

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

Cuestiones prácticas para una Teología de paz

*César Moya**

Es un privilegio compartir este escrito con motivo del seminario internacional sobre *Reconciliación, noviolencia y desarrollo sostenible*. Esfuerzos interdisciplinarios en el tratamiento de la paz, como este, son necesarios en todo el mundo, porque la paz con justicia es cuestión de todos.

Reflexionar en torno a la paz, desde la experiencia de fe cristiana, tiene desafíos no sólo para las iglesias sino para la sociedad que, en general, se aproxima al texto bíblico, especialmente en tiempos de crisis. En este sentido el texto puede ser “usado” para construir la paz o para incitar a la guerra tal como se relata en varios textos del Antiguo Testamento. Por eso, en contextos de violencia, como el que vivimos en Colombia desde hace más de 50 años, se hace necesario y urgente revisar la relación entre hermenéutica bíblica y construcción de paz, especialmente porque somos un país mayoritariamente de confesión de fe cristiana, tanto católica como protestante, y porque es contradictorio que bajo esa confesión de fe nos estemos matando unos a otros.

Soy uno de los anabautistas que ha mantenido relaciones y el diálogo, por casi cuatro décadas, con la iglesia católica -especialmente la iglesia católica de base- en espacios donde se hace relectura bíblica

* PhD en Teología. Líder del grupo de investigación OIDHPAZ y Profesor de Biblia y Teología de la Universidad Reformada. Coordinador de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas.

en perspectiva liberadora, pero también en perspectiva no violenta¹. Ese relacionamiento me ha llevado a buscar puntos de convergencia entre la hermenéutica bíblica² del anabautismo³ y la del catolicismo, así como retos y desafíos, lo cual tiene efectos para una teología de construcción de paz. Igualmente, el contexto latinoamericano violento, alimentado por los fundamentalismos políticos y religiosos⁴, me ha llevado a buscar relaciones entre la construcción de paz y la hermenéutica bíblica.

A continuación, comparto algunos de mis hallazgos⁵ que creo nos

¹ Dentro de las experiencias están la participación en Colombia de las Experiencias Bíblicas en los años 80 y 90, así como en la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos. En Ecuador, la participación en el Centro Bíblico Verbo Divino, la semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, la Fraternidad Ecuménica y el Centro Monseñor Proaño en Riobamba durante los primeros catorce años del siglo XXI. Actualmente participo de Bridgefolk, un movimiento de menonitas y católicos romanos por la paz.

² Cuando hablamos de hermenéutica nos referimos a la manera como el lector común ha leído y le han enseñado la Biblia en su respectiva tradición eclesial, lo cual está ligado íntimamente con un cierto entendimiento de Cristo. Esto se puede detectar en la predicación, escuelas dominicales, conferencias continentales, estructuras litúrgicas, ciertos materiales de comunicación como boletines, o de enseñanza tanto a nivel local como latinoamericano.

³ El anabautismo es una de las corrientes de la Reforma de la Iglesia, surgida en el siglo XVI, que enfatiza en la ética no violenta de Jesús.

⁴ Tres consideraciones son necesarias sobre el fundamentalismo. Primero, el fundamentalismo es un fenómeno complejo que amerita una explicación más profunda. Sin embargo, en este trabajo nos referimos a él como un fenómeno en el contexto evangélico del final del siglo XIX y principios del XX, pero que persiste hasta hoy, como una reacción de quienes sienten amenazada su fe por el avance del secularismo y por la ciencia que cuestiona lo sobrenatural. Es entonces cuando el literalismo y la inerrancia bíblica adquieren importancia como criterios de interpretación. Este fundamentalismo es parte de un sector del Protestantismo Evangélico Latinoamericano, ha influenciado a las iglesias causando división tanto en las tradicionales como en las pentecostales y originando nuevas conferencias. Para profundizar en el origen, desarrollo y características de este fenómeno en América Latina (Míguez Bonino, 1995, pp. 35-56). En segundo lugar, en América Latina el fundamentalismo se considera no sólo un fruto de la influencia de las agencias misioneras norteamericanas sino también como algo autóctono de las iglesias pentecostales (Deiros, 1992, p. 801). Tercero, clásicamente se define al fundamentalismo como un movimiento originado dentro del protestantismo norteamericano. Su nombre deriva de los cinco puntos fundamentales que sus fundadores promulgaron en una reunión en Niágara en 1895: 1) la infalibilidad de las Escrituras, 2) la virginidad del nacimiento de Jesús, 3) su muerte en substitución y pago de los pecados humanos, 4) su resurrección física, y 5) su pronto retorno (González, 2010, pp. 129-130).

⁵ Esta presentación está basada en mi investigación doctoral *Hacia una hermenéutica anabautista latinoamericana*. Véase Moya (2019).

dan luces para trabajar hacia una teología de paz que sea contextual y relevante para las diferentes confesiones de fe cristiana.

