicas que todos los domingos se sientan en los bancos de nuestras iglesias? ¿Serán tratados como “los otros y las otras”, “los extraños y las extrañas”, parte de los excluidos de hoy que Jesús en su tiempo hubiera convidado al banquete del Reino (Mt 14,15-24)? ¿O será también que vamos a desatar una “cacería de brujas y brujos”, al estilo de los procesos de herejía de la inquisición medieval? Con relación a esto último, dice la teóloga norteamericana Rosemary Radford Ruether, que, “aunque la herejía ya no es una categoría oficial, las visiones contemporáneas sobre la sexualidad humana y la homosexualidad conservan todavía gran parte de esa paranoia cristiana clásica”.³²

Y comparto con ustedes la experiencia de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil (IEAB) sobre esta temática sin duda controversial, sin embargo desafiadora. En 1977, la Primera Carta Pastoral de los Obispos de la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil sobre la sexualidad humana expresó: “es necesario que la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil incluya en sus

²⁹ Lambeth Conference 1998, Resolution I.10, Human sexuality, <http://www.lambethconference.org/resolutions/1998/1998-1-10.cfm>

³⁰ John S. Spong. Prólogo al libro de Daniel A. Helminiak, *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, (Barcelona/Madrid, Editorial EGALES, 2003). Versión original en inglés, *What the Bible really says about homosexuality*, (San Francisco, CA, Alamo Square Press, 1994).

³¹ <http://operamundi.uol.com.br/noticias.shtml>, (1 de Agosto de 2016).

³² Rosemary Radford Ruether, “Homofobia, heterosexismo y práctica pastoral”, en: *La sexualidad y lo sagrado*, (Bilbao, Desclée De Brouwer, 1996), 585.

programas educacionales estudios y orientaciones sobre la sexualidad humana, tomando en cuenta las enseñanzas de las Escrituras, el conocimiento de las ciencias humanas, la experiencia de la tradición anglicana y una comprensión contextualizada de esta cuestión tan controvertida, para que sus miembros, libres de ideas pre-concebidas y con la visión de una sana sexualidad cristiana, puedan asumir el don de la sexualidad en el contexto de la comunidad de fe y el respeto de los otros”.³³

En sintonía con la I Carta Pastoral se expresaron las conclusiones de la Primera y Segunda Consulta sobre la Sexualidad Humana (2002/2004), que reunieron líderes clericales y laicos de toda la IEAB. La Primera Consulta declaró: “Convidamos a los líderes laicos y clericales a promover debates que ayuden a las comunidades a comprender mejor la complejidad y belleza de las relaciones sexuales humanas...La inclusividad es la esencia del ministerio encarnado de Jesús atrayendo para sí las prostitutas, los extranjeros, los pobres, los diferentes. Es fundamental que la Iglesia Episcopal Anglicana del Brasil ejerza su vocación inclusiva y se permita acoger, con amor y por entero, a aquellas personas que la sociedad rechaza. Por esa razón asumimos la ética pastoral de la Gracia y de la bendición de Dios y rechazamos el principio de la exclusión, implícito en la ética de pecado e impureza, que causa división entre los seres humanos”; y la Segunda Consulta expresó: “Reconocemos que todavía hay en nuestro pueblo muchas dudas sobre cuestiones relacionadas con la sexualidad humana. Por eso, recomendamos al clero que profundice su conocimiento sobre el asunto para que tenga instrumentos pastorales adecuados para la atención de sus congregaciones”.³⁴

Posteriormente, en 2007, 10 años después de la Primera Carta Pastoral, la Segunda Carta Pastoral de los Obispos sobre la sexualidad humana expresó: “Reafirmamos que creemos en la inclusión. El establecimiento de fronteras o divisiones entre las personas, los grupos y los pueblos es fruto de la exclusión que nos ciega dentro de nuestros límites y del dogmatismo fanático e inhibitorio de la libertad humana. Por causa del amor ilimitado de Dios debemos construir los fundamentos para la concretización de nuestros sueños. El Espíritu Santo actúa por medio de ellos en la construcción de una nueva humanidad. Esa nueva humanidad se realiza en la aspiración de Nuestro Señor Jesucristo de que ‘todos sean uno’”.³⁵