La hermenéutica y cristología actual de América Latina

En primer lugar, mi investigación en las hermenéuticas de nuestras respectivas tradiciones eclesiales en América latina me ha llevado a concluir que tenemos una cristología dominante concentrada en la salvación del “yo”, pero no en la transformación de la realidad social y en el compromiso de trabajar por la justicia y la paz, aspectos que son inherentes a la cristología. Dichas cristologías son heredadas, por un lado, de la conquista española del siglo XVI y, por otro lado, del movimiento evangelical⁶ de mediados del siglo XIX que asumió como campo misionero al globo sur. En los dos casos el énfasis estuvo en la salvación del “alma”.

Tales lecturas o hermenéuticas bíblicas no sólo demuestran un desconocimiento de la exégesis, sino también el riesgo de promocionar diferentes tipos de violencia por medio de discursos pacifistas que invitan a la obediencia ciega a las autoridades, a la subordinación de la mujer al varón, y al perdón y la reconciliación nacional sin tener en cuenta la voz de las víctimas y su deseo de ser reparadas. Es decir, es una lectura que promueve un pseudo-pacifismo, que no da lugar a lo diferente, ni al disenso, ni a otras hermenéuticas que promueven e invitan a trabajar por la igualdad de derechos y la justicia.

⁶ Entendemos por evangelicalismo al movimiento de origen norteamericano que ha permeado a las iglesias evangélicas en América Latina y cuyos énfasis están en: 1) la autoridad de las Escrituras, 2) la experiencia personal de regeneración o segundo nacimiento, 3) la obra de Cristo como expiación en la cruz por los pecados de la humanidad, 4) la necesidad de predicar el evangelio a los no creyentes a través de las organizaciones misioneras, y 5) los valores morales tradicionales, especialmente los que tienen que con la vida sexual (Krauss, 1979; Míguez Bonino, 1995, pp.35-56).

Las hermenéuticas anabautista y latinoamericana de liberación como compañeras de caminata

Mi investigación también me ha llevado a concluir que hay otros aspectos de nuestras respectivas tradiciones eclesiales (tanto menonitas como comunidades eclesiales de base de la Iglesia Católica) que, aunque que no son tan visibles como las que mencioné antes, sí evidencian unos elementos más holísticos en cuanto a la salvación del ser humano. Es así como encontramos en común los siguientes aspectos: 1) interpretación de la Biblia en comunidad; 2) Jesús es la clave de lectura; 3) el papel del Espíritu Santo; y 4) el discipulado de alto costo. Este último se manifiesta en el compromiso con la causa de los pobres, en la teología de la liberación; y en el trabajo por la paz en el anabautismo. Además, los componentes de sus círculos hermenéuticos son similares al de Juan Luis Segundo⁷.

Igualmente, mi análisis lleva a identificar unos mismos ejes reguladores en las hermenéuticas anabautista y católica de base: 1) el Jesús histórico, es decir, el Jesús que no sólo nace sino que asume responsabilidad social y política en su ética, bien sea enfatizando la no violencia o la opción por los pobres; 2) el camino de la cruz, como manera concreta de enfrentar a los poderes de este mundo, bien sean identificados éstos como los sistemas que tratan de esclavizarnos y dominarnos o como elementos y sujetos de opresión que llevan a la muerte a los más débiles; 3) y la no violencia y la reconciliación, tanto presente como escatológica, como expresión de la resurrección y del triunfo sobre los poderes en la cruz.

Implicaciones hermenéuticas para una Teología de paz

A pesar de los hallazgos anteriores, se hace necesario trabajar no sólo una hermenéutica nueva sino una cristología nueva en la que se nos muestre la imagen de un Cristo humano, terrenal, sufriente, solidario con las víctimas, perdonador, esperanzador, creador, comprometido con la no violencia, pero también con la justicia en favor de los pueblos oprimidos;

⁷ Para Juan Luis Segundo (1976, pp. 7-9), el círculo hermenéutico consta de cuatro pasos: 1) nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica, 2) la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular, 3) una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, la sospecha de que la interpretación bíblica no tiene en cuenta datos importantes; y 4) nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.

un Cristo insertado en un contexto particular y que toma en serio los aspectos sociales y políticos. Por lo tanto, es un Cristo comprometido con el momento histórico y con esperanza no sólo escatológica sino también presente. Es la imagen de un Cristo que se nos había extraviado en medio de una multitud de cristologías dominantes que en lugar de promover la paz promueven los conflictos violentos. Para lograrlo es necesario realizar una lectura bíblica que conecte la lectura bíblica con la vida, no sólo nuestra, sino la de otros, especialmente de quienes sufren.

A continuación, presento brevemente las implicaciones prácticas de una hermenéutica que promueve la construcción de paz.

Lectura intercultural

Una Teología de paz implica una hermenéutica intercultural (Segovia, 2000, pp. 59-83; Sugirtharajah, 2002). Se entiende por hermenéutica intercultural una lectura realizada por lectores y lectoras de diferentes contextos que entran en diálogo sobre el significado del texto bíblico. Ese es un reto tanto para el anabautismo como para el catolicismo ya que nuestros “feligreses” son de diferentes procedencias geográficas y culturales: norteamericanas y europeas; eclesiales: católicos, menonitas y otros; raciales: comunidades de fe mestizas y anglosajonas, afrodescendientes e indígenas.

Lo que quiero decir con la interculturalidad es que la interpretación bíblica necesita ser puesta en diálogo, como expresión de reconocimiento del otro, de la polifonía de los lectores y de la polisemia del texto. Tal interculturalidad también implica apertura al diálogo interreligioso con algunas creencias que aún permanecen enraizadas en lo más profundo de las cosmovisiones de los pueblos autóctonos de nuestro continente, y que ayudan a resistir las influencias de la hermenéutica y la imagen de un Cristo occidentales.

La lectura intercultural es una lectura comunitaria y amplia que reconoce una multiplicidad de posturas desde las cuales evaluar y criticar, con una variedad de aproximaciones, modelos y métodos. Es una lectura que requiere el reconocimiento del “Otro”. De esta manera, las pretensiones de dominación e imposición sobre quien es diferente, tal como lo buscan quienes hacen uso de la violencia en sus diversas formas, no encuentran ramas para hacer sus nidos (Mt. 13:32).

La resistencia no violenta

Una lectura bíblica debe generar esperanza y vida, y para ello su apropiación en contextos de injusticias, exclusión y marginación debe ser activa, no pasiva⁸. Por eso, enfatizamos la necesidad de promover, ya no la simple “no resistencia”, sino la *noviolencia activa* o, si prefiere llamársele de otro modo, “la resistencia no violenta”, de cara a nuestra realidad.

Cuando se habla de resistencia no violenta se hace referencia a las acciones que llevamos a cabo para enfrentar al mal, pero respetando la vida y la dignidad del adversario, como persona y creación de Dios. Esto invita a resistir con acciones políticas. Este es el efecto praxeológico deseado en una lectura bíblica que promueva la construcción de paz.

Ahora bien, la no violencia no es pasividad sino esfuerzos activos por cambiar una situación de injusticia. Algunas prácticas concretas son: votar en plebiscitos que promuevan y defiendan la vida; protestar por decisiones del Estado que vayan contra los más débiles; marchas y manifestaciones por la defensa y reivindicación de los derechos humanos; y participación en la elaboración de constituciones políticas. En otras palabras, tener incidencia en espacios públicos desde la fe.

Cuestionar la doctrina de la satisfacción

La imagen de Cristo, resultado de la hermenéutica que se ha llevado a cabo desde sus inicios en las iglesias de América Latina, irónicamente ha enfatizado la necesidad de la violencia divina. Es una imagen de Cristo fundamentada en la doctrina de “la satisfacción” de la muerte vicaria de Cristo. Esto quiere decir, que era necesario que Cristo muriera para que la carga del castigo de Dios no cayera sobre el ser humano. Esta doctrina, desafortunadamente, plantea el problema teológico de la posibilidad de que Dios envíe a su Hijo para que sufra y muera cruentamente.

Tal interpretación se ha reproducido en varias iglesias. Ejemplo de ello son las enseñanzas bíblicas y los sermones dirigidos públicamente

⁸ No nos referimos a lo que Enrique Dussel (1998) identifica como “coacción legítima”, que defiende la violencia que ejercen los oprimidos sobre los opresores cuando buscan la liberación de los pueblos de la opresión. Tal definición nos parece contradictoria; la violencia no se echa afuera con violencia. La violencia no puede ser legítima en ningún modo aunque con su uso sea viable la liberación. Más bien, la expresión que proponemos, “fuerza mínima” se refiere a acciones como las llevadas a cabo por Gandhi y Martin Luther King: boicots, huelgas, etc., pero es claro que ella no atraviesa los límites del otro, ni lo destruye, sino que busca recuperar la dignidad.

a personas que no siguen las normas de conducta establecidos por la iglesia. Muchos de esos mensajes van acompañados de expresiones y actitudes violentas. Igualmente, en algunas congregaciones el infractor es aislado del resto de la comunidad ejerciéndose una violencia psicológica y espiritual según la creencia de que el sufrimiento es necesario para la salvación.