El 05 de mayo de 2011 el Supremo Tribunal Federal (STF) reconoció la validez de la unión civil entre personas del mismo sexo. En el decreto del Supremo Tribunal Federal, y como justificativa de la decisión, también se afirma que el no reconocimiento de la unión homoafectiva es contraria a preceptos fundamentales como igualdad, libertad y el principio de la dignidad de la persona humana, previstos en la Constitución Federal, que veda cualquier discriminación en virtud de sexo, raza, color de la piel, y que, por tanto nadie puede ser disminuido o discriminado en función de su orientación sexual.

Posteriormente, el 11 de mayo de 2011, en un mensaje de respuesta a la decisión del Supremo Tribunal Federal (STF), el entonces Primado de la IEAB, Dom Maurício de Andrade expresó: “Recibimos con serenidad la reciente decisión unánime del STF sobre el reconocimiento jurídico de las uniones estables de personas homoafectivas... La decisión del STF levanta serios desafíos a todos los cristianos de todas las iglesias, pues se requiere apertura para reconocer que las relaciones homoafectivas son parte del modo de ser de la sociedad y del propio ser humano...Reconocernos que todavía hay mucho que hacer en este

³³ Véase, <http://www.centroestudiosanglicanos.com.br/portal/arquivos/banco-de-textos/etica.html>

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

campo, pastoral y socialmente, para afirmar la dignidad de la persona humana y sus derechos. Sabemos que un gran debate debe acontecer en la sociedad brasileña y la IEAB no está exenta de participar, con profunda seriedad y compromiso, de entender las implicaciones del evangelio de Jesucristo en nuestro tiempo y lugar”.

Con todos esos antecedentes, la Carta Pastoral de la Cámara de Obispos al XXXII Sínodo General, destaco también la cuestión de la sexualidad humana y las relaciones entre personas del mismo sexo, como uno de los retos y desafíos teológicos y pastorales a ser analizados y estudiados por toda la Iglesia para los próximos años.

En respuesta a todo ese largo proceso de reflexión, y ante la pertinencia y desafío de la temática, el Centro de Estudios Anglicanos (CEA), órgano responsable por el planeamiento y ejecución de todas las actividades de educación teológica de la IEAB, realizó en el segundo semestre de 2014, encuentros en las tres áreas regionales de la Iglesia con la temática: “Diálogos (indabas) sobre familias y diversidad sexual”.³⁶

Finalmente, en el Sínodo Extraordinario, realizado en Junio pasado, en São Paulo, con el propósito de realizar una reforma de los cánones provinciales, fue abordado, por primera vez en la historia de la IEAB, el tema de “la bendición matrimonial entre personas del mismo sexo”. Una propuesta era alterar el canon que trata “sobre el matrimonio”. La propuesta era cambiar la frase “entre un hombre y una mujer” por “entre dos personas”, lo cual posibilitaría la unión y bendición de personas independientemente del sexo biológico y de la identidad de género. La propuesta no fue aprobada esta vez, lo que demuestra que la Iglesia está todavía dividida, pero que no puede dejar de discutir el tema. Los delegados sinodales salieron con el propósito de dar un parecer definitivo en el Sínodo General Ordinario de 2018. Para ese propósito el Primado Dom Francisco de Assis da Silva, creó un grupo de trabajo sobre: Sexualidad, Género y Derecho, que será encargado de conducir y profundizar una amplia discusión sobre la temática a todos los niveles de la Iglesia, para propiciar que la IEAB se posicione definitivamente sobre el asunto en el Sínodo Ordinario de 2018.

Sin embargo, el Nuevo Libro de Oración de la IEAB, aprobado y en uso desde 2015, usa un lenguaje neutro en el Rito Matrimonial, eliminando los términos “hombre” “mujer” y utilizando en las rúbricas el término “dos personas”. Esto permite y facilita a los obispos diocesanos, a su criterio, aunque no exista un canon que explícitamente se posicione sobre el asunto, a asumir en la práctica una posición pastoral y coyuntural sobre la bendición de personas del mismo sexo en sus diócesis.

Después compartir la experiencia de la IEAB sobre la temática, es oportuno señalar que la IEAB ha mantenido históricamente una práctica no discriminatoria con relación a la relación de personas del mismo sexo, permitiéndoles el acceso a todas las actividades eclesiales y eclesiásticas, inclusive a las ordenes sagradas. De esa manera, nuestra práctica se encuentra más avanzada que nuestro consenso teológico-canónico-doctrinario. Vale subrayar que aunque a nivel práctico, la diversidad se afirma como un valor, esta debe urgentemente ser incorporada a nuestro discurso teológico-canónico-doctrinal.

Entonces, como podemos ver, sabemos que reflexionar sobre la sexualidad humana, los nuevos modelos de familias, y las relaciones de personas del mismo sexo, ha generado y continuará generando, tensiones y divisiones tanto dentro de las iglesias, en la Comunión

³⁶ Véase, <http://www.centroestudiosanglicanos.com.br/portal/arquivos/indabas>.

Anglicana, así como en las instituciones de formación teológica. Sin embargo, reflexionar sobre esas temáticas se torna urgente porque, inclusive, implica situaciones de violencia y muerte vividas por muchas personas por causa de su constitución familiar y por la forma de vivir su sexualidad. Por eso, las iglesias y las instituciones de formación teológica, no pueden huir de esa realidad, so pena, de ser irrelevantes. Porque, ¿qué se pretendería detener o silenciar dando la espalda a esa realidad? Lo que tenemos delante de nosotros es una realidad, es un hecho, que tiene una estrecha relación, inclusive, con los derechos humanos, que forma parte de la realidad de las iglesias, del ser de la sociedad contemporánea, y del propio ser humano de hoy.

¿Cómo responderemos a los desafíos?

Podríamos decir que la educación teológica es la “espinas dorsal” de la Iglesia; retomando las palabras de Desmond Tutu, es “crucial para la renovación de la misión y del servicio de la Iglesia”. Y su importancia se destaca y se hace relevante y pertinente porque podría mudar el pensamiento de cualquier iglesia en el período de una década. Una educación teológica relevante, pertinente y contextualizada, puede ser instrumento para el despertar bíblico, teológico, misionario y espiritual de cualquier iglesia. Por medio de ella podemos formar pastores, profesores, misioneros, líderes laicos, que sean fieles siervos de Jesucristo, académicamente competentes y espiritualmente vigorosos; conciencias proféticas que desafíen las iglesias para revisar y re-actualizar su discurso bíblico y teológico, su visión eclesiológica, las estructuras que limitan su acción misionera, la creación litúrgica, y también re-actualizar los conceptos prácticos de ministerio e, inclusive, re-actualizar la propia educación teológica, no solamente en contenido, sino también colocándola en sintonía con las nuevas visiones y herramientas metodológicas, pedagógicas y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), o sea, educación a distancia (EAD), utilizando la Internet y la plataforma Moodle, que es la más popular y práctica en estos momentos. De esa manera, ellos formarán opinión y podrían ayudar a conformar la mentalidad de toda una generación. Seminarios y Facultades de Teología comprometidos con la Palabra de Dios, y con una vida cristiana encarnada y comprometida en los diferentes contextos sociales y culturales, formarán generaciones de pastores y líderes laicos que sin duda influenciarán el pensamiento y la misión de las iglesias, en compromiso evangélico concreto con la vida, la justicia y la paz.