Algunas iglesias latinoamericanas que siguen esa interpretación también afirman que la violencia puede combatir la violencia de los opresores y de los que están en el poder. Como consecuencia consienten en que sus jóvenes presten el servicio militar, con el fin de cuidar el orden de la nación y derrotar a los subversivos, y promueven la llegada al poder de gobernantes con políticas militaristas. Tales iglesias consideran necesario el “sacrificio” de algunas vidas para lograr “la paz” de la nación, posición con la que debemos estar radicalmente en desacuerdo. La violencia sólo trae más violencia. Por eso, la alternativa para una hermenéutica comprometida en la lucha contra las situaciones de violencia, injusticia y opresión es la resistencia no violenta⁹.

⁹ Nuestra propuesta del Cristo histórico no violento se articula bien con *The narrative Christus Victor*, “La narrativa del Cristo victorioso”, de Denny Weaver (2001), que es una respuesta a la doctrina originada con Anselmo acerca de la muerte satisfactoria de Cristo. Esto no significa rechazar a Cristo como salvador, sino más bien, ver su salvación en la historia; es un enfoque en la vida de Jesús y no sólo en su muerte. Además, ayuda a entender a un Dios que no violentó a su Hijo para beneficiar a otros. Para Weaver, lo que hace Jesús es continuar el llamado de Abraham a ser testimonio visible del reino de Dios. Considera que en esta historia de Jesús hay un rechazo a la violencia. Esto también implica la culminación de la salvación en el éscaton. Por lo tanto, considera, esta doctrina de la satisfacción debe ser abandonada. Su propuesta consiste en leer la historia completa de la Biblia. Es una lectura contemporánea que habla a una variedad de violencias que son reconocidas tanto por los defensores como detractores de la teoría de la satisfacción. Lo que Weaver ha llamado *Narrative Christus Victor* es el resultado de un modelo de la vida y obra de Cristo. La discusión acerca de la “obra redentora” (atonement) no violenta lleva a Weaver (2013) a examinar el carácter no violento de Dios, el Dios de Jesucristo, y que se revela en la historia de Jesús, en su vida, muerte y resurrección. Weaver trabaja sobre la imagen de Dios con varios modelos de la obra redentora en los libros de Apocalipsis y el Antiguo Testamento. Argumenta que las prácticas de los cristianos, que viven la historia de Jesús, son una manera de traer la presencia de Jesús en el mundo, cuyo resultado se evidencia en el discipulado.

Hermenéutica y equidad de género

Una teología de construcción de paz implica estar comprometida con la equidad. Cuando hablo de equidad me estoy refiriendo a crear condiciones de igualdad en las relaciones, así como oportunidades para tener una vida digna tanto a hombres como a mujeres, indistintamente de su identidad sexual.

Para eso, es necesario leer los textos teniendo en cuenta al Jesús histórico, es decir, al Jesús que se mueve en un contexto conflictivo, que está comprometido con la transformación de las situaciones de opresión, violencia e injusticia, que se manifiestan en inequidades. Un Cristo que sigue la ética no violenta y que como consecuencia de su opción es llevado a la cruz por los poderes reales, pero que después resucita. Su resurrección se hace visible en la misma comunidad de creyentes, que vive un estilo de vida diferente del que imponen los sistemas por seducción o por la fuerza. Es una comunidad donde se vive y se trabaja por la equidad. Ése es el camino que va construyendo el Maestro y también la experiencia de varias comunidades cristianas en América Latina.

Por lo anterior, el tema de la subordinación revolucionaria, propuesto por Yoder (1985) en el capítulo 9 de su obra *Jesús y la realidad política*, resulta problemático como para considerarlo en la práctica. Es una interpretación que genera y sustenta la injusticia social, porque pareciera estar de acuerdo con jerarquizaciones. Además, concibe el fin del mundo y el triunfo de Cristo sobre los poderes del mal como algo inminente.

Pero tal interpretación también es peligrosa. Ella parecería afirmar que el orden social que tenemos es natural y es el que debemos seguir por causa de Cristo, como imitación de Cristo. Además, es una interpretación que está ligada a la imagen de un Cristo que se sacrifica para evitar el castigo de Dios sobre nosotros (la doctrina de la satisfacción). No obstante, en la raíz de tales interpretaciones están arraigados el patriarcalismo y el androcentrismo, tendencias que promueven la imagen de Dios como rey, guerrero, mago y amante.

Una manera de enfrentar tal situación es que, tanto los hombres como las mujeres, y la comunidad de creyentes, evalúen críticamente los textos y las tradiciones con el fin de desenmascarar las hermenéuticas que perpetúan la violencia, la discriminación, la exclusión, la opresión de las mujeres; que impiden su liberación y ser tratadas en igualdad. Una lectura responsable de tales textos, en vez de continuar la opresión, también podrán prevenirla. Es una lectura en memoria de las víctimas.

La invitación, entonces, es a ver la Biblia no sólo como arquetipo sino como prototipo, es decir, que se abre hacia adelante para encontrar un nuevo significado. Así superamos uno de los obstáculos que no son superados en interpretaciones como las de la subordinación revolucionaria.

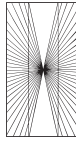
No es necesario defender el texto, como lo pretenden hacer quienes plantean la subordinación revolucionaria. En otras palabras, lo existencial se sobrepone a lo histórico. De esta manera los textos adquieren un nuevo *status* y un nuevo *locus*. Un *status* de advertencia para no repetir lo que (de acuerdo a su exégesis) dicen y quieren promover en contextos de violencia. En otras palabras, invita a leer contracorriente, a leer la Biblia de manera no fundamentalista, a tomar la recepción de los textos como punto de partida para evaluar su valor. Así, habría que tomar distancia del texto y leer con los ojos de quienes por siglos han sido violentados y oprimidos.

Conclusión

He enfocado mi presentación en la hermenéutica bíblica como manera práctica para construir una teología de paz. No hay teología sin hermenéutica. Pero la hermenéutica, como proceso de encontrarle significado a un texto para hoy, incluye la apropiación o actualización. Es decir, no se queda en un mero deseo de llevarlo a la práctica, sino que es la práctica misma. Una teología para la construcción de paz debe tener en cuenta la lectura intercultural de la Biblia, la no violencia activa como apropiación de la hermenéutica, compromiso con la equidad de género, rechazo a la subordinación que promueve la victimización y el sufrimiento, y ser crítica de la doctrina de la satisfacción.

Referencias

- Deiros, P. A. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- González, J. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE.
- Krauss, N. (1979). *Anabautismo y evangelicismo*. Guatemala: SEMILLA.
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del Protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Moya, C. (2019). *Hacia una hermenéutica anabautista latinoamericana*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Segovia, F., Editor, (2000). *Interpreting Beyond Borders*. Sheffield, England: Academic Press.
- Segundo, J. L. (1976). *The Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Sugirtharajah, R. S. (2002). *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Weaver, J. D. (2001). *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans.
- Weaver, J.D. (2013). *The Nonviolent God*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans.
- Yoder, J. H. (1985). *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza.



BIBLICAL HERMENEUTICS AND PEACEBUILDING

Practical issues for a theology of peace

*César Moya**

It is a privilege to share this writing at the *International Seminary on Reconciliation, Nonviolence and Sustainable development*. Interdisciplinary efforts in the treatment of peace, such as this, are necessary throughout the world, because peace with justice is everyone's business.

Reflecting on peace, from the experience of the Christian faith, has challenges not only for churches but also for society that generally approaches the biblical text, especially in times of crisis. In this sense the text can be “used” to build peace or to incite war as recounted in several texts of the Old Testament. That is why, in contexts of violence, such as the one we have lived in Colombia for more than 50 years, it becomes necessary and urgent to review the relationship between biblical hermeneutics and peace-building, especially because we are a country mostly of Christian faith confession, both Catholic and Protestant, and because it is contradictory that under that confession of faith we are killing each other.

I am one of the Anabaptists who has maintained relations and dialogue with the Catholic Church for nearly four decades, especially Catholic base communities—in spaces where biblical rereading is done

* PhD in Theology. Research group leader OIHPAZ and Professor of Bible and Theology at the Universidad Reformada (Reformed University). Coordinator of the Latin American Network of Anabaptist Studies.

with a liberating perspective, but also a non-violent perspective¹. That relationship has led me to find points of convergence between biblical hermeneutics² of Anabaptism³ and Catholicism as well as challenges, which have effects for a peacebuilding theology. Similarly, the violent Latin American context, fueled by political and religious fundamentalisms⁴, has led me to look for relationships between peacebuilding and biblical hermeneutics.

In what follows, I will share some of my findings⁵, which I think give us guidance to work toward a theology of peace that is contextual and relevant for different confessions of Christian Faith.

¹ Among the experiences are the participation in Colombia of the Biblical Experiences in the 80s and 90s, as well as in the Week of Prayer for Christian Unity. In Ecuador, participation in the Divine Verb Bible Center, the week of Prayer for Christian Unity, the Ecumenical Fraternity and the Centro Monsignor Proaño in Riobamba during the first fourteen years of the 21st century. I currently participate in Bridgefolk, a movement of Mennonites and Roman Catholics.

² When we speak of hermeneutics we refer to the way the common reader has read and taught him the Bible in his respective ecclesial tradition, which is intimately linked to a certain understanding of Christ. This can be detected in preaching, Sunday schools, continental conferences, liturgical structures, certain communication materials such as newsletters, or teaching at both local and Latin American levels.

³ Anabaptism is one of the streams of the Reformation of the Church, which emerged in the sixteenth century and emphasizes the non-violent ethics of Jesus.