Entonces, y resumiendo, creemos que, teniendo en cuenta el camino que tenemos por delante, nuestro contexto global, nuestro contexto latinoamericano y caribeño y nuestros contextos particulares, y teniendo también en cuenta los desafíos éticos, pedagógicos y teológicos de nuestro presente, consideramos que deberemos afirmar una educación teológica:

- **cambiante**, en respuesta a los desafíos que llegan de fuera;
- **contextual y pertinente**, donde el evangelio se confronte con la realidad cultural, socio-política y religiosa de nuestros contextos particulares, del contexto latinoamericano y caribeño común, y del contexto global mundial, porque la misión sólo tiene sentido desde el “aquí” y el “ahora”;
- **concientizadora**, para capacitar para participar creadoramente en la obra de recreación y transformación social, que significa pasar de la compasión ante el sufrimiento de los empobrecidos e injusticiados, a la acción liberadora en solidaridad;
- **académica** en el sentido de contribuir a superar los fundamentalismos bíblicos, y de interrelacionarse con otras ciencias y disciplinas, pero al mismo tiempo popular y horizontal en el sentido de que el pueblo sea sujeto del quehacer teológico, y donde el

currículo y los contenidos tengan en cuenta la experiencia de los estudiantes y estén más enfocados en la sabiduría para ser fieles a Dios y a la misión, que en la acumulación de conocimientos;

- **ecuménica**, para enriquecer la reflexión bíblico-teológica con la riqueza de la diversidad;
- **espiritual**, que bíblicamente significa servicio a Dios que se concretiza en el trabajo misionero hacia el prójimo en sus diversas formas;
- **inclusiva**, que camine al encuentro de grupos y categorías sociales despreciadas y marginadas. Aquellas que en el tiempo de Jesús serían consideradas «impuras»: moradores de villas miserias y chabolas, ancianos, personas con necesidades especiales o excepcionales, sexualmente diferentes, creyentes de otras religiones, etc. Sin embargo, una educación teológica inclusiva, o una hermenéutica y teología inclusiva *“pasa necesariamente por la renovación de nuestra capacidad de oír el clamor de las personas excluidas de hoy...así como también, reorganizar nuestras instituciones eclesíásticas (y educacionales) de manera que sean prototipos del reinado inclusivo de Dios, conforme fue ejemplificado por Jesús”*³⁷.
- **ecológica**, afirmando la visión misiológica como *«missio Creator Dei»* que significa mudar el paradigma de misión para “ser humano-Tierra”, en el cual la misión inclusiva de Dios beneficie toda la creación.
- y, finalmente, **profética** hacia la propia Iglesia, siendo conciencia crítica de todo lo extraño a la verdad del evangelio, para evitar que se aparte de su identidad y compromiso evangélico con el reino de Dios y su justicia.

Terminamos estas reflexiones señalando que la tarea de educación y formación teológica es algo que nunca acaba. Es un camino en donde el último paso se convierte en el penúltimo. Siempre habrá desafíos que nos llevarán continuamente a replantearnos el “saber” y el “hacer”. Y este repensar nos deberá llevar a lograr una educación teológica que encuentre su identidad y razón de ser en la formación de personas comprometidas con la misión que Dios tiene para nosotros hoy, aquí y ahora, como colaboradores en la construcción de una humanidad, de una tierra y de unos cielos nuevos.

Esperamos que este caminar por los caminos de la formación teológica continúe siendo tan fructífero, como ha sido hasta el presente, pero también que se renueve y comience a caminar por los nuevos caminos que los nuevos tiempos reclaman. Y que en este caminar juntos, nuestros sus ojos se abran y nuestros corazones ardan, como sucedió con los caminantes que encontraron a Jesús en el Camino de Emaús (Lc 24,31-32), para vivir vidas proféticas en medio de nuestras realidades, diversas y plurales, con sus problemas y aspiraciones, con sus dolores y ansiedades, con sus utopías y esperanzas. Levando la fuerza del amor en esperanza solidaria. Sabiendo que Dios está en medio nuestro, animando nuestra caminata en la afirmación del reino de Dios y su justicia.

³⁷ Véase Júlio Paulo Zabatiero, “Por uma teologia bíblica inclusiva”, en: *Simpósio Acadêmico de Teologia Anglicana- O conceito de inclusividade*, (Porto Alegre, Centro de Estudos Anglicanos (CEA), Nova Letra Gráfica e Editora Ltda, 2006), 51-52.