⁴ Three considerations are necessary on fundamentalism. First, fundamentalism is a complex phenomenon that warrants a deeper explanation. However, in this work we refer to it as a phenomenon in the evangelical context of the late XIX century and the beginning of the XX, but that persists to this day, as a reaction of those who feel threatened with the advancement of secularism and by science that questions the supernatural. That's when literalism and biblical inerrance become important as criteria of interpretation. This fundamentalism is part of a sector of Latin American Evangelical Protestantism, has influenced churches causing division in both traditional and Pentecostals and giving rise to new conferences (Míguez Bonino, 1995, pp. 35-36). Second, in Latin America fundamentalism is considered not only a fruit of the influence of American missionary agencies but also as autochthonous to Pentecostal churches (Deiros, 1992, p.801). Third, fundamentalism is classically defined as a movement originated within American Protestantism. Its name derives from the five fundamental points that its founders promulgated at a meeting in Niagara in 1895: 1) the infallibility of the scriptures, 2) the virginity of Jesus' birth, 3) his death in substitution and payment of human sins, 4) his physical resurrection, and 5) his soon return (González, 2010, pp. 129-130).

⁵ This presentation is based on my doctoral research Towards a Latin American Anabaptist hermeneutics. See Moya (2019).

The current hermeneutics and Christology in Latin America

First, my research into the hermeneutics of our respective church traditions in Latin America has led me to conclude that we have a dominant Christology focused on the salvation of self, but not in the transformation of social reality nor in the commitment to work for justice and peace, aspects that are inherent in Christology. Such christologies are inherited, on the one hand, from the Spanish conquest of the sixteenth century, and on the other hand, from the evangelical movement⁶ of the mid-nineteenth century that identified the global south as a mission field. In both cases, the emphasis was on saving the “soul.”

Such readings or biblical hermeneutics not only demonstrate a lack of exegesis, but also the risk of promoting different types of violence through a discourse of pacification that calls for blind obedience to authority, the subordination of women to men, and forgiveness and national reconciliation without taking into account the voices of the victims and their desire to be repaired. That is, a reading that promotes a pseudo-pacifism, which does not give room either for differences or dissent, nor for other hermeneutics that promote and invite the work for equal rights and justice.

The Anabaptist and Latin American hermeneutics of liberation as travel companions

My research has also led me to conclude that there are other aspects of our respective church traditions (both Anabaptist and church base communities of the Catholic Church), that although they are not as visible as I mentioned earlier, they do show more holistic elements for the salvation of human beings. This is how we find the following aspects in common: 1) interpretation of the Bible in community; 2) Jesus is the key to reading; 3) the role of the Holy Spirit; and 4) high-cost discipleship. This last one is manifested in the commitment to the struggle of the poor

⁶ We understand by evangelicalism the movement of North American origin that has permeated the evangelical churches in Latin America and whose emphasis is on: 1) the authority of the scriptures, 2) the personal experience of regeneration or second birth, 3) the work of Christ as atonement on the cross for the sins of mankind, 4) the need to preach the gospel to non-believers through missionary organizations through missionary organizations, and 5) traditional moral values, especially those who have to do with sex life (González, 2010, p. 118; Krauss, 1979; Míguez Bonino, 1995, pp.35-56).

in liberation theology; and to the work for peace in Anabaptism. The components of these hermeneutical circles are similar to those of Juan Luis Segundo⁷, by the way.

Similarly, our analysis identifies the same regulatory axes in the Anabaptist and Catholic base community hermeneutics: 1) the historical Jesus, that is, the Jesus who is not only born but also assumes social and political responsibility in his ethics, either emphasizing non-violence or the option for the poor; 2) the way of the cross as a concrete way to confront the powers of this world, whether these are identified as systems that seek to enslave and dominate or as elements and subjects of oppression that lead the weakest to die, 3) and non-violence and reconciliation, both present and eschatological, as an expression of resurrection and triumph over the powers on the cross.

Hermeneutical implications for a Peace Theology Despite the findings above, it is necessary to work not only on a new hermeneutic but also on a new Christology in which the image of the Christ we are shown is one that is human, earthly, suffering, in solidarity with victims, forgiving, hopeful, creator, committed to non-violence, and also to justice for oppressed people; a Christ inserted in a particular context, who takes the social and political aspects seriously. This is a Christ committed to the historical moment, not only with eschatological hope but also present hope. It is the image of a Christ that we had lost in a crowd of dominant christologies, which instead of promoting peace promote violent conflicts. To achieve this, it is necessary to do a Biblical reading that connects our study of the Bible to life, not only to our life, but also to the life of others, especially the lives of those who suffer.

Now, I will briefly present the practical implications of a hermeneutic that promotes peacebuilding.

⁷ For Juan Luis Segundo (1976, pp. 7-9), the hermeneutic circle consists of four steps: 1) our way of experiencing reality, which leads us to ideological suspicion, 2) the application of ideological suspicion to the entire ideological superstructure in general and to theology in particular; 3) a new way of experiencing theological reality that leads us to the exestic suspicion, that is, the suspicion that biblical interpretation does not take into account important data; and 4) our new hermeneutics, that is, the new way of interpreting the source of our faith, which is Scripture, with the new elements at our disposal.

Intercultural Reading

A theology of peace must involve an intercultural hermeneutic (Segovia 2000, pp. 59-83; Sugirtharajah, (2002). By intercultural hermeneutic we mean a reading done by readers from different backgrounds who enter into dialogue about the meaning of the biblical text. That's a challenge for both Anabaptism and Catholicism since our "parishioners" are from different geographical and cultural backgrounds: North American and European; Church: Catholics, Anabaptist and others; Race: communities of faith that are Mestizo and Anglo-Saxon, of African descent and indigenous.

What I mean by interculturality is that biblical interpretation needs to be put in dialogue, as an expression of recognizing the other, of the polyphony of readers and the polysemy of the text. Such interculturalism also implies openness to interreligious dialogue with some beliefs that remain rooted in the depths of the worldviews of indigenous peoples of our continent, which help resist the influences of Western hermeneutics and the image of a Western Christ.

The intercultural reading is a community reading that is broad and recognizes a multiplicity of positions from which to evaluate and critique, with a variety of approaches, models and methods. It is a reading that requires recognition of the "other." Thus, the claims of domination and imposition on those who are different, like the ones sought by those who use violence in its various forms, do not find branches on which to make their nests (Mt. 13:32).

Nonviolent resistance

A biblical reading should generate hope and life, and for it to have ownership in the context of injustice, exclusion, and marginalization, it must be active, not passive⁸. Therefore, we emphasize the need to promote, not simply “non-resistance”, but active nonviolence or, if you prefer to call it otherwise, “nonviolent resistance” in the face of our reality.

When we talk about non-violent resistance, we refer to actions we undertake to confront evil, while respecting the life and dignity of the adversary, as a person and as God’s creation. This provides the capacity to resist through political actions. This is the praxeological effect desired in a Bible reading that promotes peacebuilding.

So then, nonviolence is not passivity; rather it makes active efforts to change a situation of injustice. Some specific practices are: voting in plebiscites to promote and defend life; protesting state decisions that go against the weakest; attending marches and rallies that defend human rights; and participating in making policies. In other words, to have an impact in public spaces because of and through our faith.

Questioning the doctrine of satisfaction

The image of Christ, as a result of the hermeneutic that has been carried out in Latin America since its inception in churches, has ironically emphasized the need for divine violence. It is an image of Christ founded on the doctrine of “satisfaction” of the substitutionary death of Christ. This means that it was necessary for Christ to die so that the burden of punishment of God did not fall upon human beings. This doctrine, unfortunately, raises the theological problem of the possibility that God sent his Son to suffer and die a bloody death.

Such an interpretation has been replicated in many churches. Examples of these are biblical teachings and sermons publicly aimed

⁸ We do not refer to what Enrique Dussel (1998) identifies as “legitimate coercion”, which defends the violence of the oppressed on oppressors when they seek the liberation of peoples from oppression. Such a definition seems contradictory to us; violence is not cast out with violence. Violence cannot be legitimate in any way even if liberation is feasible with its use. Rather, the expression we propose, “minimum force” refers to actions such as those carried out by Gandhi and Martin Luther King: boycotts, strikes, etc., but it is clear that she does not cross the boundaries of the other, nor destroys it, but seeks to regain dignity.

at people who do not follow the rules of conduct established by the church. Many of these messages are accompanied by expressions and violent attitudes. Similarly, in some congregations the offender is isolated from the rest of the community, a psychological and spiritual violence is exerted according to the belief that suffering is necessary for salvation.

Some Latin American churches that follow this interpretation also claim that violence can combat the violence of the oppressors and those who are in power. Consequently, they agree that their young go to military service in order to keep order in the nation and defeat the rebels; they promote the coming to power of rulers with militaristic policies. Such churches consider it necessary to “sacrifice” some lives to achieve the “peace” of the nation, a position with which we radically disagree. Violence only brings more violence. Therefore, the alternative we propose for a hermeneutic that is committed in the struggle against situations of violence, injustice and oppression, is non-violent resistance⁹.

Hermeneutics and gender equality

A theology of peacebuilding involves being committed to equity. When I talk about equity, I am referring to creating conditions of equality in relationships and opportunities for a dignified life for both men and women, regardless of their sexual identity.

⁹ Our proposal of the nonviolent historical Christ is well articulated with Denny Weaver's *The Narrative Christus Victor* (2001), which is a response to the doctrine originated with Anselmo about the satisfactory death of Christ. This does not mean rejecting Christ as savior but, rather, seeing his salvation in history; it is a focus on the life of Jesus and not just in his death. It also helps to understand a God who did not violate his Son to benefit others. For Weaver, what Jesus does is continue Abraham's call to be a visible witness of the kingdom of God. He believes that in this story of Jesus there is a rejection of violence. This also implies the culmination of salvation in the *escaton*. Therefore, consider, this doctrine of satisfaction must be abandoned. His proposal is to read the full history of the Bible. It is a contemporary reading that speaks to a variety of violence that are recognized by both advocates and detractors of the theory of satisfaction. What Weaver has called *Narrative Christus Victor* is the result of a model of Christ's life and work. The nonviolent discussion of the “redemptive work” (atonement) leads Weaver (2013) to examine the nonviolent character of God, the God of Jesus Christ, and revealed in the story of Jesus, in his life, death, and resurrection. Weaver works on the image of God with various models of redemptive work in the books of Revelation and the Old Testament. He argues that the practices of Christians, who live the history of Jesus, are a way of bringing the presence of Jesus into the world, the result of which is evidenced by discipleship.

For that, you need to read the texts taking into account the historical Jesus, that is, the Jesus that moves in a conflictual context and who is committed to the transformation of situations of oppression, violence and injustice, which are manifested in inequities. A Christ who continues the non-violent ethic and that as a result of his option for the poor is brought to the cross by the real powers, but later rises from the dead. His resurrection becomes visible in the same community of believers, who live a different lifestyle than the one imposed, either by seduction or force, by the systems. It is a community that lives and works for equity. That's the path the teacher builds and also the experience of various Christian communities in Latin America.

Therefore, the issue of revolutionary subordination proposed by Yoder (1985) in Chapter 9 of his book *The Politics of Jesus*, becomes problematic to consider in practice. It is an interpretation that creates and sustains social injustice, because it seems to help create hierarchy. Also, it sees the end of the world and the triumph of Christ over the powers of evil as something that is imminent.

But such an interpretation is also dangerous. It seems to say that the social order we have is natural and is one we should follow for the sake of Christ, as an imitation of Christ. In addition, it is an interpretation that is linked to the image of a Christ who sacrifices himself to avoid God's punishment upon us (the doctrine of satisfaction). However, at the root of such interpretations there is a rooted patriarchy and androcentrism, trends that promote the image of God as king, warrior, magician and lover.

One way to address this situation is that both men and women, and the community of believers, critically evaluate texts and traditions in order to unmask the hermeneutics that perpetuate violence, discrimination, exclusion, and oppression of women—texts and traditions that prevent their liberation and being treated equally. A responsible reading of such texts, rather than continuing oppression, may also prevent it. It is a reading in memory of the victims.

The invitation, then, is to see the Bible not only as an archetype but as a prototype, that is, as a source that opens forward to find new meaning. In this way we can overcome one of the obstacles that is not overcome in interpretations such as the one of revolutionary subordination.

It is not necessary to defend the text, as those who propose “revolutionary subordination” do. In other words, the existential overcomes the historical. Thus, the texts acquire a new status and a new locus. In other words, the Bible serves as a status light that is flashing to warn us not to repeat what (according to their exegesis) they say and want to promote in contexts of violence. Such an exegesis invites us to read against the flow, to read the Bible in a non-fundamentalist manner, to take the texts as a starting point to assess their value. So, we should take distance from the text and read with the eyes of those who for centuries have been violated and oppressed.

Conclusion

I have focused my presentation on biblical hermeneutics as a practical way to build a theology of peace. There is no theology without hermeneutics. But hermeneutics, as a process of finding the meaning of a text for today, includes ownership and update. That is, it does not remain as a mere desire to put it into practice, it is the practice itself. A theology for building peace must take into account the intercultural reading of the Bible, active nonviolence as ownership of hermeneutics, commitment to gender equality, rejection of subordination that promotes victimization and suffering, and it must be critical of the doctrine of satisfaction.

References

- Deiros, P. A. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- González, J. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE.
- Krauss, N. (1979). *Anabautismo y evangelicismo*. Guatemala: SEMILLA.
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del Protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Moya, C. (2019). *Hacia una hermenéutica Anabautista Latinoamericana*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Segovia, F., Editor, (2000). *Interpreting Beyond Borders*. Sheffield, England: Academic Press.
- Segundo, J. L. (1976). *The Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Sugirtharajah, R. S. (2002). *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Weaver, J. D. (2001). *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans.
- Weaver, J.D. (2013). *The Nonviolent God*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans.
- Yoder, J. H. (1985). *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza.