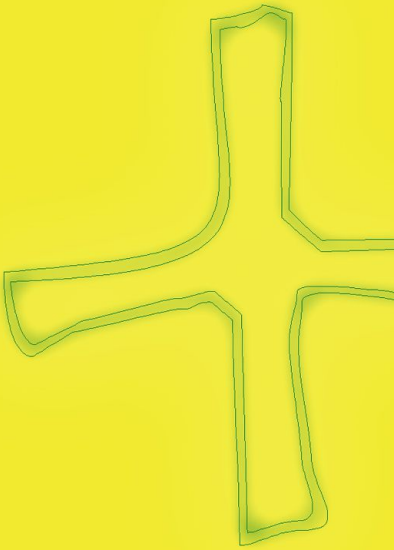
POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS II

Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso



JOSÉ MARÍA VIGIL, LUIZA E. TOMITA
Y MARCELO BARROS (ORGS.)

ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS
Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO

ASETT POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS II

TA
3

TA

«Tempo Axial» es una colección para esta época actual, muy parecida a aquel tiempo que Karl Jaspers llamó «axial», «tiempo eje», en el que se transformó la conciencia de la Humanidad, surgió la religiosidad de salvación y se formaron las grandes religiones mundiales...

El origen de la crisis hodierna no parece ser el proceso de secularización, ni la revolución tecnológica, ni la mundialización en curso, sino una mutación o metamorfosis por la que lo espiritual adquiere formas nuevas, en las que cuesta percibir su continuidad con las religiones...

En este nuevo «tiempo axial» la teología no puede seguir cautiva de sí misma, de sus desgastadas referencias domésticas, de su ingenua seguridad incontrastada... Se requiere un pensamiento teológico original, arrojado, profético, libre, liberador y, siempre, desde la opción por los pobres...

Esta colección acoge contenidos de la teología de la liberación, de la teología pluralista de las religiones, y de su mutua interacción y diálogo, en diferentes niveles de academicidad o divulgación, y para objetivos pastorales diversos. Lo que da identidad a la colección es un espíritu más que una temática o un objetivo concreto, teológico o pastoral.

http://latinoamericana.org/tiempoaxial

«Por los muchos caminos de Dios - II» es un libro colectivo dirigido por la Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT, segundo de una serie de títulos pensados para un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo religioso.

La teología latinoamericana de la liberación se desarrolló y llegó a madurez dentro del marco de la visión «inclusivista» propia del final del siglo XX, o sea, dando por supuesto que la salvación es fundamentalmente cristiana. La actual teología de las religiones, por el contrario, se enmarca en un paradigma «pluralista»: el pluralismo religioso no es negativo, ha sido querido por Dios, quien ha derramado su salvación «por muchos caminos», sin que los cristianos podamos arrogarnos el ser depositarios exclusivos de la misma.

La teología de la liberación clásica necesita rehacerse, releer sus contenidos y reformularlos desde una perspectiva «pluralista».

El primer volumen sólo pretendió plantear los desafíos. Este segundo quiere avanzar en cada una de las ramas de la teología y aventurar ya unas primeras respuestas a aquellos desafíos.

La ASETT programa varios otros títulos que avanzarán en la construcción progresiva de una teología de la liberación «pluralista» e incluso «inter-religiosa»... siempre «de la liberación».

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS - II

HACIA UNA TEOLOGÍA CRISTIANA Y LATINOAMERICANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS - II
Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso

José María VIGIL - Luiza E. TOMITA - Marcelo BARROS (orgs.)
ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo
Comisión Teológica para América Latina

1ra. edición
en español: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telef: 2506-251 / 2506-247
Fax: (593 2) 2506-255 / 2506-267
correo-e: editorial@abyayala.org
http//: www.abyayala.org

Agenda Latinoamericana
correo-e: agenda@latinoamericana.org
http//:latinoamericana.org

Portada: Agenda Latinoamericana

Diseño y
diagramación: Ediciones Abya - Yala

ISBN: 9978-22-436-X

Impresión: Producciones Digitales Abya - Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, junio 2004

ÍNDICE

Prólogo andante.
Federico PAGURA 7

Presentación.
Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT 11

Muchos pobres, muchas religiones. La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo interreligioso.
José María VIGIL 15

Memorias de luchas populares: ¿un unificador potencial?
Jorge PIXLEY 27

Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la teología de la liberación.
José COMBLIN 37

Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones.
José María VIGIL 55

Diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones.
Paul KNITTER. 69

Crista en la danza de Asherah, Isis y Sofía. Nuevas metáforas divinas para uin debate feminista del pluralismo religioso.
Luiza E. TOMITA 81

El absoluto en fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones.
Luiz Carlos SUSIN 95

Muchos lenguajes y una única Palabra. Biblia y pluralismo religioso.
Marcelo BARROS 109

Cristología de la Liberación y pluralismo religioso.
José María VIGIL 121

Cristologia afroamerindia, discusión con Dios.
Marcelo BARROS 129

Una revelación india de Dios Madre.
Mario PÉREZ 139

Iglesia de los pobres: sacramento del Pueblo de Dios. Para una eclesiología macroecuménica de la liberación.
Francisco DE AQUINO JÚNIOR 145

La maldición de Malaquías. Eclesiología negra y pluralismo religioso.
Paulo BOTTAS 161

Epílogo.
Diego IRARRÁZAVAL 167

PRÓLOGO ANDANTE

Nunca había tenido la experiencia de escribir un prólogo «sobre la marcha», en medio de un tiempo crítico y decisivo a la vez como el que los argentinos atravesamos en estos días, en que un Presidente, «fuera de serie», después de hacer descolgar los retratos de dos generales genocidas, del Colegio Militar, y traspasar los edificios de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) a los organismos de Derechos Humanos, para transformar lo que fuera un centro de desaparición, tortura y muerte, en Museo de la Memoria, pidió perdón de parte del Estado Nacional, «por la vergüenza de haber callado durante 20 años de democracia, por tantas atrocidades».

Con ese acto -como lo afirma uno de nuestros más lúcidos periodistas y ensayistas, José Pablo Feinman-, «un gobierno, uniéndose a los reclamos de la sociedad que apuesta a la vida, desmanteló un templo poderoso del oficialismo argentino... ese Estado, hijo de la violencia extrema, que ha arrasado con las resistencias federales, con las economías del interior, con los negros y con los indios». Y mucho de ello lo realizó con la bendición o el silencio de sucesivas jerarquías de la religión oficial y la costosa resistencia de minorías proféticas o «abrahámicas», como las denominaba Dom Hélder Câmara.

Es precisamente aquí donde los capítulos del texto que se me ha encomendado prologar, se incorporan como respondiendo al párrafo final del prólogo con que nuestro entrañable hermano y amigo Dom Pedro Casaldáliga, presentaba el primer volumen de esta serie:

> «Por los muchos caminos de Dios, en que Él se cruza con la humanidad, criándola, protegiéndola, buscándola, avanzamos religiosamente plurales, hijos e hijas del Dios único, hermanos y hermanas en su familia humana. Seamos cada vez más conscientes de ésta unidad fundamental y de enriquecedora pluralidad con que podemos y debemos vivirla, en camino a la casa común paterno-maternal».

Se nos había anticipado que este segundo libro constituiría una tentativa de ofrecer respuestas concretas a las preguntas y desafíos «del pluralismo religioso a la teología de la liberación». Y con mayor razón , añadiría yo, a las teologías más tradicionales y ortodoxas que predominan en el amplio escenario religioso de nuestro continente y del mundo entero. Y Dom Pedro se encarga de recordar a algunos de los pioneros que, particularmente en el mundo católico-romano, se atrevieron a incursionar en el diálogo inter-religioso, macroecumenismo o pluralismo religioso,

«perturbando todos los esquemas tradicionales», y siendo «a veces incomprendidos y hasta censurados por las instancias oficiales», no muy dadas a la libertad y a lo nuevo.

En el mundo evangélico protestante y/o ecuménico, la preocupación no ha estado ausente, y en mi propia tradición metodista, durante mis años jóvenes, brilló la figura señera de E. Stanley Jones, un misionero evangelista norteamericano, que echó raíces en las inmensas y fecundas tierras de la India, y cultivó, junto con una extraordinaria pacifista inglesa y anglicana, Muriel Lester, una profunda amistad con Gandhi (con quien solían solidarizarse en sus largos ayunos), de quién escribía en su entonces conocido libro: «Cristo en la mesa redonda» (basado en la rica experiencia de los «ashrams», conferencias inter-religiosas sobre temas fundamentales):

> «Semana por semana él descubre lo más íntimo de su alma y discute francamente su actitud hacia el cristianismo y otras religiones, dando sus motivos para decidirse a favor de la vida religiosa que hoy pone en práctica. La puerta para la discusión franca está, pues, abierta, y ha sido abierta por la mano de un hindú».

En cuanto al mundo ecuménico, puede decirse que a partir de la Conferencia Misionera Mundial de Edinburgo (1910) se abre un largo período de estudio, reflexión y discusión sobre la aproximación, comprensión y relación con otras tradiciones religiosas, en el que sobresalen el pensamiento de J. N. Farquhar en su obra «La corona del hinduismo» que relaciona al Cristo con las profundas aspiraciones del Hinduismo, los trabajos de la Conferencia Misionera de Jerusalén (1928) que encara simultáneamente el pensamiento sincretista a partir de las religiones asiáticas, y el naciente secularismo que sacude a las iglesias tanto de Oriente como de Occidente. Y aquí empiezan a brillar el pensamiento del arzobispo W. Temple, de W. E. Hocking y sobre todo del holandés H. Kraemer (próximo a Karl Barth) cuyo libro preparatorio para la Conferencia Misionera de Tambaram, Madrás, India (1938), constituye un hito en el diálogo y la discusión abierta en el mundo ecuménico hasta nuestros días. Aquí, en las diversas conferencias convocadas en Amsterdam (1948) Nueva Delhi (1961), Méjico (1963), Bangkok (1964) y Kandy-Sri Lanka (1967, con participación de consultores del Vaticano, por primera vez) y que tras innumerables encuentros, culminó en 1979, con la aprobación en Chiang Mai (Tailandia) de las «Directrices para el diálogo con otras religiones e ideologías de nuestro tiempo» (cuya versión revisada y ampliada por consultores de la Iglesia Católico-Romana, fue aprobada y difundida por el Papa Juan Pablo II en 1984). Por otra parte, el Consejo Mundial de Iglesias fue acrecentando la presencia y participación de invitados de las mayores confesiones religiosas del mundo, que ya en Vancouver (1983) llegaron a un total de 15, con activa participación en una sesión plenaria sobre el tema: «Testigos en un Mundo dividido».

Me he detenido en esta apretada síntesis (muy incompleta por cierto) de lo que está aconteciendo en el mundo ecuménico, con respecto al diálogo y encuentro interreligioso que se sigue abriendo paso, porque considero que el valioso y variado material que tenemos el privilegio de poner en circulación, tiene un aporte tanto infor-

mativo y enriquecedor, como inquietante y desafiante que ofrecer, y que sólo muy sumariamente podemos enumerar. Los títulos de esos capítulos ya constituyen en sí una invitación a la aventura: como los que tienen que ver con «La Teología de las Religiones desde América Latina», o «La cristología de la liberación y el pluralismo religioso», o el «Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana». Contrastando la evolución de la teología latinoamericana con la de la teología del Primer Mundo «que es una teología circunstancial, local, parcial, particular, porque es una teología de la cristiandad occidental», uno de los escritores describe así la teología que brota en nuestro continente:

> "En América Latina se hizo dentro del clero mismo y dentro de la teología el redescubrimiento de los pobres y del verdadero sentido de la buena nueva, del evangelio que se dirige a los pobres y no sencillamente a todos los seres humanos como si fueran todos iguales. Lo que encontramos en la Biblia es, justamente, que no son iguales, que en la historia hay ricos y pobres, dominados y dominadores.... y el Evangelio tiene su sentido en esa situación denunciada, afirmada hasta la muerte por los profetas de todos los tiempos.
>
> La teología latinoamericana no adaptó la teología cristiana a una circunstancia: descubrió la verdadera teología ocultada durante siglos por la estructura de cristiandad y su cuadro intelectual. Redescubrió lo esencial del cristianismo, su mensaje central. ¿Cómo pudo hacerlo? Porque rompió con la cristiandad, rompió con el sistema colonial, rompió con el sistema eclesiástico. Fueron perseguido incluso por las jerarquías, pero no cedieron porque sabían que habían descubierto una verdad que quedó ocultada durante siglos.

Por otra parte: tomando muy en serio la presencia religiosa de lo pueblos indígenas, los de origen africano, y la presencia multitudinaria de la mujer, creciente protagonista de nuestra historia y cada día más consciente de su identidad y de su género, los autores abordan: «La Cristología Afro-amerindia, como discusión con Dios», «La Maldición de Malaquías» como solemne advertencia a nuestra generación; y, desde una original perspectiva de género «Crista en la danza de Asherah, Isis y Sofía: proponiendo nuevas metáforas divinas para un debate feminista del Pluralismo Religioso». Y además, desde el lugar de los pobres, tanto en el mundo de la Biblia como en la historia, ensayos como el titulado: «Muchos pobres, muchas religiones», y «Memorias de luchas populares: ¿un unificador potencial?», adquieren una tremenda actualidad para el tiempo que vivimos en nuestra América y el Caribe.

Finalmente, tres medulosos ensayos, cada uno con su particular estilo, nos ilustran y nos obligan a ahondar en la temática dominante que motiva la peregrinación a la que nos hemos incorporado: «Religiones, misticismo, liberación: un diálogo entre la Teología de la Liberación y la Teología de las Religiones»; «El Absoluto en los fragmentos: La universalidad de la revelación en las religiones», y «Muchos lenguajes y una única Palabra: Amor. Biblia y Pluralismo Religioso».

Seguramente, si todas estas páginas -aunque nos sacudan fuertemente y nos despojen de muchas falsas seguridades que entorpecen el camino y el testimonio de los

cristianos en nuestro tiempo- logran abrir en nuestras vidas y en nuestras comunidades nuevas sendas de humildad, de espiritualidad y de diálogo auténtico, y encender luces de esperanza en tiempos tan inciertos y sombríos como los que atravesamos, podemos poner a prueba la veracidad de la afirmación de Gustavo Gutiérrez citada en uno de estos capítulos: «Todas las reflexiones teológicas no valen lo que un acto de caridad concreto». Afirmación que adquiere una dimensión incalculable en el testimonio de dos grandes profetas de nuestra generación: Nelson Mandela hablándonos en la octava Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias (Harare, 1998):

> "Habría que haber conocido las cárceles del apartheid de Sudáfrica para comprender hasta qué punto fue importante la Iglesia en aquellos días. Trataron de aislarnos totalmente del exterior. Sólo podíamos ver a nuestros familiares dos veces por año. Nuestro vínculo con el exterior eran las organizaciones religiosas de cristianos, musulmanes, hindúes y miembros de la religión judía. Ellos fueron los fieles que nos inspiraron. El apoyo del CMI (Consejo Mundial de Iglesias) fue el ejemplo más concreto de lo que la religión hizo por nuestra liberación, desde aquellos días en que las instituciones religiosas asumieron la responsabilidad de la educación de los oprimidos que nuestros gobernantes nos negaban, hasta el apoyo mismo de nuestra lucha por la liberación».

E Ignacio Ellacuría sj, el mártir vasco-salvadoreño, pronunciándose con toda firmeza sobre la vocación histórica de la familia abrahámica (judíos, cristianos e islámicos):

> «No será directamente Dios quien destruya la vida sobre la tierra; los seres humanos, autoconvertidos en dioses están ya preparados para hacerlo... Las religiones de vida, las religiones de promesas utópicas, las religiones monoteístas y monosalvíficas, pueden y deben impedir esta locura colectiva, y lo harán, si instauran el Reino de Dios, como el Reino del pueblo entero de la humanidad».

Obispo (E) Federico J. Pagura

PRESENTACIÓN

Este libro de la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, trata de dar los primeros pasos para la construcción de una «teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso». Ha sido precedido por otro libro[1], también de ASETT, que sólo ha pretendido señalar los desafíos que ese pluralismo suscita a la teología de la liberación latinoamericana. Este segundo libro trata de dar pistas o caminos que nos lleven -como reza su subtítulo- «hacia una teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso».

Decimos «hacia una teología...», porque esto no es más que el inicio del camino intransitado, y de ello somos conscientes. Hay muchas experiencias entre nosotros, hay muchas reflexiones aquí y allá. Pero no ha habido todavía ningún intento explícito y formal de ordenarlas en una reflexión teológica sistemática que se construya a partir de ellas. Ése es el objetivo de este libro.

Decimos «cristiana» porque la teología del pluralismo religioso (llamada también clásicamente «teología de las religiones») puede ser también musulmana, hindú, budista... Este libro queda decididamente dentro del ámbito de la teología cristiana.

Decimos «latinoamericana» porque no nos referimos a una teología abstractamente universal, sino concretamente «latinoamericana», queriéndonos referir con este adjetivo no a una mera materialidad de ubicación geográfica, sino a una referencia de «geografía espiritual», o sea, a ese «Continente espiritual» donde emerge la tierra firme de las grandes opciones conocidas tradicionalmente como «latinoamericanas», las Grandes Causas de la Patria Grande, entre las que la teología de la liberación aparece como una espina dorsal mayor andina.

Decimos «del pluralismo religioso» como nuevo nombre de la teología de «las religiones», de la teología sobre la «pluralidad religiosa». Pero también lo decimos -en un segundo sentido- refiriéndonos al «pluralismo» no como simple «pluralidad» sino como «nuevo paradigma», contrapuesto al olvidado exclusivismo y al muchas

---

1. *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003. Edición brasileña: *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*, Editora Rede, Goiás, Brasil, 2003. Edición italiana: *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, EMI, Bologna, Italia, 2004.

veces inconsciente inclusivismo. Decimos que estamos en camino hacia esa teología «del pluralismo», o teología pluralista... Por ahora sólo «en camino hacia», conscientes de no haber cruzado todavía el Rubicón, precisamente atareados en ese discernimiento teológico que este libro tan bellamente representa.

A manera de capítulos, los artículos de los distintos autores centran este discernimiento en cada una de las ramas principales de la teología, además de contextualizarlo en la historia y en el espíritu de estos desafíos que, querámoslo o no, transcienden nuestro Continente.

Por este centramiento de cada capítulo en una rama teológica o en una contextualización concreta, su lectura podrá ser acometida con igual provecho en otro orden, según la preferencia del lector.

El obispo Federico Pagura ha tenido la bondad de aceptar prologar esta obra colectiva. Le agradecemos su palabra autorizada.

Diego Irarrázaval, presidente de la ASETT, ha examinado todas las aportaciones y nos ofrece como epílogo del libro un balance teológico del mismo. Bello broche para cerrar con el refrendo de la ASETT mundial este libro coordinado por su Comisión Teológica Latinoamericana.

Sólo nos resta recordar esquemáticamente el contenido de los cinco libros que forman esta serie bajo el título general de «Por los muchos caminos de Dios» y con diferentes subtítulos especificadores:

1. El primero, publicado en 2003, se ha subtitulado «Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación».
2. El segundo es este libro que el lector tiene en sus manos: «Hacia una teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso».
3. Este libro, que está ya en preparación, quiere ser un ensayo de una inicial «Teología latinoamericana pluralista de la liberación».
4. El cuarto libro continuará en la misma línea de teología pluralista de la liberación pero ya desde un ámbito intercontinental, con la participación de todas las regiones de la ASETT.
5. El último libro pretende saltar la frontera cristiana misma y llegar a ser un libro de «teología de la liberación multirreligiosa mundial del pluralismo religioso».

La graduación del proceso fácilmente salta a la vista:

- el primero se limita a señalar los desafíos; los cuatro siguientes tratan de construir una nueva teología;
- los dos primeros están a la búsqueda del «paradigma pluralista», mientras que los tres últimos lo asumen ya conscientemente.
- los tres primeros son «latinoamericanos», los dos últimos son intercontinentales o mundiales.

- los cuatro primeros son de teología cristiana, el quinto es de teología multirreligiosa;
- los cinco libros son teología de la liberación.

No podemos terminar sin expresar nuestro agradecimiento muy sincero a todos los/as autores/as, que aceptando el desafío han hecho posible esta obra colectiva, y han renunciado a todo derecho de autor para hacer este libro más accesible al público.

No nos queda sino invitar al lector a acompañarnos en esta aventura teológica, por Dios y por sus pobres, buscando el diálogo y la cooperación de todas las religiones.

Luiza E. Tomita, Marcelo Barros y José María Vigil,
Comisión Teológica Latinoamericana de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo, ASETT

MUCHOS POBRES, MUCHAS RELIGIONES

La opción por los pobres, lugar privilegiado
para el diálogo entre las religiones.

I. Los pobres necesitan el diálogo de las religiones

«Entre los muchos "signos de los tiempos" que desafían hoy a las religiones, hay dos que plantean a los cristianos exigencias particularmente urgentes: la experiencia de que hay muchos pobres y la experiencia de que hay muchas religiones». Esta constatación que Paul Knitter hacía ya en 1986, ha cobrado hoy día, en la actual fase de mundialización, una evidencia aún más accesible. El inmenso número de pobres en el mundo, por una parte, y, por otra, la pluralidad de religiones (con su desconocimiento mutuo, su falta de diálogo, la autarquía y el autocentramiento de cada una de ellas, su falta de responsabilización mundial coordinada, y la inspiración religiosa a la que algunos terrorismos se remiten), serían dos de los más candentes puntos de atención a ser tenidos en cuenta por un ser humano cabal que quiera estar a la altura de estos tiempos.

Sólo en el «Primer Mundo» secularizado algunos podrían despreciar la religión en cuanto al papel que puede asumir a favor de los pobres. Ciertamente, la historia testimonia hasta la saciedad la alianza que la religión ha establecido secularmente con las clases dominantes, hasta ser catalogada clásicamente como una de las «superestructuras» que ha servido para dominar –mediante el adormecimiento y las promesas ultraterrenas- a las clases oprimidas. Pero un análisis más detenido de la historia –y, concretamente, de la historia latinoamericana de la segunda mitad del pasado siglo- demuestra que la religión es bien capaz también de lo contrario. Puede ser fermento de liberación y hasta de revolución, tanto al menos como puede ser y ha sido opio ideológico. En realidad, ¿ha habido en la historia alguna revolución que haya triunfado sin el apoyo de la religión, ya sea de una religión oficial o de una religión popular alternativa?

Sólo se es capaz de hacer el don de sí mismo a favor de la utopía cuando una chispa de «mística», de pasión por la utopía liberadora, prende en el corazón humano. Y esa pasión por la utopía liberadora es precisamente lo mejor de la religión cuando ésta no es malversada y traicionada en una alianza contra los pobres.

¿Cómo logran sobrevivir «con menos de un dólar por día» las muchedumbres de la India, los pueblos abandonados de ese «barco a la deriva» que es Africa, o los moradores de esas «junglas sin ley» que son algunas favelas, «pueblos jóvenes» o «villas miseria» latinoamericanas? No con el escaso «dólar diario», sino con otros recursos que les dan sentido, visión, autoestima, proyecto, fuerza… Ahí está la religión.

El mundo de los pobres es un pulular de religiones. Cada tres días se fundan dos nuevas Iglesias en el Tercer mundo cristiano, y son ya más de 25.000 las Iglesias cristianas[1]. La India es un inmenso cúmulo de pobreza y de religiosidad. En África la secularización no tiene ninguna fuerza ante el animismo. El «revival» religioso se da en todo el mundo. Pareció a algunos desapercibidos que la religión retrocedía y desaparecía; pero en realidad simplemente se estaba transformando, sujeta tal vez a una mutación que aún estamos por identificar debidamente.

¿Se puede pensar en la liberación de los pobres, sin la religión[2]? ¿Habrá en el futuro una revolución «secular», no religiosa? ¿O habrá que pensar que, «la revolución, la liberación de los pobres en este mundo globalizadamente neoliberal, será religiosa[3] o no será»?

Los pobres, en buena parte, todavía no son un sujeto histórico. Están dispersos, desunidos, incomunicados, sumidos todavía en el «síndrome depresivo» de la última década del pasado siglo[4]. Como herencia de la historia de siempre, un abismo infranqueable de distancias, no sólo geográficas e idiomáticas, sino sobre todo culturales, les separa. Y en este mundo de hoy, ya «globalizado» estructuralmente, no hay camino de liberación sino en una estrategia «globalizada». Afortunadamente, «el comienzo del siglo XXI está marcado por la emergencia de un nuevo sujeto emancipatorio: los movimientos sociales por la justicia global»[5]: un nuevo camino de esperanza comienza a dibujarse en el horizonte de los pobres del mundo. Cientos, o miles de entidades de la sociedad civil están configurando este nuevo sujeto mundial que comienza a oponerse a la globalización neoliberal, seguro de que «otro mundo es posible». Y dentro de esa sociedad civil son también las religiones las que se hacen cada vez más presentes. De hecho, en los mismos Foros Sociales Mundiales hasta ahora celebrados, hay una creciente presencia de las religiones, no oficial o institucionalmente, sino a cargo de los grupos más conscientes de la aportación insus-

1. Datos de Franz DAMEN en *Sectas*, en *Mysterium Liberationis*, UCA Editores, San Salvador 1991, II, 423-445.
2. José María VIGIL, *El papel de la religión en la liberación mundial*, «Alternativas» 10/25(junio 2003)77-90, Managua.
3. Con el concurso decisivo de la religión, queremos decir.
4. J.M. VIGIL, *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*, Envío, Managua, 1996; Verbo Divino, Bogotá 1996; Acción Cultural, Madrid 2000; *Embora seja noite*, Paulinas, São Paulo 1997.
5. Rafael DIAZ-SALAZAR comienza así su introducción al libro *Justicia global. Las alternativas del Foro de Porto Alegre*, Icaria-Intermón-Oxfam, Barcelona 2002, libro que presenta los resultados del FSM de Porto Alegre de 2003.

tituible que corresponde hacer a las religiones de cara a este nuevo camino de liberación mundial.

Las religiones, por su cercanía al pueblo, por su localización supranacional y hasta supracontinental, y sobre todo, por su propia capacidad de dar poder[6] al pueblo, deben participar, es imprescindible que participen.

Para ello es necesaria ante todo la «conversión» de las religiones. Necesitamos que las religiones rescaten lo mejor de sus tradiciones espirituales, entre las que figura siempre, indefectiblemente, la misericordia, la justicia, la esperanza, para la transformación del mundo. Las religiones que llamamos «mundiales» han tenido hasta ahora una relación con la mundialidad en la línea de la «conquista espiritual»: no ha habido en ellas de mundial otra cosa que su voluntad de conquistar misioneramente el mundo, de «convertir» a las demás religiones y de absorberlas. Hoy ya, afortunadamente, este sentido de la «misión misionera» está comenzando a abandonarse, apenas comenzando. Las religiones saben que su compromiso puede seguir teniendo dimensión mundial, pero ahora ya no para la conquista misionera, sino para una responsabilidad ética mundial. Vivimos en un único y mismo mundo, y «o nos salvamos todos, o juntos fracasamos». Sobre todo hoy día, cuando las estructuras de opresión han llegado a abarcar todo el mundo en un mismo y único sistema globalizado, la transformación del mundo sólo puede hacerse con la participación articulada de todos los pueblos oprimidos. Si estos pueblos tienen muchas religiones, los muchos pobres sólo participarán articuladamente si sus religiones dialogan y se articulan.

Por eso, «un movimiento mundial de liberación necesita un dialogo inter-religioso mundial»[7]. El diálogo inter-religioso mundial, el diálogo de las religiones es una de las mayores urgencias del presente y del futuro, incluso como la creación de una de las condiciones de posibilidad básicas de la liberación mundial. El mayor servicio que hoy deben hacer las religiones al mundo y a los pobres concretamente, es dialogar y encontrar el camino de la colaboración positiva para la transformación de la sociedad. Tal vez ellas -sin minusvalorar todas las demás instancias y fuerzas e iniciativas- van a dar un impulso definitivo y una aceleración inédita a la revolución mundial. Parafraseando la conocida sentencia de Gandhi retomada por Küng, me atrevería a decir:

Sólo habrá liberación de los pobres si las religiones se hacen liberadoras,
y sólo habrá unión de los pobres si las religiones dialogan.
No habrá paz en el mundo sin liberación de los pobres,
y no habrá liberación mundial de los pobres sin diálogo entre las religiones.
Pobres y religiones del mundo: ¡uníos!

6. «Empoderar», dice un anglicismo crecientemente frecuente en América Latina.
7. P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, en HICK-KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll 1987, 180.

II. Las religiones necesitan a los pobres para dialogar

Sólo recientemente las religiones están tomando en serio la pluralidad misma de las religiones. En realidad, cada religión ha vivido su historia aisladamente, no sólo en un sentido geográfico y cultural, sino, sobre todo religioso o teológico. Todas las religiones han vivido en lo que hoy se conoce como «exclusivismo», o sea, esa posición teológica que piensa que «sólo ella es verdadera». Lo del «fuera de la Iglesia no hay salvación», no es de ninguna manera una actitud exclusiva del cristianismo; ha sido la pauta común de prácticamente todas las religiones.

Sólo en la actualidad se está dando un intenso contacto entre las religiones. Por obra de las nuevas circunstancias (las comunicaciones, la multiplicación de los viajes internacionales, las migraciones…) el mundo «se ha hecho un pañuelo», y las religiones no pueden seguir ignorándose. La sociedad moderna es religiosamente plural, y lo es cada vez más. Las «otras grandes religiones» distintas de la nuestra, ya no residen en continentes remotos, sino en nuestra misma ciudad. En el trabajo, en los medios de comunicación, o hasta en el mismo bloque de viviendas, los ciudadanos se encuentran hoy confrontados con la presencia de las grandes religiones en cualquier sociedad. «EEUU se ha convertido en el país religiosamente más variado de entre todos los del mundo»[8]. En Inglaterra son ya más hoy los musulmanes practicantes que los anglicanos practicantes, y está cercana la fecha en que los musulmanes serán más que los anglicanos en números absolutos[9]. El influjo de las religiones orientales en Occidente es un hecho conocido y de larga data. La presencia creciente del Islam en todo el tercer mundo –también en el occidental, en América Latina- es un dato evidente. Viviendo como vivimos todos ya en un único mundo globalizado, las religiones no pueden sustraerse a esta «convivencia» con las demás.

Tal obligada convivencia conlleva unos desafíos que el creyente común no puede dejar de plantearse: ¿qué significa la existencia de otras religiones? ¿Son religiones verdaderas, válidas, salvíficas? ¿Qué hay del carácter absoluto que cada religión había pretendido para sí misma hasta ahora? ¿Se puede seguir pensando en términos exclusivistas («fuera de nosotros no hay salvación») o siquiera inclusivistas («la verdad que hay fuera de nosotros es participación de la única verdad, la nuestra»)?

Pues bien, «aceptar sinceramente»[10] el pluralismo religioso no es una simple decisión ética, sino la entrada en una etapa radicalmente nueva. Porque todo el patrimonio simbólico de cada religión fue elaborado desde el supuesto de aquella unicidad y absolutez de la propia religión. Aceptar sinceramente el pluralismo religioso conlleva reformular, releer, reelaborar todo ese patrimonio, o sea, reformular la propia religión. El cristianismo del Concilio de Florencia (1442), que afirmó «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera

8. D. ECK, *A New Religious America*, Harper San Francisco, New York 2001, p. 4.
9. Datos del Sunday Times, 11 de mayo de 1997.
10 AGENDA LATINOAMERICANA'2004, *Aceptar sinceramente el pluralismo religioso*, pág. 45-47.

de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna, irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia...», ¿es el mismo cristianismo que el de quienes hoy se sitúan en las posiciones del pluralismo religioso y consideran que el cristianismo es una más de entre las religiones y Jesús es uno más de entre los mediadores de la salvación? ¿Se puede pensar que los dos planteamientos caben dentro del mismo concepto de religión? La aceptación consecuente del pluralismo religioso es un «cambio de paradigma» más profundo de lo que parece: las religiones están desafiadas a recrear su autocomprensión y a rehacer su interpretación de la realidad; a convertirse, a morir y volver a nacer.

El diálogo inter-religioso exige pues, antes de nada, un «intradiálogo religioso»[11]. Antes que dialogar con las otras religiones, cada religión debe realizar un diálogo interior consigo misma, para poner en cuestión sus propias convicciones y verificar a posteriori las afirmaciones que daba por supuestas *a priori* sobre su unicidad y absolutez, y para cambiar si hace falta. Sin ese «intradiálogo» previo, el diálogo no pasará de ser un «diálogo de sordos».

Por otra parte, las religiones saben que les es difícil el diálogo en el campo de la doctrina y de la fe, y que les es más fácil en el campo de la ética y de la vida. Todo lo que es diálogo teórico teológico puede ser bienvenido si se da, pero también puede esperar. No necesitamos el acuerdo de los especialistas en un texto conjunto, consensuado durante décadas, para poder ponernos en marcha y comenzar el «diálogo de vida» a nivel de base. Todo lo que sea aclaración teórica de ortodoxia puede esperar: somos capaces de soportar dudas teóricas, pero sentimos la urgencia inaplazable de la convivencia en paz y en amor. No se trata de discutir teología, ni de tratar de convencernos mutuamente, ni mucho menos de «convertir» a los otros. El diálogo urgente es el diálogo de vida, el que produce y multiplica la Vida, como corresponde a religiones que creen en un Dios de la Vida.

Hoy, también las religiones mismas se ven desafiadas por ese signo de los tiempos de «los muchos pobres y las muchas religiones», y se dan cuenta crecientemente de su responsabilidad mundial. La «Sociedad dos tercios», el Primero y el Tercer mundo, las masas excluidas y los sectores privilegiados excluyentes, todos tienen su herencia religiosa, sea cual sea. Las religiones no pueden negar su responsabilidad en este único mundo. Es cierto que cada una de ellas ha recorrido su propia historia independientemente, pero hoy vivimos todos en «un solo mundo», en un sistema mundial que nos corresponsabiliza globalmente a todos. Las religiones están cayendo en la cuenta de que no pueden dejar de asumir una responsabilidad mundial. Es la «Ética mundial», que logra irse abriendo paso en la conciencia de sectores religiosos cada vez más amplios. Si las religiones dialogaran y se pusieran de acuerdo en promover una ética mundial mínima aceptada por todos, daríamos con la única fuer-

11 Raimundo PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Asissi 2001.

za capaz de desafiar al egoísmo estructural del capital financiero y del poder militar imperial[12], que son, hoy por hoy, el enemigo público número uno de los pobres[13]. ¿Por dónde empezar? ¿Cómo hacer?

Es un principio básico de todo diálogo «comenzar por lo que nos une, no por lo que nos separa». Poner en común el «capital ético» de cada religión, para fortalecerlo y enriquecerlo y asumirlo colectivamente como base de convivencia y de transformación del mundo. Y ¿qué hay de común, de «mínimo ético común» en las distintas religiones?

De un tiempo a esta parte se está haciendo famosa la llamada «Regla de oro», que aparece recogida en todas las religiones con casi idénticas palabras, que también aparece en el evangelio (Mt 7, 12; Lc 6, 31): «Tratad a los demás como querríais que ellos os tratasen». Por su propia naturaleza, se trata de un «mínimo ético», comparable con el «imperativo categórico» de Kant: un principio ético que por sí mismo sea evidente y básico, sobre el cual se pueda edificar luego el resto del edificio moral. Esta regla básica es en realidad suprarreligiosa, o prerreligiosa, de ética natural, de evidencia lógica primaria: puede ser efectivamente considerada como una base apta para comenzar un diálogo «a partir de lo que nos une». En ella todas las religiones pueden estar de acuerdo. La «regla de oro» puede, por eso, ser un buen comienzo del diálogo, en cuanto que ello significaría comenzar «por lo que nos une».

La regla de oro, en realidad, por su propio carácter de ética mínima básica, sirve de fundamento a todo principio moral, y es por eso también fundamento de la «opción por los pobres». La opción por los pobres es opción por los empobrecidos, por los «injusticiados»[14], en general, sea cual sea el campo en el que se dé esa «injusticia». No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti: o sea, no cometas la injusticia que tú no desearías sufrir. La regla de oro, común a las religiones, les impone mirar a los pobres como principal y más urgente punto de referencia. No hay mayor drama en el mundo actual que esos «dos tercios» de Humanidad excluida y oprimida. No hay nada en el mundo donde grite más clamorosamente esa «regla de oro», que en la humanidad doliente de los pobres e injusticiados. Es ahí pues, en el servicio a los pobres de la tierra, donde las religiones son reclamadas con más urgencia a comenzar su diálogo, un diálogo no de teologías ni ortodoxias, sino «diálogo de vida» y de convivencia, y de transformación del mundo, precisamente a partir de los pobres como sujetos «empoderados» por sus religiones.

---

12 Antonio COMÍN, *La mundialización: aspectos políticos*, en VARIOS, *Mundialización o conquista?*, Sal Terrae, Santander 1999, 87ss

13 Richard HORSLEY, *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003.

14 J.M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres,* «Theologica Xaveriana» 149(enero-marzo 2004)151-166, Universidad Javeriana, Bogotá. «Christus» 741(marzo-abril 2004)41-46, CRT, México DF. «Éxodo» 72(febrero 2004)43-50, Madrid. «Tiempo Latinoamericano», 75(mayo 2004)23-28, Córdoba, Argentina. «Senderos», XXVI/78(mayo-agosto 2004)317-334, San José de Costa Rica.

En la actual teología de las religiones se acepta comúnmente que el esquema de evolución de los diferentes paradigmas en el mundo cristiano ha sido:

-exclusivismo (o eclesiocentrismo), casi 20 siglos;
-inclusivismo (o cristocentrismo), apenas hace 40 años; y
-pluralismo (o teocentrismo) en la actualidad de un modo inicial y creciente.

Ese «teocentrismo», en lenguaje cristiano pronto ha cedido el paso a uno teológicamente equivalente: el «reinocentrismo», y digo que es equivalente porque para el cristiano Dios no puede ser otro que el «Dios del Reino». Pero últimamente, la palabra «reinocentrismo» también ha cedido su puesto a otra: «soteriocentrismo», tratando de evitar palabras cristianas que puedan tener dificultad en el diálogo interreligioso (por ejemplo con el hinduismo, en el que es algo controvertido el concepto de un «dios» personal y es desconocido el concepto de «Reino»). El planteamiento más actual, en todo caso, en la teología de las religiones es el del soteriocentrismo: la «sotería» está en el centro. O sea, las religiones buscan la salvación para los seres humanos. Por obra de alguna manera de Dios –o de la «Realidad última», en lenguaje universal- se han desencadenado en el mundo las diferentes religiones, caminos de salvación contextualizados cada uno en su geografía, en su historia, en su cultura, pero todas son o deben ser «caminos de salvación», medios de realización en plenitud para los seres humanos. Ésta es su misión, ésa es su justificación. Ya no es verdad que «fuera de la Iglesia no hay salvación» -dicho de cualquier religión-, sino que «fuera de la salvación no hay Iglesia (verdadera)» -dicho también de cualquier Iglesia o religión-. Si la religión no produce «sotería», o sea, si no transforma al ser humano y al mundo en favor de la justicia, si no opta por los pobres, si no se une a las demás religiones en el diálogo y la cooperación para la transformación del mundo, es que es una religión «falsa», o falsificada, o inútil.

El criterio de verificación de la verdad de cada religión está en la sotería que comunica y que pone (o no) en su centro. Si la religión quiere dar «gloria a Dios» ha de mostrar que hace vivir al ser humano, especialmente al pobre, al injusticiado, según aquello de san Ireneo («la gloria de Dios es que el ser humano viva») matizado hodiernamente por san Romero de América («la gloria de Dios es que viva el pobre»). La «acción a favor de la justicia y de la transformación del mundo» es el mejor campo de verificación de toda religión. Por ello, en una época de inevitable convivencia y diálogo interreligioso, las religiones se ven abocadas a hacerse conscientes de que ésta es la principal urgencia, y a poner manos a la obra con todo empeño.

III. La opción por los pobres, aportación principal de las religiones abrahámicas al diálogo interreligioso

El pluralismo religioso, la aceptación de la pluralidad, es un desafío particularmente difícil para el cristianismo, porque es sobradamente conocida su pretensión de unicidad y de absolutez. Hemos citado más arriba al Concilio de Florencia que es

un punto culminante en esa actitud de exclusivismo, y esa conciencia del cristianismo de ser «la única religión verdadera», frente a la cual todas las demás religiones y dioses serían «obra de manos humanas» (Salmo 113B) es conocidaa en todo el mundo. La historia del cristianismo está llena de actitudes prepotentes: la aceptación de su entronización como religión oficial del imperio romano hasta la persecución de toda otra religión, la configuración de sí misma como régimen de cristiandad en el que la Iglesia se pone por encima del poder civil como poder absoluto inapelable, las cruzadas como guerras «en nombre de Dios contra los infieles», la justificación teológica de la conquista de América (recuérdese el texto del «Requerimiento», y el reparto de las «tierras por descubrir» hecho por los papas a los reyes cristianos), la Inquisición por la que se torturó y ejecutó a tantos «herejes», la legitimación o connivencia con el neocolonialismo, el convencimiento misionero de estar llamada a ser la única religión del mundo «cuando todas las cosas del cielo y de la tierra se reúnan bajo una sola cabeza, Cristo» (Ef 1, 10)… Y no hay que hablar sólo del pasado: todavía en el presente, la declaración *Dominus Iesus* del año 2000, no acepta hablar de Iglesias «hermanas», regatea el mismo nombre de «Iglesias» dentro del mundo ecuménico (cristiano), y afirma que fuera de la Iglesia, si bien no es que no haya en absoluto salvación, sí que los seres humanos se encuentran «en una situación salvífica gravemente deficitaria» (nº 22). A la Iglesia Católica se le presenta por delante la necesidad de una profunda conversión si quiere entrar en el camino del diálogo religioso y en la aceptación sincera del pluralismo.

Sin embargo, si finalmente acepta el pluralismo y entra en el diálogo interreligioso, el cristianismo va a tener mucho que aportar. En su propio patrimonio simbólico, en sus Escrituras y en su tradición, y sobre todo en la base de su mismo origen histórico, el cristianismo tiene una imagen de Dios y una concepción de la religión que coinciden con el «mínimo ético básico» del que antes hemos hablado, y en este sentido su aportación al diálogo religioso mundial puede ser decisiva. Veamos.

Históricamente hablando (más allá de los mitos de origen, que son creaciones posteriores), los orígenes del judeocristianismo se remontan al siglo XIII a.C., a aquella revolución agrario-campesina protagonizada por los «hapirús»[15]. El Dios original del judeocristianismo fue invocado, fue experimentado por primera vez en la historia en aquella revolución. No sabemos si ha habido alguna revolución atea en la historia, pero aquélla en todo caso fue religiosa.

Los hapirús se rebelaron contra los reyes de las ciudades-estado y contra el Faraón en nombre de un Dios «El» (que figura en el nombre teofórico de Isra-El), que fue experimentado en la indignación ética de los pobres. Los hapirús (los marginados y excluidos de la época), experimentaron una vivencia religiosa, una experiencia de Dios, de un Dios «El», en cuyo nombre pudieron alzarse contra la experiencia religiosa de la sociedad ambiente y de sus estamentos de dominación (faraón, rey local, ejércitos locales, clero…) en torno al Dios «Baal». Los pobres, los injusticiados

15 Norman GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Book, New York 1979.

tuvieron una experiencia religiosa nueva, a partir de una «indignación ética» frente a la realidad de injusticia radical que vivían, una apasionada convicción de que el Dios de la justicia y de la solidaridad, llamado «El», «lucharía con ellos» (eso significa el nombre de Isra-El) para poder emanciparse de ese mundo de opresión y para construir una sociedad nueva. Esa experiencia religiosa que se dio en las montañas de Canaán, coincidió con la experiencia religiosa igualmente liberadora que experimentaron otro grupo de hapirús que lograron escapar de la opresión del imperio de la época, Egipto (el grupo del éxodo). Las experiencias de unos y otros grupos se fundieron, y los nombres de Dios (El, Yavé) también se identificaron.

Lo más genuino y original de la religión judeocristiana, es esa pasión por la justicia, ese imperativo de construcción de una sociedad sin opresores ni oprimidos. Todo lo demás son enriquecimientos, o derivaciones -y hasta desvíos- de la religión original. En lo más nuclear del patrimonio simbólico del judeocristianismo perdura por siempre esta opción de los pobres por Dios y de Dios por los pobres, esta alianza entre Dios y los pobres. Desde el punto de vista del judeocristianismo, la religión, o la «experiencia religiosa» fundamental, es esa vivencia que al sujeto lo hace capaz de superar el egoísmo (incluso en sus formas más crasas de conformismo, resignación) y de salir de sí y centrarse en la justicia y el amor, una vivencia capaz de apoderarse de la persona hasta apasionarla en aras de una utopía de transformación del mundo y de construcción de una Nueva Sociedad, la Sociedad democrática, fraterna y participativa que Dios puede querer, el «Reinado de Dios» mismo, como se dirá en lenguaje posterior.

La opción por los pobres, teológicamente radiografiada, es esencialmente «opción por la justicia», o, dicho personalizadamente, «opción por los injusticiados». Y el Dios que se experimenta en esa opción es el genuino Dios bíblico. Si nos alejamos de esta experiencia religiosa, nos alejamos inevitablemente del Dios bíblico original. Éste sería el «carisma» del judeocristianismo», y ésta puede ser su gran aportación al diálogo interreligioso. Y así como todo lo demás, en el judeocristianismo, puede ser tenido como adicional, derivado, accidental o incluso prescindible, en comparación con este núcleo esencial, así también el judeocristianismo puede comulgar con todas las religiones que acepten acoger con reverencia esta vivencia de la opción por la Justicia mayor, la opción por los pobres. En contrapartida, el judeocristianismo puede y debe abrirse a ser enriquecido con otras visiones y enfoques, perspectivas y/o enriquecimientos a base de los «carismas» de las otras religiones.

La gran aportación del judeocristianismo al diálogo de religiones sería la visión de que la esencia misma de la religión es ese apasionamiento por la justicia y la fraternidad. Si este «mínimo básico religioso» fuera aceptado, el mundo entraría en una transformación radical.

La tarea principal y más urgente que el cristianismo tiene por delante, no es quizá su misma renovación interna (aun siendo tan urgente que, en realidad peligra su supervivencia), sino asumir su responsabilidad global sobre el mundo y sobre la historia (en la línea de las numerosas veces que ya lo ha hecho en su historia recien-

te), y apoyar el diálogo de las religiones en torno a lo más nuclear de la experiencia religiosa: la opción por los pobres como opción por la justicia y por la construcción de un Mundo Nuevo. Y para trabajar en esta línea el cristianismo no tiene que hacer ningún esfuerzo impropio, al contrario: basta que se deje llevar de su propio impulso «natural» y que dé cauce abierto a su propio carisma fundante: lo mejor de sus Escrituras y de su tradición, la voz más nítida de sus profetas y de Jesús, coinciden paladinamente en el mismo enfoque.

La teología de la liberación latinoamericana, en su rama de «teología de las religiones» que era el «macroecumenismo», ya entró por esa línea (hablamos de los años 70 y 80). No dio entonces una importancia teórica al diálogo de religiones, porque no se daba todavía en América Latina la experiencia de pluralismo que hoy sí se da en nuestro mundo. Pero, precisamente, el macroecumenismo latinoamericano practicó de hecho un «diálogo de religiones» que abarcó incluso a la ausencia de religión, al ateísmo. La TL se llevó muy bien con los ateos, con el buen samaritano (Lc 10 25), al que siempre le reconoció que «no estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12, 34). Nunca «discutió de religión» con los ateos, ni debatió acerca de «la religión verdadera» con las religiones indígenas y afro. Al revés, aceptó convencida la sacralidad de éstas, y adoró fervorosamente con ellas al «Dios de todos los nombres»[16]. Diríamos que en estos aspectos fue «pluralista *avant la lettre*». Reconoció que el diálogo religioso más eficaz consiste en construir juntos un mundo nuevo «donde el pobre viva», y que ése sería el mejor culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4,24).

Pero ello no significa que no le queda mucho camino por recorrer. Efectivamente, estamos en «otra época», y hay nuevos desafíos. Concluiremos destacando el que nos parece el principal de todos ellos. Pieris dice:

«La irrupción del Tercer Mundo, con sus demandas de liberación, es también la irrupción del mundo no cristiano. La mayor parte de los pobres de Dios simboliza su lucha por la liberación en el idioma de las religiones y culturas no-cristianas. Por tanto, una teología (de la liberación) que no se dirija a y por medio de esta humanidad no-cristiana (y sus religiones) es un lujo de la minoría cristiana»[17].

La TL latinoamericana influyó mucho más allá de su Continente, pero nunca lo pretendió de un modo directo. Su fuente y su interlocutor era el pueblo latinoamericano, un pueblo de tradición cristiana y de cosmovisión occidental impuesta sobre matrices indígenas, afroamericanas y campesinas. No estuvo preocupada por dialogar con las «grandes religiones». Las circunstancias de aquella hora no permitieron una perspectiva mayor. Es cierto que, al fin y al cabo, quedó encerrada en sus propios marcos cristianos, occidentales y latinoamericanos, no por mala voluntad, sino por falta de otras oportunidades. En ese sentido, acogemos fraternalmente la crítica

16 P. CASALDÁLIGA, *Missa dos Quilombos*, introito.

17 PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, en *Irruption of third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabela and Sergio Torres (eds.), Maryknoll, Nueva York, Orbis, 1983, p. 113-114.

de Pieris, que desde la atalaya privilegiada de Asia tiene otra perspectiva más amplia para decirnos que nuestra TL latinoamericana sería «un lujo para una minoría cristiana»…

En las décadas de los 70-90 quizá no pudo ser de otra manera, y aunque no dejó de haber sus experiencias de diálogo intercontinental tercermundista, el conjunto de la experiencia latinoamericana quedó al margen de esas exploraciones. No deberá ser así ahora. Estamos en otra hora de la historia, hora de globalización y de mundialización. La TL del futuro inmediato ya no puede ser «latinoamericana» solamente, en el sentido de que tiene que ser una TL que hable al mundo, que sea teología «de la liberación mundial». Más aún, en la nueva etapa de la TL, junto a una teología (cristiana) de la liberación mundial, tenemos que apuntar a crear una «teología interreligiosa de la liberación mundial», una teología que ya no esté construida sobre bases estrictamente cristianas y con herramientas y categorías sólo cristianas, sino una teología que, por dirigirse a la liberación mundial como a su objetivo, hable al sujeto de esa liberación mundial, que son los «muchos pobres», pero los pobres que son también sujeto de las «muchas religiones». Necesitamos una teología interreligiosa de la liberación, que quizá tendrá que atenerse a una teología de mínimos éticos y mínimos religiosos, pero que siendo «mínima» en ese sentido, gozará de la máxima universalidad, al poder ser transversal a todas las religiones. La construcción de esta nueva TL es una de las grandes urgencias del quehacer teológico comprometido con los pobres. La TL tardó en descubrir otros campos después del económico… (el cultural, de género, de etnia…). El último campo que ha descubierto es el del pluralismo religioso, sólo que éste es transversal (no sectorial): desde esa perspectiva afecta a todo el universo teológico y a su luz debe ser reformulado todo. Es el desafío del pluralismo religioso a la TL.

José María Vigil
Panamá

Memorias de luchas populares: ¿un unificador potencial?

Las culturas de todos los pueblos del mundo están hoy amenazadas por la globalización capitalista. Las telas que antes se hilaban han sido desplazadas por telas sintéticas producidas en fábricas a costos mucho menores. Los granos básicos que antes se cultivaban por campesinos que consumían de sus propias cosechas están siendo desplazados por granos producidos en grandes extensiones capitalistas a precios bajísimos. Las semillas están en proceso de ser patentizadas y controladas por grandes transnacionales. La ropa y la comida son la base material de la cultura. En la situación actual de penetración y control capitalista de la base material toda la cultura se desmorona. La música de grandes bandas reproducida con alta fidelidad en discos compactos desplaza a la música viva de bandas de músicos locales. La conversación la familia en su sala ha sido desplazada por los programas internacionales de televisión que quitan el espacio de conversación. Hasta las organizaciones religiosas se van transnacionalizando y siendo controladas desde Roma, Nueva York o Dallas. La cultura, la identidad de los pueblos, está amenazada.

En este mundo globalizado afirmar la cultura propia es un acto de resistencia. No es imposible pero requiere que los pueblos se organicen para frenar la invasión de juguetes, árboles de navidad, discos compactos, programas de televisión y deportes de otras latitudes, y hasta los evangelistas de renombre internacional que llegan unos días a ofrecer soluciones religiosas. Mantener la propia cultura y la propia religión requiere, primero, conciencia del problema, y, segundo, organización y vigilancia permanente. Hablar de pluralismo de religiones o de diálogo inter-religioso sin crear los mecanismos que permitan el desarrollo de estas luchas de culturas por su propia sobrevivencia es ocultar la realidad perversa tras un biombo lindo.

Quiero en este ensayo explorar las raíces de la resistencia que encontramos en nuestra tradición cristiana, concretamente en la Biblia hebrea. Cada cultura, cada religión, tiene que buscar en sus propias tradiciones aquellos elementos que motiven a la lucha contra la aniquilación cultural. Pero la inquietud de todas las culturas tiene un elemento en común que es la amenaza bajo la cual vivimos todos. Un auténtico diálogo inter-religioso será el que promueva alianzas en esta lucha común que llevamos todos. Estamos perdiendo la lucha y es urgente revertir el impulso. Este ensayo quiere contribuir a la unificación para ese fin.

Se ha lanzado la idea de que el mundo está enfrascado en un conflicto de civilizaciones (Samuel Huntington). Es importante que los que buscamos el rescate de las culturas y religiones de los pueblos sepamos que este lenguaje es el de la dominación. Para quienes pretenden controlar el mundo la existencia de culturas resistentes como la árabe musulmana o las de la India con sus milenarias tradiciones religiosas representa un reto a ser borrado. Para nosotros no lo es. Las comunidades cristianas de América Latina tenemos más en común con la resistencia árabe o hindú que con la globalización que nos invade con su cultura de plástico diseñada para generar ganancias para las transnacionales. Para nosotros la diversidad presenta retos para una alianza, pero no podemos permitir que a las víctimas de la globalización nos pongan a luchar entre nosotros y así a prestarnos a los esfuerzos de los imperialistas de imponerse sobre las culturas.

El Dios de Israel es el Dios del Éxodo

Exploremos las raíces culturales de la Biblia hebrea buscando elementos de resistencia. Un texto central de la Biblia hebrea dice: «Yo, Yavé, soy tu Dios que te he sacado del país de Egipto de la casa de servidumbre» (Ex 20,2). Esta es la introducción al Decálogo, pieza fundamental de la ley del Sinaí. Es decir, el decálogo no va dirigido a toda la humanidad. Aquí habla el Dios que ha liberado al israelita de la servidumbre, al varón israelita a quien ha liberado: «No tendrás otros dioses delante de mí» (Ex 20:3); es segunda persona singular masculino, como también las otras leyes. El decálogo debe, pues, entenderse como las condiciones que impone Dios a quienes ha liberado de la esclavitud.

La centralidad del éxodo como liberación es bastante amplia en la Biblia hebrea, el Antiguo Testamento de los cristianos. Así dice, por ejemplo, poco después de la Shema en Dt 6,20- 21:

> Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo, «¿qué son estos preceptos y estas normas que Yavé nuestro Dios os ha prescrito?», dirás a tu hijo, «éramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yavé nos sacó de Egipto con mano fuerte».

O sea, una generación debe transmitir a la siguiente la memoria de la esclavitud superada por la acción fuerte de su Dios. Así todos sabrán qué hacen cuando confiesan, como lo hace todo judío con frecuencia, «Oye, Israel, Yavé nuestro Dios es el único Yavé» (Dt 6:4). Pero no es únicamente en los textos fundantes de la Ley que se afirma la centralidad de la memoria de la liberación. Múltiples textos proféticos recuerdan el éxodo de la servidumbre, entre los cuales Am 3,1; Mi 6,4; Jr 11,3-4. La misma historia oficial que los estudiosos llaman la Historia Deuteronomística que es una historia de los reyes preserva esta memoria en textos como el discurso de despedida de Samuel (I Sm 12,6-8) y la dedicación del templo por el rey Salomón (I Reyes 8,16).

En la Torá legal y en la predicación profética se preserva la memoria del éxodo como liberación de la esclavitud. Trataremos en breve de aclarar el sentido de esta memoria que es sin duda popular. Conviene recordar que los textos bíblicos no son en su forma actual textos populares sino obras de escribas conectados con círculos dominantes de uno u otro tipo. Nuestro libro del Éxodo refleja, por lo tanto, las relecturas que hicieron las élites del evento fundante. Para los escribas de la monarquía se vuelve la historia de una liberación nacional, como por ejemplo Ex 1,8-9, «Se alzó en Egipto un nuevo rey, que nada sabía de José; y que dijo a *su pueblo*: «Mirad, *los israelitas* son un pueblo más numeroso y fuerte que nosotros». En este texto y muchos más es una cuestión de los egipcios versus los israelitas. Y hay más. Algunos textos hacen de la lucha de liberación un esfuerzo por lograr libertad de hacer culto según las normas del Dios de Israel, como cuando Moisés le dice a Faraón, «Deja salir a mi pueblo para que me den culto» (Ex 8,17; 9,13, y otros). Es decir, aún dentro de la Biblia, mucho antes del capitalismo globalizado, la cultura popular se trató de suprimir. Siempre la subsistencia de culturas propias que dan identidad fue sólo posible mediante la resistencia a la imposición de élites.

Creemos en el cristianismo popular de América Latina que la lucha original de liberación fue una lucha popular contra la esclavitud antes que existiera el pueblo de Israel. El pueblo de Israel se organizó más tarde. No es en su forma más antigua ni una lucha de liberación nacional ni una lucha por la libertad de rendir culto a su propia manera. Estas son relecturas, importantes en su momento e importantes en el texto actual. El hecho de que fuera necesario para las élites releer el relato oral popular es ya indicativo del papel crítico y fundante que jugó este relato. Pasemos a verlo en su contexto original.

El Éxodo como levantamiento popular

La propuesta que ha hecho la teología de la liberación (TL) es que el éxodo preserva la memoria popular de un levantamiento campesino en Egipto, probablemente en el siglo XIII a. C. Aunque en el texto actual el sujeto del éxodo es designado «los hijos de Israel» (Ex 1,1), se les llama también «hebreos» (Ex 1,15-16, 19; 2,6-7, 11, 13; 3,18; 5,3, etc.), expresión que discutiremos en breve. Y se recuerda en el texto del Éxodo que la noche de la huida de Egipto salió «una muchedumbre abigarrada» (Ex 12,38, «*'erev rav»).* Debe entenderse con esto que el grupo que salió se recuerda que no fue una familia o un clan no- egipcio, sino la parte del campesinado oprimido de Egipto que se dispuso a rebelarse y huir del país en busca de su libertad. En la misma línea un relato de rebelión en el desierto recuerda que entre el pueblo iba «una chusma» (*´asafsuf*). En fin, se recuerda que los rebeldes no eran aún «Israel» (Nú 11,4).

La palabra «hebreo» está de hecho concentrada en los primeros capítulos del Éxodo (14 de las 34 veces que ocurre la palabra en la Biblia hebrea). En las cartas diplomáticas de la cancillería egipcia situada en Tel-el-Amarna del siglo XIV ocu-

rre una palabra *jabiru* o *'apiru* que parece ser la misma palabra. Estos 'apiru aparecen en cartas de diferentes reyes de la tierra de Canaán y siempre como gente amenazante no integrada a sus sociedades. No parece ser un pueblo sino una categoría de «otros», personas rebeldes o cuestionadores. Aunque los estudiosos no han llegado a un consenso sobre estos 'apiru parece coherente con nuestros textos pensar que en la memoria popular se recuerda un movimiento campesino en Egipto de aquellos que optaron por apartarse de las reglas de obediencia social y buscar nuevos derroteros para su vida. Veremos en breve que todos los egipcios eran «esclavos» según las ideas israelitas. Una parte de ellos respondió al llamado de Moisés a alzarse y a huir. Estos luego se integraron a Israel en Palestina.

Si esto fuera así, habría que suponer que algunos de estos «hebreos» o «'apiru» llegaron a los montes de Canaán y se asentaron allí entre grupos que estaban abriendo esos montes a la habitación humana. La arqueología ha comprobado que alrededor del siglo XII a.C. hubo un llamativo aumento en la población de las sierras palestinas. Por otra parte, la cultura material, principalmente ollas y otros artículos y figurines de barro, no difiere de la cultura ya existente en las ciudades de los llanos del país. Es decir, la hipótesis más probable, y que viene aceptándose por la mayoría de los historiadores hoy, es que hubo importantes movimientos de población *al interior de la tierra de Palestina* en los siglos XIII, XII y XI a.C. Estos nuevos serranos serían los israelitas a quienes se incorporaron los hebreos que huyeron de Egipto para escapar del sometimiento de los campesinos en esa tierra.

De hecho, existe una estela del rey egipcio Merneptah de fines del siglo XIII que dice haber derrotado a Israel, entre otros pueblos, en una excursión militar a Asia. No parece aventurado juntar estos datos para proponer que Israel fue el nombre que recibieron los campesinos que poblaron las sierras de Palestina a partir del siglo XIII, y también pensar que ellos recibieron en algún momento al grupo de hebreos fugitivos de Egipto y adaptaron de ellos al Dios Yavé que los hebreos conocieron en el monte Sinaí en el desierto entre Egipto y Palestina. Ha dado mucho que pensar que el nombre de una nación cuyo Dios es Yavé incluya el nombre de otro Dios, «El»: ISRA-EL. Esto se explicaría si el pueblo de Israel ya existía antes que llegaran los hebreos de Egipto y que este pueblo haya abrazado al Dios que se había revelado en el desierto a los hebreos, probablemente porque ellos también se sentian amenazados por reyes, en su caso los reyes de las ciudades de la llanura y los valles de Palestina.

Este es el cuadro que hemos venido desarrollando en la TL, tanto en el movimiento de lectura popular de la Biblia representado en la revista RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) como en algunos estudiosos noratlánticos entre quienes se destaca Norman K. Gottwald.

Críticas a la teoría de un levantamiento campesino

A medida que se ha conocido la teoría que acabamos de exponer en círculos universitarios en el mundo noratlántico le han llovido críticas, como era de esperarse.

Quiero abordar dos tipos de críticas. En primer lugar, el profesor judío ortodoxo de Harvard Jon Levenson ha tomado el comentario de Jorge Pixley, el autor del presente ensayo, con la intención de atacar toda la TL sobre este punto[1]. Aparte de que Levenson piensa que se trata de otra forma cristiana de quitarles su Biblia a los judíos, su objeción exegética seria es que en vez de leer el texto del Éxodo (él está criticando un comentario sobre el Éxodo), se lee una historia hipotética de lo que pudo ser el acontecimiento que está detrás del relato del Éxodo. El argumento tiene cierta fuerza ya que sin duda es el texto de la Biblia el que es nuestra autoridad como creyentes. Sin embargo, el libro del Éxodo en sus primeros capítulos pretende narrar un evento histórico. También en casos de relatos históricos es importante interpretar lo que dice el texto que ocurrió. Es el argumento de Levenson y hasta aquí es irrefutable. Pero la historia siempre se narra para afirmar un proyecto en el presente del narrador. En otras palabras, un texto histórico entra en el mundo donde existen conflictos de poder, el mundo de la política. No se entenderá el texto si simplemente se hace paréntesis de este mundo. De ahí la legitimidad en un comentario sobre un relato histórico de entrar en hipótesis acerca de cuál fue el evento que dio origen al relato.

Si se nos concede a los biblistas de la TL la legitimidad en principio de reconstruir lo que sucedió en Egipto, cosa que Levenson no concede, para luego entender los cambios que llevaron a la producción del texto como cambios derivados de nuevas situaciones políticas, podremos luego discutir cuál de las reconstrucciones históricas explica mejor los restos textuales y arqueológicos. Toda reconstrucción histórica es por necesidad hipotética en alguna medida. De manera que siempre habrá debates entre los historiadores acerca de cuál explica mejor los hechos. Los biblistas de la TL no podemos escapar de este debate, un debate que jamás concluirá porque la ciencia está siempre abierta. Nuestra propuesta tiene que justificarse ante las otras.

Un segundo frente de críticas viene de aquellos historiadores que sostienen que la evidencia para la existencia de una liga tribal anterior a la monarquía no es suficiente para que supongamos que jamás lo hubo. Es todo un movimiento importante en la academia, pero quizás el mejor representante es el danés Niels Peter Lemche[2]. La importancia de este argumento es que si no hubo liga tribal tampoco hubo un movimiento libertario «hebreo» que rechazó la monarquía en principio. La base sociológica para este rechazo es justamente la existencia de un grupo de campesinos que tomaron distancia de los monarcas tanto en Egipto como en Canaán[3].

---

1 El debate entre Levenson y Pixley se recoge en un libro editado por Alice O. Bellis y Joel Kaminsky, *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000).

2 Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden: E.J. Brill, 1985).

3 La base sociológica está ampliamente expuesta en Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979. Existe una versión castellana editada en Barranquilla, Colombia.

En la ley sinaítica encontramos una ausencia de normas para la monarquía -exceptuado la extraña «ley» en Dt 17,14-20 que es una reacción a Salomón– y en cambio una serie de leyes que parecen favorecer campesinos «libres» de controles monárquicos. Tanto los biblistas académicos clásicos como los alemanes Albrecht Alt y Martin Noth y los norteamericanos William F. Allbright y John Bright dieron por supuesto que el libro de los Jueces en la Biblia asegura que hubo un período en la vida nacional de Israel en que no hubo monarquía[4]. De modo que los nuevos historiadores como Lemche, Ahlstrom y Thompson están sacudiendo todo el edificio, y no solamente la TL. Tomando a Lemche, sus argumentos son de dos tipos, antropológicos y arqueológicos. Lo segundo es rápido. No hay evidencias de santuarios que se pueda asegurar ser israelitas en los siglos XII y XI a.C., el presunto período de las tribus, ni hay alusiones a Israel en los (escasos) documentos de la época. Esto es un argumento de silencio, y por tanto débil. Más fuerte es el resultado de varias investigaciones antropológicas modernas entre tribus de Irán, Siria, el Líbano y Turquía. Por un lado no hay evidencia de que las tribus de pastores tengan interés alguno en convertirse en campesinos. El pastoreo ofrece mayor seguridad económica que la agricultura campesina. Unicamente se asientan cuando son obligados por estados fuertes que buscan reclutar a sus jóvenes para sus ejércitos y cobrar impuestos a sus actividades productivas. Por otro lado, las alianzas entre tribus se muestran frágiles y transitorias. El modelo que utilizó Martin Noth para sustentar la liga fueron las anfictionías griegas, que no eran ligas de tribus sino de ciudades. En fin, piensa Lemche que las historias de las tribus en los libros de Jueces son de composición monárquica para desacreditar cualquier movimiento anti-monárquico que pudiera suscitarse. De ahí el lema del libro: «Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien» (Jue 17,6; 21,23). Es una objeción muy seria que no se pude despachar sin más, aunque estrictamente tampoco está probado.

¿Cómo quedaría la teoría de la insurrección campesina si no hubo jamás una liga de tribus? Pienso que, si Israel cobra conciencia nacional en tiempos de Samuel y Saúl, es decir, con los inicios de la monarquía, no se excluye la presencia en Israel de la memoria de una liberación en Egipto de algunos de sus ancestros. Habría que pensar que se preservó esta memoria popular entre algunas familias, familias de suficiente importancia para que su Dios, Yavé, haya sido asumido por Samuel y Saúl en su proyecto de nación, varias generaciones después del evento. De modo, que la teoría de la TL no ha sido desmentida, aunque sea aceptada por la ciencia académica la propuesta de Lemche.

---

4 Entre estos biblistas «clásicos» se pensaba que era un tiempo pre-monárquico antes que se fundaran las estructuras de la monarquía. Ya en 1933 el judío Martin Buber (*Königtum Gottes*) había lanzado la idea que hubo en Israel un repudio de la monarquía en el período tribal, reflejado en el rechazo de Gedeón de ser rey en Israel (Jue 8:22-23). Para Buber era un rechazo religioso por considerar a Yavé único rey. No trató de encontrar una base sociológica para este rechazo, como lo ha hecho la TL.

Preservación de la memoria popular como fuente de resistencia a los reyes

Parte esencial de la liberación de la servidumbre en Egipto era el repudio de los reyes, no reyes específicos sino la misma institución monárquica. Esto se explica por la naturaleza de la esclavitud en el antiguo Cercano Oriente. Esta era una esclavitud generalizada. El rey era dueño titular de todo el país, con todo y tierras, ganados y población humana. Era lo que Karl Marx llamó modo de producción (MP) asiático, por haberlo él estudiado en India. Más propiamente debíamos llamarlo MP tributario. En Egipto la unidad productiva era la aldea. La aldea tenía su propia organización, dirigida por sus ancianos, como se ve en el relato del Éxodo (Ex 3:16, 18). Estaba obligada la aldea como tal a entregar una parte de su producción al rey, según Gn 47:24 la quinta parte. Y también estaba expuesta la aldea a proveer obreros para las empresas estatales, de modo que todos los egipcios eran técnicamente esclavos (Gn 47,20-21; Ex 1,11).

La población del país estaba dividida en tres sectores, el rey, los siervos del rey, y el pueblo (Ex 8,25, 27; 9,14). El rey, dios y señor de todo el país, gobernaba a través de su siervos, oficiales de la corte y militares, sobre un pueblo compuesto por pobladores de las aldeas. Solamente el rey no estaba sujeto a la voluntad arbitraria de otro, no era pues un esclavo. La conciencia de esto se expresa nítidamente en la amenaza puesta en boca de Samuel frente a los ancianos que le piden que proclame un rey: «Tomará vuestros hijos... Tomará vuestros campos... Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos... y vosotros mismos seréis sus esclavos» (I Sam 8,11-17). Además de este texto la Biblia narra la fábula de Jotán (Jue 9,7-15). Los árboles, dice, buscaron un rey. El olivo, la higuera, y la vid se negaron a ser reyes por estar ocupados en producir frutos. Cuando se le pidió a la zarza, aceptó. Así se acusa a los reyes de ociosos que aprovechan el trabajo de los demás. Comprobamos la existencia en Israel de una corriente de pensamiento sistemáticamente opuesta a la monarquía. Este pensamiento está consagrado en la legislación sinaítica que se encuentra en el Pentateuco. Las fechas de la composición de todos estos textos está bajo fuerte discusión en estos últimos años, habiéndose desbaratado el consenso en torno a la propuesta de Julio Wellhausen de fines del siglo XIX[5]. Pero, vengan estos textos de la época que sea; reflejan la existencia de una conciencia de la naturaleza esclavizante de la monarquía en esas sociedades. Esto es fruto de la memoria popular.

Como es natural suponer, la memoria popular está prácticamente borrada de los textos bíblicos, textos que fueron producidos por escribas que vivían de vender sus servicios a los reyes y los templos. Sin embargo, aún estos textos preservan la memoria de los profetas, algunos de los cuales se opusieron a los reyes de sus épocas. Los biblistas de la TL creemos que estos hombres de Dios fueron voceros de la memoria popular que subsistió a pesar de los esfuerzos de las élites por borrarla y por apropiarse para sí de sus creaciones. La primera aparición de un profeta enfrentado con

5 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1878.

el rey es Ajías de Silo, de quien se dice que ungió a Jeroboán, un siervo del rey, como rey en lugar de Salomón (I Reyes 11,26-39). Un siglo más tarde se relata un episodio parecido protagonizado por Eliseo con el capitán Jehú (II Reyes 9,1-10). Ni Ajías ni Eliseo se opusieron a la institución monárquica pero expresaron el repudio popular de reyes percibidos como opresores. El relato del conflicto entre el rey Ajab y el viñatero Nabot (I Reyes 21,1-26) presenta al profeta Elías como defensor de los derechos a la tierra de Nabot como «heredad de sus padres» defendido por Yavé Dios y es, por lo tanto, un cuestionamiento del «derecho del rey».

Persiste en los textos proféticos la memoria de dos profetas del siglo VIII a.C. que en nombre de Dios se opusieron a la institución monárquica, Oseas y Miqueas. El fundamento en el éxodo está presente en Oseas 2,17: «ella responderá como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto». Y en 11,5 está la amenaza: «Volverá al país de Egipto». El repudio a la monarquía está en una serie de alusiones a eventos en los que la monarquía se estableció, como la coronación de Saúl de Guibeá, «Desde los días de Guibeá has pecado, Israel» (10,9). Alude Oseas también a la coronación de Saúl en Guilgal: «Toda tu maldad apareció en Guilgal» (9,15). Y en el capítulo 13, a partir del versículo 4:

> «Pero yo soy Yavé tu Dios desde el país de Egipto. No conoces otro Dios fuera de mí, ni hay más salvador que yo... ¿Dónde está, pues, tu rey, para que te salve, y en todas tus ciudades tus jueces? Aquellos de quienes decías: Dame rey y príncipes. Rey en mi cólera te doy, y te lo quito en mi furor».

En el caso de Miqueas el texto ha sufrido evidente censura, censura a la que alude 2,6, «No babeéis –babeen ellos–, que no babeen de esa manera». En 3,12 el profeta anuncia la destrucción de la ciudad de Jerusalén –en pasivo sin decir cuál será su agente-. Si el llamado en 2,10 está dirigido como parece a «mi pueblo» que se ha alzado como enemigo (2,8) sugiere que el profeta es parte de un movimiento que se alza contra la capital con todo y su corte. Dice: «¡Levantaos, marchad, que ésta no es hora de descanso!» (Mi 2,10)[6].

Lo que importa para nuestros fines es mostrar que en Israel se mantuvo viva la memoria popular del alzamiento contra el rey de Egipto y que siguió inspirando acciones posteriores, ya fueran de denuncia como Oseas o de acción de masas como en el caso de Miqueas. La opción por los pobres que hoy se reconoce como parte de la teología cristiana está fundamentada en esta memoria, aunque también en la vida y acción de Jesús tal como nos lo preservan los evangelios, que no hemos explorado en este ensayo. Este es un potencial muy importante para la resistencia en estos tiempos de globalización.

---

6 Este argumento se desarrolla en Jorge Pixley, «Miqueas 2:6-11. ¿Qué quiso silenciar la casa de Jacob?», en *Revista Bíblica* 51(1989)143-163, Buenos Aires.

Desafío a las tradiciones religiosas del mundo

No sería correcto afirmar que las iglesias cristianas son una base de resistencia a la dominación capitalista del neoliberalismo hoy. Las grandes iglesias están instaladas cómodamente en el sistema del Mercado Total que es la forma que el capitalismo toma en nuestros días. No tienen la menor intención de cuestionar los cimientos de un sistema que pone la ganancia antes que la vida. Esto no quiere decir que no haya grandes obras cristianas que buscan atender las necesidades de los pobres. Pero no se cuestiona el sistema que produce la probreza y de cuyas ganancias se nutren también las iglesias. Lo que hemos propuesto de parte de la TL es dinamizar un movimiento popular cristiano desde las fuentes de la Biblia y la tradición para que se anime a resistir y confrontar un orden que como tal los está matando. Es nuestra convicción que tanto Israel en sus orígenes como el movimiento de Jesús en los suyos cuestionaron no solamente los sufrimientos injustos de los pobres sino los sistemas que producían esos sufrimientos.

Es evidente que los pueblos árabes han encontrado en su cultura religiosa musulmana recursos para resistir la globalización. Quisiéramos conocer cómo se basan en el Qur´an y en la ley islámica, la Sharia. Sería posible enriquecernos mutuamente y juntos aprender a evitar acciones violatorias de la vida y políticamente contraproducentes, como nuestras guerrillas foquistas y actos violentos contra gente inocente que alimentan la represión. Entonces, en la confianza de que el peligro común de los pueblos cristianos y musulmanes es un capitalismo que no reconoce límites a su sed de ganancias, creemos que debemos explorar juntos maneras de cooperar en nuestra lucha común por un mundo diferente.

Creemos que no sólo cristianos y musulmanes, sino todas las tradiciones religiosas tienen corrientes populares que animan la resistencia al sistema dominante de hoy. Con este ensayo sobre nuestra memoria popular en la Biblia hebrea, que fácilmente podría complementarse con un análisis de las escrituras apostólicas cristianas, queremos invitar a una conversación entre aquellas gentes de fe que sufren el sistema global como una imposición ajena e injusta. Confiamos que podría producir resultados interesantes y fortalecedores de la resistencia y la lucha de los pueblos.

Jorge Pixley
Nicaragua - Estados Unidos

La teología de las religiones desde América Latina

Introducción

Desde el principio es necesario decir que no se pretende aquí ofrecer una teología desde América Latina, como si fuera un punto de vista particular, uno entre otros, siendo todos equivalentes y aceptables. Lo que sucedió en la teología latinoamericana en las últimas décadas no es un fenómeno particular. No ha nacido una teología particular, una teología circunstancial, local, parcial. Así la ven en Europa y en esto se equivocan totalmente. Ellos creen que se ubican en un punto de vista universal, creen que representan la universalidad y que pueden juzgar a todos los demás como si se tratara de teologías particulares que no afectan la teología universal.

Es la teología del Primer Mundo la que es una teología circunstancial, local, parcial, particular, porque es una teología de la cristiandad occidental. Todavía no han cortado los lazos con la cristiandad, así como las Iglesias históricas, que permanecen fieles a la cristiandad: no han asimilado -y sobre todo no han prolongado- el Vaticano II. Tuvieron miedo y volvieron a lo antiguo, a pesar de todas las pretensiones contrarias. Explicaremos eso más adelante.

¿Que pasó en América latina? Justamente al revés: prolongaron la teología de Vaticano II en una forma radical y abandonaron el esquema de cristiandad. Tomaron en serio lo que decía Vaticano II y rompieron con la sociedad de cristiandad, buscando al pueblo de Dios en medio de los pobres, cosa que las Iglesias del Primer Mundo no se atrevieron a hacer y que la burocracia romana logró impedir al defender su política de alianza con los poderes en la sociedad occidental, heredera de la cristiandad.

La cristiandad era una sociedad unida, integrada, unificada, en la que las clases y categorías sociales tenían que integrarse y desaparecer como tales. No había lugar privilegiado para los pobres. La palabra-clave siempre fue y todavía es "unidad". Por eso la teología de la cristiandad es una teología de la unidad. Inevitablemente se destaca el aparato institucional que es el símbolo, el instrumento y la figura de la cristiandad cuando no es pensada como si fuera el mismo cristianismo.

En esa forma las Iglesias del Primer Mundo, las que conquistaron el mundo, tienden a confundirse con una figura histórica. No representan el Evangelio, sino

una figura histórica que se legitimó por el Evangelio, cuando en realidad era una religión con inspiración cristiana, pero no el cristianismo. La teología del Primer Mundo juzga a partir de las Iglesias institucionalizadas como si estas fueran el cristianismo, cuando son construcciones históricas, localizadas en el espacio y el tiempo, pero radicalmente distintas del cristianismo. Todos los elementos del cristianismo han sido revisados y cambiados para proporcionar la ideología de la cristiandad. Aún en medio de la secularización siguen defendiendo y manteniendo las estructuras de cristiandad: el modelo de doctrina, de sacramentos y de organización de cristiandad.

Es verdad que desde el final del siglo XIX ciertos teólogos del Primer Mundo se esforzaron por emanciparse de la teología oficial. Por etapas llegaron al concilio Vaticano II. Desde entonces algunos tratan de ir más lejos. Los que lo hicieron con más audacia, fueron condenados. Los que lo hicieron y fueron respetados, como K. Rahner, escribieron en un estilo tan hermético que sólo algunos pudieron entenderlos. No eran amenaza para el público católico en general. De todos modos sus contribuciones constituyen acercamientos útiles en vista de una teología de diálogo.

Por supuesto, dentro de la cristiandad hubo muchedumbres de cristianos pobres que entendieron el Evangelio y lo vivieron: eran el pueblo de Dios, pero entre ellos y la estructura de cristiandad había un abismo casi sin comunicación. El pueblo pensaba una cosa y el sistema otra cosa.

En América Latina también desde los tiempos de la colonia hubo y hay muchedumbres de pobres que entienden y viven el Evangelio y saben muy bien que la verdadera Iglesia es la de los pobres, aunque no se atrevan a decirlo porque la estructura era y todavía es hasta cierto punto fuerte. Pocos se atreven a juzgar a un sacerdote públicamente aunque lo hagan en sus conversaciones particulares.

En América Latina se hizo dentro del clero mismo y dentro de la teología el redescubrimiento de los pobres y del verdadero sentido de la buena nueva, del Evangelio que se dirige a los pobres y no sencillamente a todos los seres humanos como si fueran todos iguales. Lo que encontramos en la Biblia es, justamente, que no son iguales, que en la historia hay ricos y pobres, dominados e dominadores, explotadores y explotados, opresores y oprimidos, y el Evangelio tiene su sentido en la denuncia de esa situación, afirmada hasta la muerte por los profetas de todos los tiempos.

La teología latinoamericana no adaptó la teología cristiana a una circunstancia: descubrió la verdadera teología ocultada durante siglos por la estructura de cristiandad y su cuadro intelectual. Redescubrió lo esencial del cristianismo, su mensaje central. ¿Cómo pudo hacerlo? Porque rompió con la cristiandad, rompió con el sistema colonial, rompió con el sistema eclesiástico. Fueron perseguidos incluso por la jerarquía, pero no cedieron porque sabían que habían descubierto una verdad que había quedado ocultada durante siglos.

Por eso, esa teología no pasará. Podrá ser eliminada por la fuerza en la misma América Latina que le dio nacimiento, pero pasará para otros continentes, y, a lo mejor logrará abrir los ojos de algunos teólogos del Primer Mundo.

Descubrieron que la Iglesia verdadera es la Iglesia de los pobres, la que no es reconocida ni aceptada por el sistema. Rompieron con el sistema; cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos, lideres laicos rompieron con el sistema, y por eso conocieron a la verdadera Iglesia. Con los pobres descubrieron que la verdadera unidad es escatológica, se ubica al final, pero que en este momento estamos en una historia de lucha, lucha de los pobres por su liberación, que es eso lo que Jesús anunció a su pueblo oponiéndose a todas las autoridades de Israel, clero, doctores, ancianos jefes de las grandes familias. Descubrieron que el mensaje de Jesús es la esperanza de una liberación total.

Colocándose en medio de los pobres, entendieron que esa liberación no se refiere sólo a la vida futura, que no se condensa en una cristiandad idealizada, sino que está presente en la lucha constante y perseverante de los pobres iluminados por la promesa divina hacia su plena liberación. Esto no quiere decir que los otros sean excluidos. Jesús les da un medio de salvación: abandonar su riqueza y juntarse al pueblo de los pobres.

Este es el punto de vista que nos permite juzgar y apreciar el significado del diálogo interreligioso.

1. ¿Quién está dialogando?

1.1. ¿Quién dialoga con quién?

La cuestión es: si los que dialogan a nombre del cristianismo son miembros de la estructura de cristiandad –clero, religiosos– conviene desconfiar mucho. No representan el cristianismo. Más bien estarían siempre preocupados con miedo de salirse de la ortodoxia. Lo que van a presentar como cristianismo será la ortodoxia, es decir el sistema institucional de cristiandad. En el diálogo no habrá comunicación de hindú o musulmán o budista con un cristiano, sino con un representante del sistema de cristiandad. El cristianismo, lo descubrirán si se van a vivir en pueblitos chicos o en favelas. Allí podrán saber de qué se trata. Lo más probable es que lo que se llama diálogo en el mundo religioso, no se refiere a eso. Por eso pierde toda relevancia.

Ahora bien, ese sistema fue lo que se presentó como cristianismo durante 16 siglos a todos los otros pueblos. De allí, podemos inferir que no les presentaron el cristianismo, sino una versión encarnada en su sistema cultural, social, político. Todavía hoy la mayoría de los miembros del sistema están impregnados por él, y no logran siquiera entender que están dentro de un sistema. Creen que lo que dicen es

el cristianismo porque es lo que han aprendido en su teología y es lo que practica el sistema.

Semejante diálogo en el que los interlocutores que se dicen cristianos son más bien representantes de un sistema, es muy sospechoso. Y podemos presumir que para las otras religiones sucede algo semejante. Ellas son mucho menos institucionalizadas que las Iglesias cristianas históricas y sobre todo que la Iglesia católica, pero también tienen a su clero y a sus ortodoxias.

En esta fase de la historia, la situación es peor. Hay un catolicismo oficial que es cada vez más burocrático. El siglo XX asistió al surgimiento de la burocracia vaticana que se hizo independiente y manipula al Papa, atribuyéndose los poderes de Pedro. Este poder de Pedro se despersonaliza y se ubica en una burocracia que lo pone al servicio de sus intereses corporativos. Pedro es ahora una burocracia. Esta produce documentos sin fin para justificar su existencia. Pero su razón de ser como la de todas las burocracias, es aumentar su poder, y por eso, difícilmente puede dejar transparentar algo cristiano en medio de toda esa inmensa producción de papel impreso.

Veamos el documento *Diálogo y anuncio* del Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso (19 de mayo de 1991). Es un documento típicamente burocrático en el que se esconden todos los problemas y se coloca el diálogo en un mundo extraterrestre en que se habla de entidades que no existen y nunca se alude a lo que existe, lo que es la Iglesia cristiana y lo que son las otras religiones. Se habla de un diálogo ficticio entre entes ficticios: estamos en un mundo de entidades virtuales y no en el mundo de la humanidad real.

A partir de eso no hay nada que hacer sino repetir un bla-bla-bla sin fin con la mayor complacencia y con la satisfacción de haber cumplido con un acto de caridad y de evangelización.

El diálogo entre burocracias dará una razón de ser a las burocracias, pero no llevará a nada. Se necesita un diálogo entre personas reales que viven una vida real en este mundo real y colaboran con otros seres reales en una historia real.

Con sus criterios rigorosos, en la práctica la burocracia a nada teme más que al diálogo verdadero, y por eso hará todo lo posible para que nunca haya diálogo verdadero. Se producirán documentos numerosos no para que haya diálogo, sino para que no haya diálogo, porque éste puede poner en peligro la prioridad de la política de poder de la burocracia.

Un diálogo verdadero es un diálogo entre los pueblos cuando éstos comienzan a convivir, comparando sus religiones, e influenciándose mutuamente en forma inevitable. ¿Será que con eso van a corromper el cristianismo? No es probable, porque las herejías las hicieron siempre los clérigos, y no los laicos. La salida es imprevisible, pero no hay diálogo si previamente ya se quiere saber a dónde se va a llegar. Todo diálogo es riesgo porque cuestiona, desequilibra todas las partes y las obliga a reformular su modo de vivir y pensar.

1.2. La finalidad del diálogo

Hay una sospecha. En el mundo actual todas las religiones sufren el impacto del secularismo de la civilización occidental, científica y tecnológica. Todas se sienten amenazadas. Sienten que son más y más rechazadas de la vida publica en sus distintas naciones. La sospecha es la siguiente: los representantes de las grandes instituciones podrían pensar en una liga de defensa de sus intereses específicos como religiones. Sería algo como un sindicato mundial de las religiones.

Algo semejante ya existe al nivel de las Naciones Unidas en donde el Vaticano ya ha buscado y encontrado en los Estados musulmanes apoyo en su política en materia de sexo, demografía o defensa de la vida.

El mismo fundamentalismo no impide esa forma de cooperación. Pues, en este momento estamos en una fase de desarrollo creciente de los fundamentalismos. En todas las religiones se están desarrollando fundamentalismos. El fundamentalismo quiere fijar la doctrina, las costumbres, los rituales... al adoptar como indiscutibles ciertas expresiones históricas supuestamente fundamentales. Por ese medio quiere dar una forma definitiva, inmutable, sacralizada a la institución religiosa. Defiende su ortodoxia con suma intolerancia. Reprime cualquier tentación de modernidad o modernización, cualquier penetración del espíritu crítico o de la racionalidad científica en la religión.

En la Iglesia católica el fundamentalismo ha crecido inmensamente durante el presente pontificado. El Opus Dei ha llegado a ser la potencia dominante en el Vaticano, controla sectores importantes como las finanzas o la comunicación, controla buena parte de los cardenales y prelados de la Curia, y va colocando a sus sacerdotes como obispos de diócesis importantes. Tiene una gran penetración en el mundo político de América Latina, como en el de España. Al lado del Opus, los Legionarios de Cristo ya entraron en una fase de conquista rápida del poder. Otras asociaciones como el Sodalitium del Perú están en la misma tendencia. En la práctica se nota que la disciplina católica se hizo cada vez más rígida e irracional durante este pontificado. La Iglesia católica se hace fundamentalista. Los movimientos pentecostales o carismáticos se apartaron de su intuición original, se desinteresan de la política temporal y le dan de hecho un refuerzo al fundamentalismo. Han sido recuperados por el sistema.

En el protestantismo, el fundamentalismo norteamericano crece sin cesar. Tiene importancia muy grande en el gobierno republicano de Estados Unidos.

El fundamentalismo islámico ahora logró una divulgación mundial. Está creciendo en el mundo musulmán cada vez más desde sus orígenes en los años 20. Hay también un fundamentalismo judaico, budista, hinduista en plena expansión. Todos se defienden contra la modernidad encarnada en la potencia científica, económica e financiera del Occidente.

Podríamos pensar que los fundamentalistas no tienen ningún interés en un diálogo que amenaza sus certidumbres. Claro está que no tienen ningún interés religioso, pero pueden tener un interés político que ya se ha manifestado. El diálogo podría ser la máquina de una alianza mundial de los fundamentalismos para promover la importancia política, social y cultural de la religión. Sería un diálogo de los liderazgos de las diferentes religiones sin ninguna participación popular. Con esa alianza de los fundamentalistas los pobres serían las víctimas de una inquisición de la que serían los primeros visados.

El diálogo puede ser también una astucia para conquistar adeptos de otras religiones. Cuando los dialogantes pertenecen a un clero o a un liderazgo religioso, conviene tener la sospecha para evitar que esa tendencia al proselitismo pueda predominar. Secreta o públicamente muchas religiones tienen el proyecto de convertir la humanidad entera a su religión. Incluso, en la teología católica oficial el diálogo se presenta como etapa previa al anuncio, o sea a la invitación a la conversión. No se toma como un bien en sí mismo, sino como etapa previa a la conversión. Que el diálogo pueda desembocar en una conversión, está claro, pero la conversión no puede ser directamente la finalidad del diálogo. De lo contrario se pierde la gratuidad del diálogo, la gratuidad de la relación entre personas.

Parece obvio que todos los interlocutores pueden tener la misma intención, sobre todo si pertenecen al clero, y que todos tratan de esconder esa intención. ¿Alguien toma en serio ese juego? Es obvio que tal diálogo es pura maniobra, pura apariencia. Si se quiere convertir es mejor hacerlo directamente, sin tomar el diálogo como pretexto. Más sincero será el diálogo entre personas que no tienen ningún puesto importante en una jerarquía religiosa.

La finalidad del diálogo es la búsqueda común de la verdad última sobre la vida, el ser humano, la realidad. En efecto, la experiencia muestra que todas las religiones deforman sus orígenes, corrompen su mensaje original, se transforman en sistemas fijos de creencias, ritos o organización, y, por lo tanto, en fuerzas de poder en la sociedad. En ese momento, las religiones sirven como medio de alcanzar el poder, como se ha visto durante milenios, cuando los Estados e Imperios fueron dominados por funcionarios de la religión. Durante milenios, se enseñó que Dios es el que da la victoria en la guerra, y, por eso los sacerdotes se consideraban los más importantes en la sociedad porque el éxito de la guerra dependía de ellos. Esto todavía se enseñó en la teología católica hasta Vaticano II. Fue lo que sustentó la cristiandad y la posición del clero como primer Orden en la sociedad. Fue lo que legitimó la conquista de América. Dios había dado la victoria a los ejércitos españoles, y esto era el fundamento ideológico de la dominación española.

Una religión no es capaz de corregirse por sí misma. Necesita recibir la critica y la provocación de otras personas ubicadas afuera. O sea, de otras religiones. Por eso, algunos decían que las herejías son necesarias porque permiten buscar la verdad desprendiéndose de formulas convencionales y fijas. Para el cristianismo ese trabajo es particularmente necesario porque hay un abismo entre el comportamiento histórico

de las Iglesias y el Evangelio de Jesucristo. El diálogo va a permitir corregir toda la corrupción de una religión, porque la comparación con las demás revelará sus deficiencias. Todos juntos buscarán la verdad. Para los cristianos la verdad es Jesucristo. Pero los cristianos no conocen a Jesucristo, al que han reemplazado por teologías o mitologías. Con la crítica de otras religiones tendrán que buscar el camino para conocerLo tal como quiso ser conocido. La dinámica de Rom 9-11 todavía vale para nosotros: los que se creen los herederos del reino, depositarios de la verdad, son los que no la conocen y la traicionan. Son los otros desde afuera, los paganos, los que van a descubrirlo. Ellos revelarán a los cristianos tradicionales lo que es realmente el Evangelio.

1.3. ¿Que es la religión?

Una vez que se habla de religiones en plural se identifica religión con sistema definido, sistema de creencias, símbolos, ritos, expresiones sociales, organización de comunidades.

Pero el cristianismo está más allá de todas esas formas exteriores simbólicas que han sido añadidas por la historia a la sencillez del Evangelio. El cristianismo verdadero está en la acción de los cristianos siguiendo la acción de Jesús. Todo lo demás es símbolo, que ayuda o impide la búsqueda de la verdad según los casos. La verdad de la religión es lo que está más allá de la religión: la búsqueda de Jesucristo, de Dios, no por medio de símbolos y actos simbólicos, sino en la realidad de la vida. ¿Que ventaja habría en comparar sistemas de símbolos? Sería impedir justamente lo esencial, la búsqueda común de la verdad que está más allá de todo eso.

De lo contrario, el diálogo podría resumirse en una exhibición de sistemas simbólicos, una gran Feria Internacional de sistemas simbólicos en la que cada cual podría escoger lo que prefiere, lo que le gusta más. Una religión podría comprar símbolos de otras porque le pareciesen instrumentos más eficaces. Los cristianos han hecho eso constantemente, justamente porque Jesús no les había dado sistemas de símbolos. Creyeron que los necesitaban y los robaron de las religiones agrarias del Medio Oriente y del Mediterráneo para construir todo su edificio propio. Vean las ropas del obispo: es una combinación de símbolos que vienen de religiones de Persia, Egipto, de los pueblos germánicos y otros. Todo fue comprado en el marcado de las religiones. Los misioneros de América fueron a buscar sistemas de símbolos en la India, muy rica de símbolos, o en China, y llevaron eso a los indígenas americanos, que quedaron encantados.

Pues, como todos los mercados, el mercado de las religiones es desigual: los más fuertes se llevan todo, y los más pobres se quedan sin nada porque se les quitó toda su herencia tradicional: en América hacemos lo mismo hoy día usando los símbolos de las religiones indígenas o africanas: ¡imperialismo religioso!

La verdad de la religión es lo que está más allá de la religión. Ése es el problema del diálogo religioso. Todos juntos son llamados a ayudarse a pasar más allá de sus límites, de sus fijaciones, de sus idolatrías, porque la idolatría es considerar la religión como un fin en si misma. Es hacer de la religión el fin y no el medio que debe dejar el paso a lo que está más allá.

2. El objeto del diálogo

2.1. El discernimiento de las religiones

La religión puede ser la mejor o la peor de las cosas. Todo depende de uso que se hace de ella. En América, esta oposición se manifestó en forma trágica. La religión justificó, provocó, incentivó la destrucción de las culturas de los pueblos indígenas y de los esclavos africanos. Legitimó y consolidó la conquista, el exterminio y la casi esclavitud de los pueblos indígenas. Justificó la importación de millones de esclavos de África y todo el sistema de esclavitud que duró siglos. Todo con la bendición de la religión oficial, de sus ministros y representantes. Todas las religiones son culpadas de horrores semejantes aunque tal vez no con tanta extensión.

Las religiones son conservadoras en la medida en que se identifican con un sistema de símbolos. Por eso se oponen a cambios culturales, sociales o políticos que podrían amenazar su status. Quieren defender lo que tienen. Cuando se produce una crisis cultural de mayor intensidad las religiones caen en el fundamentalismo. Con eso continúan apoyando las injusticias tradicionales, las formas más primitivas de vida humana, las formas de opresión que están establecidas en la sociedad. En esas circunstancias las religiones se oponen a reformas sociales o políticas en el sentido de una mayor emancipación personal y de mejores condiciones de vida.

Por otro lado la religión es indispensable para dar sentido a la vida. Sin religión la vida humana no tiene rumbo, no tiene línea, es una sucesión de hechos sin significado. Se puede subsistir sin religión durante un tiempo porque uno puede pasar de una actividad para otra sin parar, movido por los mecanismos de la cultura, pero sin poder pensar, porque el pensamiento hace descubrir el vacío. Entonces la religión es indispensable como lo muestra el ejemplo de los pueblos actuales que ya no tienen religión: se condenan a desaparecer porque ya no tienen razones para vivir o trasmitir la vida.

2.2. El drama de los monoteísmos

En el mundo actual la mayor crisis religiosa afecta los monoteísmos. Los que subsisten hasta ahora son el cristianismo, el islamismo y el judaísmo. Están en crisis. En el cristianismo muchos se han apartado de la práctica tradicional y se olvidan de los dogmas tradicionales. En el mundo occidental, la mayoría todavía se dice cristiana

sin saber mucho lo que eso significa, pero sienten que es una referencia necesaria en la vida tener una religión, y es la única que conocen. Que el cristianismo esté en crisis se manifiesta por ejemplo por la disminución del clero y de las vocaciones religiosas.

En el judaísmo la crisis es inmensa y la gran mayoría no practica, ni siquiera mantiene la fe en sus creencias. Muchos la mantienen como judíos, más bien por motivos raciales, culturales y políticos que religiosos. El islam se defiende de un trauma tremendo por el camino del fundamentalismo. Este va a entrar en crisis inevitablemente porque el contacto con la nueva cultura occidental es inevitable y es ella la que provoca la crisis. Lo que mantiene el islamismo alejado de la crisis por medio del fundamentalismo, es la política del Primer Mundo que mantiene en el poder a los elementos más corruptos de las sociedades musulmanas para que no se modernicen y no se trasformen en rivales económicos y políticos. Un Islam fundamentalista no es realmente peligroso para el Occidente, porque nunca va a amenazar su economía. Inútil reunir a todos los monoteístas para compartir sus angustias y sus derrotas. No solucionarán nada.

Hay que ver lo que significa el monoteísmo. Es un sistema religioso que surge en todo el mundo fundamentalmente en los últimos siglos antes de Cristo, sobretodo en los siglos 6 e 5 antes de Cristo. Surge un monoteísmo en Egipto con Akenaton; un Dios más importante se levanta en las monarquías e imperios de Mesopotamia, como creador o organizador del mundo. El budismo pone en crisis el politeísmo indiano tradicional; es un monoteísmo disfrazado porque prefiere no dar ningún nombre al dios único que está detrás del sistema. En Grecia los filósofos lanzan un monoteísmo racional, metafísico que va a desacreditar las antiguas religiones agrarias. En Israel se define después del exilio una ortodoxia rigurosa que elimina los restos de politeísmo de la tierra de Israel. En América la evolución se hizo más tarde por la falta de contacto con los otros continentes. Nacieron los casi monoteísmos de los Incas y de los Aztecas, para legitimar su imperio..

El monoteísmo nace como respuesta a un cambio antropológico. Nacen las ciudades, los Estados, el comercio, las industrias, un mundo muy complejo y diversificado, diferente del mundo agrario anterior en el que los seres humanos vivían en pequeñas comunidades auto-suficientes. En los pueblitos, sus dioses les daban vida, lluvia, sol, cosecha, animales, remedios contra las enfermedades. En la nueva situación se necesita organizar la sociedad compleja del mundo urbano. La familia y el clan que funcionan automáticamente en el campo, ya no funcionan en la ciudad. Se necesita un principio de unidad. Esta unidad se impone por la fuerza mucho más que por espontánea sumisión. Se necesita concentrar el poder divino en una persona que tendrá el poder como delegación de dios. El atributo principal del dios monoteísta es el poder: es el todo-poderoso que legitima el poder todo-poderoso del rey, del gobernante de la ciudad o del Imperio sobre muchas ciudades. El monoteísmo es fundamentalmente político porque responde al reto de una sociedad compleja y su principio es la unidad. La unicidad del Dios hace la unidad del pueblo.

Es verdad que se completa esa doctrina por un llamado a la solidaridad o la compasión porque la solidaridad ya no es espontánea como en la familia. Se necesita un precepto: todos los monoteísmos predican el amor al prójimo, o sea al miembro de la comunidad, y la compasión por los más débiles. Se necesita enunciar un mandamiento porque la solidaridad ya no es evidente. Por otro lado, ese principio compasión es secundario y el principio obediencia es el más fuerte siempre, salvo en el budismo. En el budismo la figura del dios de poder se apaga o casi se apaga y la figura de la compasión es la principal, pero es casi la única excepción en el universo de las religiones urbanas.

Los monoteísmos pueden tener varios comportamientos. En principio son conquistadores. Los pueblos monoteístas han sido y todavía son imperialistas, conquistadores, dominadores. Su dios es un dios poderoso que quiere conquistar toda la humanidad y someterla a su dominio. Ese imperialismo puede llevar hasta al fanatismo. Cuando la religión monoteísta se siente atacada, reacciona en forma de fundamentalismo, esperando un milagro de dios para recuperar la delantera.

En este momento los monoteísmos están en crisis: el fundamentalismo es la respuesta a esa crisis. (El actual éxito del fundamentalismo en la Iglesia católica es señal de una crisis profunda).

El monoteísmo puede también ser factor de inmovilismo. Puede legar a ser conformista. Todo lo que sucede es voluntad de Dios. Es inútil querer cambiar las cosas porque todo ya está determinado. El monoteísmo puede engendrar el fatalismo, la inercia, la fuga ante los desafíos globales o personales. Es la otra salida, opuesto al imperialismo conquistador.

En este punto tenemos que reflexionar respecto al cristianismo. Este es un monoteísmo especial. Sobre todo si se toma en el sentido evangélico. El monoteísmo de una parte significativa de la jerarquía, sobre todo de la curia romana, es claramente el monoteísmo político en el que todo lo cristiano es reinterpretado en términos de monoteísmo político. Dios es el Dios del poder y lo que busca es el poder. Es la doctrina real de los movimientos como el Opus Dei, que tiene influjo dominante en la Iglesia romana. Todavía no ocupan todo el poder. Hay algunas instituciones que todavía mantienen una cierta apertura al mundo. Por ejemplo, el Consejo para el diálogo Inter-religioso es más abierto al mundo de las religiones que la Congregación por la Defensa de la Fe o la Congregación para la evangelización de los pueblos. El Papa ha mostrado en algunos gestos significativos que quería dar algunos pasos en el diálogo. Pero, al mismo tiempo sus funcionarios condenan al padre Dupuis que trata de abrir la teología al diálogo.

Si miramos hacia Jesús, el Jesús real, y los documentos de su movimiento, la impresión es diferente. Primero , el Dios único no tiene como atributo principal el poder, sino una combinación de compasión, indignación y voluntad de actuar. Esto se refuerza en la figura de Jesús que, lejos de aparecer como un dios poderoso, es un dios débil, impotente, reducido a los límites de un ser humano, dominado, explotado, excluido.

En segundo lugar, después de la muerte de Jesús, la figura de Dios que toma la delantera es el Espíritu -que es una fuerza inmanente- lo que introduce en el cristianismo la otra figura tradicional de la religión, el dios inmanente. El Dios cristiano es a la vez trascendente e inmanente pero siempre débil, sin manifestación de poder de imposición y coerción. Volveremos a eso.

En tercer lugar, Jesús se coloca al frente de la lucha de los pobres y dominados. El Dios cristiano no es un Dios cósmico, que represente la inmovilidad del universo, sino un Dios que entra en la historia no para justificar el poder, sino más bien para contradecir el poder. Es un monoteísmo que se levanta contra la sociedad establecida, contra los poderosos, desmiente la mentira del monoteísmo político. Es un monoteísmo diferente. Fue precisamente la teología latinoamericana la que liberó al cristianismo de su monoteísmo político tradicional. Hasta ahora las Iglesias dominadas por la Iglesia romana -que fue y todavía es la encarnación del monoteísmo político- no se habían atrevido a tomar las posiciones de Jesús al lado de los oprimidos. El Dios que lucha con los pobres es un Dios diferente, único en la historia de las religiones y constituye un gran desafío al cristianismo monoteísta tradicional y a todas las demás religiones.

El diálogo debe tener por tema la cuestión de la dominación y la opresión de los pobres, o sea no de la pobreza que resulta de los límites de la especie, sino de la pobreza creada y mantenida por la sociedad y por poderes humanos. En esto el cristianismo de Jesús tiene una palabra radical para decir a la humanidad. Pues, en el cristianismo de Jesús, la pobreza no es sencillamente un problema "social" o "político" como si fuera un problema de técnica, soluble por medios humanos racionales, científicos, tecnológicos. Siempre se subrayó en la teología de la liberación que el hambre del otro no es un problema técnico, sino un problema religioso, porque allí se encuentra Dios. Por eso, el capítulo 25 de Mt tiene tanta importancia. Ese capítulo presenta el juicio final de Dios, su última palabra, que determina el contenido fundamental del mensaje bíblico, la forma como el verdadero Dios se interesa por la religión, lo que entiende por religión.

Por eso, la atención a los pobres no es un apéndice, un corolario, una parte de la compasión humana o de la solidaridad. No es una parte de la virtud de justicia. La dominación, la explotación o la exclusión de los pobres es el drama de la creación. El Dios verdadero está implicado en la liberación de los pobres y no está implicado en la religión. Dios detesta los templos, los sacerdotes y los sacrificios. La verdadera religión es el amor activo a los pobres oprimidos para que se liberen de la opresión. La verdadera religión -si es que necesitamos usar esa palabra tan ambigua- es la lucha de los pobres por su liberación. Por eso no importa el nombre que le den a ese Dios. Él no tiene nombre. Los que se interesan por la religión, son los seres humanos, no el Dios de la Biblia. Esta inversión de la religión, totalmente deformada por la cristiandad y por las Iglesias institucionales, constituye la base para el diálogo. Si no se habla de eso, no se habla del cristianismo sino de una idolatría que usa las palabras cristianas para montar una máquina de dominación.

La liberación de los pobres no es solamente un problema político, aunque tenga que ser la esencia de la política. Además, en lo concreto de la historia, lo más común es que los políticos no se interesen por los pobres, salvo en la retórica. Los que asumen la causa de los pobres, es porque han oído la palabra del Evangelio.

No se trata de mera compasión, sino de lucha. La compasión supone una sociedad unida y solidaria. El reconocimiento de la pobreza muestra que la unidad que se supone que está en la sociedad es una mentira: los pobres necesitan una liberación y no solamente compasión. La cuestión es: ¿Quién hablará en nombre del Dios cristiano en el diálogo? El interlocutor cristiano hablará del Dios de Jesús o del Dios de los Emperadores romanos -incluyendo en ellos todos sus herederos-? ¿Quién irá a dialogar con los indios y los negros de América? ¿Quién les hablará del cristianismo? De la respuesta depende la naturaleza del diálogo: pues, el cristianismo del que se hablará podrá ser el mismo monoteísmo de los conquistadores o el mensaje de Jesucristo

2.3. La gran crisis actual de la religión

Crisis no quiere decir decadencia, ni peligro, sino cambio, transformación radical. No hay peligro para la religión que tiene su futuro garantizado hay día como lo tenía en el pasado. No hay decadencia de la religión, sino sólo decadencia de determinados tipos de religión y determinadas instituciones religiosas. La misma Iglesia católica entró en esa crisis a pesar de los esfuerzos de todo un pontificado para evitarla.

Estamos de hecho entrando en un cambio semejante al que sucedió al surgimiento del monoteísmo en el primer milenio antes de Cristo, sobre todo en los siglos VI y V. Esta crisis se prepara hace tiempo, pero se hizo visible en la gran revolución cultural del Occidente de los años 60 y 70.

La gran crisis alcanza los monoteísmos. Las religiones orientales resisten mejor porque se adaptan más fácilmente al cambio cultural actual. Han sufrido en los tiempos de los monoteísmos cuando las religiones monoteístas conquistaron el mundo. Típica fue la conquista de la India -lugar de origen de tantas religiones orientales- por el Islam que la gobernó durante 800 años.

Los monoteísmos, como se ha dicho, nacieron en la época de la formación de las ciudades y de la cultura urbana. Nacieron para dar un fundamento religioso al nuevo tipo de sociedad que estaba naciendo. Esa cultura permaneció igual o casi igual hasta el final del siglo XX. Fueron 25 siglos de triunfo de las religiones monoteístas en el mundo. Pero, recién las cosas empiezan a cambiar.

Estamos entrando en el mundo globalizado. Sus características son las siguientes. Se apagan los Estados nacionales con su poder personalizado. Sólo subsiste un solo imperio, aún así muy despersonalizado. La vida política y la llamada democracia son cada vez más una farsa, una pura comedia cuya finalidad es divertir a los ciu-

dadanos para que no vean la realidad. Los jóvenes participan cada vez menos, porque perciben más la realidad.

Dos fenómenos aparecieron: 1) la crítica al poder personalizado institucionalizado (pero no al poder impersonal de las grandes sociedades financieras); 2) las técnicas de la comunicación que permiten divulgar millones de mensajes a millones de personas y fabricar las opiniones y las reacciones de las masas humanas.

El poder no ha desaparecido, es más fuerte que nunca. Se ha concentrado, pero en instituciones anónimas, y por eso, tiene poca visibilidad. El poder está en manos de sociedades financieras, como Merrill Lynch y Morgan Stanley que controlan los bancos y las multinacionales y estas se imponen a los Estados nacionales, cuyo poder es simbólico. Las grandes potencias financieras directa o indirectamente controlan los medios de comunicación y divulgan su ideología. La vida social y política se ha despersonalizado. Grupos escondidos y anónimos toman todas las decisiones y fabrican todo incluso el consenso de las poblaciones, los aplausos de la opinión pública y la satisfacción de los consumidores. Ya no hay ciudadanos: hay consumidores que consumen lo que se les dice que tienen que consumir. Todo está planeado en forma anónima. Las personas están inmersas en un conjunto, una red inmensa, inmensamente compleja en la que su personalidad se pierde.

Esta sociedad necesita una religión nueva y parece que esta está naciendo en muchos lugares del mundo. Será una religión de figura muy distinta de las religiones primitivas pre-monoteístas, y también muy distinta de los monoteísmos. Ya están presentes muchos fenómenos que permiten vislumbrar lo que podrá ser mañana la religión.

El nuevo Dios no es personalizado. Como siempre la religión está al servicio de los poderes. Ahora bien, la nueva sociedad globalizada no quiere aparecer como poder. No quiere mostrar los poderes que la dirigen. Niega que todavía haya poderes. Afirma que todo sigue leyes naturales y que lo que manda es el mercado, o sea, una ley presente en todos los individuos, una ley que no es ley en el sentido de poder, porque seria la expresión de los deseos de todos, pero que aún así, obliga.

Lo que la nueva sociedad pide es un Dios que sea una energía inmensa que envuelve la totalidad del universo, una fuerza que lo mueve todo. Es una fuerza de simpatía, felicidad, armonía, porque la sociedad actual no soporta el sufrimiento; el mercado sólo quiere la felicidad. Engendra el sufrimiento, pero no lo reconoce. En esta religión están una infinidad de recetas de felicidad, bien-estar, paz armonía, alegría. Es una religión sin creencias estables -todo lo que cree cambia sin cesar-, pero no sin ritos. Pues ritos son todos los métodos que dan felicidad, equilibrio, alegría. No hay organización necesaria porque los medios de comunicación son suficientes para dirigir a la humanidad. No se necesita dar órdenes, porque basta «convencer», y los medios de comunicación se encargan de eso. Los hombres y mujeres se someten voluntariamente porque no quieren estar excluidos de la marcha del universo y los medios les dicen la manera de permanecer integrados en el conjunto.

Es una religión experimental porque da la experiencia de Dios, del Dios inmanente al universo de múltiplas maneras. Todos pueden hacer esa experiencia de Dios o de los poderes divinos.

Muchos elementos muestran semejanza con las religiones antiguas, por ejemplo con las religiones de la India o de Oriente en general, o también con las religiones africanas o indo-americanas premonoteístas. Por eso en una primera fase se produce como una vuelta de Occidente hacia el Oriente, o hacia las religiones llamadas primitivas. Sin embargo las antiguas religiones tendrán que adaptarse a las nuevas tecnologías de la salud y de la felicidad, tendrán que tomar en cuenta el mundo de la comunicación y aprender su manejo. Sin embargo esas religiones no tendrán la impresión de una ruptura tan grande como la tienen los monoteísmos

En ese contexto, ¿cómo será el diálogo? ¿Será diálogo con quién? ¿Quién representará a las nuevas religiones o a las antiguas modernizadas?

Para las Iglesias cristianas, hay tres alternativas.

O bien las Iglesias se encierran en el fundamentalismo, definen su identidad en términos de sistemas de símbolos y apegan a su teología, su catecismo, sus ritos, su organización, su clero. Al final es una solución desesperada porque a largo plazo no puede vencer.

O bien las Iglesias se adaptan y ofrecen un programa religioso que responde a las expectativas. Este fue el programa inicial de las Iglesias pentecostales y los nuevos movimientos carismáticos católicos. Querían ser una religión para los pobres, que expresase las experiencias religiosas más auténticas de los pobres en un ambiente de libertad. Sin embargo, la experiencia actual muestra que esos movimientos se dejan atraer por el marketing, practicando cada vez más la manipulación de los sentimientos religiosos, y, en la práctica, reforzando la institución.

Estas dos respuestas están activas en la Iglesia católica de hoy. Hay una tercera, que trata de surgir, pero sin apoyo de las jerarquías, porque pone en peligro las estructuras restablecidas.

La tercera solución consiste en retomar el tema del Dios liberador de los oprimidos dentro del contexto actual. Hoy día los opresores no son personas, dueños de la tierra, presidentes, partidos políticos... El opresor es el sistema completo, que constituye una sola fuerza que domina el mundo entero. La respuesta es contestar el sistema global como tal, enfrentar la estructura completa, así como los primeros cristianos enfrentaron el imperio romano durante 250 años aún sin tener éxito; sólo lo tuvieron después de 250 años.

Los oprimidos no son solamente los que tienen hambre. Es muy posible que las políticas asistencialistas solucionen el problema del hambre. Los oprimidos son los que no tienen ninguna voz, los anónimos que tienen que aceptar el papel que la sociedad les da, o quedarse sin papel alguno, pero no pueden intervenir en nada. Son despojados de su dignidad humana aunque pueda crecer su poder adquisitivo para

poder sobrevivir físicamente. Podrán ser consumidores más favorecidos, según las regiones del mundo, pero son los no sujetos, los desempleados, los que no cuentan, que se utilizan cuando se les necesita, y son rechazados cuando han dejado de ser útiles. La nueva sociedad manipula a todos los seres humanos. La contestación consiste en luchar en contra del sistema. El cristianismo primitivo defendió a los pobres campesinos contemporáneos de Jesús porque en aquel tiempo los oprimidos eran los campesinos. Actualmente los oprimidos son todos los cesantes, actuales o virtuales, los que buscan como un favor un empleo en la sociedad, los que nunca tendrán la posibilidad de participar.

En todas las religiones hay minorías que tienen las mismas aspiraciones y, por lo tanto, son los auténticos interlocutores de un diálogo inter-religioso.

El sistema puede mejorar el estado de hambre que hay en América Latina, pero no puede restituir la dignidad a la inmensa mayoría de una población, que sabe que es juguete en manos de fuerzas anónimas. Ahí está el lugar de los cristianos, pero, cuesta, porque muchos querrían una victoria más inmediata. Todos querrían un cambio rápido, pero el examen del mundo muestra que es inútil esperar lo imposible. Será una lucha larga en la que comunidades cristianas tendrán que presentar al mundo otra manera de vivir, hasta que al final el sistema reconozca que fracasó.

Entonces, ¿con quienes vamos a dialogar? Con todos aquellos que tampoco aceptan el sistema y están decididos a luchar en contra de él, no sólo con palabras y símbolos, sino que con su vida, con su manera de vivir, como islas en medio de un mundo que no entiende por qué un ser humano no puede estar feliz siendo sencillamente consumidor. El diálogo con otros grupos religiosos no tendrá mucho efecto. Dialogar con los fundamentalismos monoteístas no lleva a ninguna parte. Con las otras religiones se dialoga si aceptan entrar en lucha contra ese sistema que está allí. De lo contrario no vale la pena dialogar y falta asunto para conversar.

Estamos muy conscientes de que la historia es mucho más amplia que el área de extensión del cristianismo, pero todos estamos llamados a entrar en la misma historia. Dios no pregunta si una persona es cristiana o musulmana o hinduista o confucianista... todo eso no le interesa. Dios quiere saber quién está implicado en el nacimiento y el crecimiento de su pueblo de los pobres.

Sucede que los seres humanos tienen religiones y tienen necesidad de religiones para vivir. Hoy día nacen miles de nuevas religiones porque las antiguas parecen un tanto anticuadas. Los seres humanos necesitan religiones para su seguridad personal, para su equilibrio mental y emocional en medio de un mundo absurdo. Necesitan religiones para mantener unidad y solidaridad entre ellos. Sin religiones cada cual está solo en el mundo, solo frente a su destino y no puede contar con la ayuda de nadie. La religión está al centro de la cultura y hace la unidad de la cultura. La religión es también el centro de la política y de la vida social.

Por eso no se puede quitarles la religión a los pueblos sin destruirlos. El mismo cristianismo se hizo una religión que los protestantes han cambiado un poco pero

dejando lo esencial. Esa religión la tomaron del imperio romano del neoplatonismo y de la religión popular del Mediterráneo. Al final del 2º siglo el cristianismo ya era una religión. La religión es una necesidad vital y por lo tanto tiene que ser preservada. Pero sin pensar que la religión pueda dar la última palabra sobre la vida humana. Por ejemplo, ella no libera. Por eso el diálogo inter-religioso es para hablar de lo que está más allá de la religión, para buscar la vida más allá de la religión.

Es posible que un día el Evangelio de Jesús se instale en otra religión, diferente de la actual, o invente otra religión en otro contexto. No está ligado a su religión del imperio romano. Por supuesto, actualmente no se vislumbra tal futuro, pero no está excluido.

La teología de la liberación no tendrá mucha dificultad con las posiciones de Knitter o John Hick. Sólo que tiende a relativizar la importancia de esas consideraciones sobre la religión.

Jesús no tiene discurso sobre las otras religiones. Sobre éstas no hay mucho que aprender en la Biblia. Si Jesús estuviera interesado en ese problema lo habría abordado. Nunca evocó la cuestión de la religión griega que estaba en las ciudades griegas de Palestina a pocos km de Nazaret. Nunca se interesó por saber lo que sucedía con esa religión. Por lo tanto, no encontraremos argumentos apodícticos en las fuentes del mensaje de Jesús. Podemos dedicarnos a especulaciones; pero, estas nunca podrán dar juicios definitivos.

Por otro lado, a las otras religiones no les interesa saber si nosotros les concedemos o no nuestra salvación. Inútil prometer la resurrección a los que esperan la reencarnación. Nuestra salvación no les interesa. No les importa. Ellos tienen otros mensajes de sabiduría humana que pueden compartir con los demás seres humanos de todas las religiones. La religión es una necesidad común. Nosotros la tenemos y podemos intercambiar ideas entre todos los que tienen una religión. No creemos que mucha cosa pueda salir de ello. No es un diálogo sobre lo último, porque lo último queda más allá de la religión en la historia del pueblo de Dios.

El escándalo del cristianismo es que afirma una verdad válida para todos los seres humanos, pero no es una verdad "religiosa". De hecho, aquí hay una diferencia con las demás religiones no monoteístas. Históricamente el cristianismo ha sido la religión más infiel a sus orígenes al punto de exigir lo contrario de lo que dice el Evangelio. Si se tomara tal cual, como está en el Nuevo Testamento, sería la religión menos religiosa de todas. En la práctica tal vez se haya transformado en la más religiosa. Pero, necesitamos determinar bien lo que es universal, lo que es válido para todos. En términos secularizados se diría que hay derechos humanos válidos para todos, hay una dignidad humana válida para todos. Sin embargo, esto no impide que en la práctica esos derechos no sean respetados. Esto no les quita su valor. Dentro del mensaje de Cristo, la oposición entre el ideal de derechos humanos y la realidad actualmente vivida es el espacio en el que se ubica la verdad humana. Porque hay esa distancia, hay una marcha, un camino de reconstitución, de transformación global que se está dando actualmente y durante toda la historia de la humanidad.

La teología de la pluralidad de las religiones insiste en la diferencia. La teología de la liberación insiste en lo único común a todos.

A la teología de las religiones podemos proponer dos temas básicos.

El primero es el tema de la historia. En general las religiones no se interesan por la historia. En la Biblia lo importante es la historia, el camino real, material, histórico seguido y creado por la humanidad llamada por Yahvé a la libertad. Esta historia envuelve todos los hombres y mujeres de todas las religiones. Todos son llamados a poner sus fuerzas al servicio de esta inmensa marcha de la humanidad hacia su liberación de un pecado inmenso que es la dominación del ser humano sobre el ser humano.

En segundo lugar, está el tema de la idolatría que es también básico en la Biblia. La idolatría no son las religiones, sino el uso de la religión para el servicio del poder, de la riqueza, de la dominación. Los dioses que los profetas atacaron con tanta fuerza, eran los dioses dominadores de los imperios, los dioses explotadores de los pobres, mantenedores de los reyes y dominadores de los pobres, los dioses de la riqueza y del poder. Era la religión al servicio del pecado. Lo mismo: lo denunciaban los profetas en el mismo pueblo de Israel que abandonaba su vocación para adorar ídolos. Jesús llega a definir muy exactamente la idolatría cuando la identifica con la sumisión el dinero.

En la visión cristiana hay un dualismo profundo, aunque no sea definitivo, porque al final se realiza la unidad, pero sólo al final. En la historia hay una lucha permanente entre el verdadero Dios y los ídolos, entre el falso y el verdadero. Jesús dirá: entre el Padre y el dinero.

Por eso, la palabra "Dios" no nos parece muy conveniente, y, hoy día, lleva a muchas confusiones. Esta palabra es cultural y no primordial. En la Biblia Dios no tiene nombre ni siquiera el nombre Dios. Dios es "El" (Yahvé), el que no tiene nombre porque está encima de todas las culturas y representa lo universal. ¿Que es ese "El"? Es la voz que llama a todos a la libertad, una voz que es interior, por supuesto, pero que los incidentes de la vida humana actualizan permanentemente. Ese "Dios" no es un dios en el sentido de que no tiene figura, es puro llamado, pura interpelación al ser humano para construir su humanidad redimida del pecado, o sea de las fuerzas de destrucción. Este "El" está encima de todas las representaciones porque todas tienden a limitarlo, a ponerlo dentro de un sistema de símbolos, dentro de una mitología. Por eso los judíos se negaron a darle un nombre. "El" es el que no tiene nombre porque no se puede contener en ninguna representación parcial. Es la libertad pura que llama a la libertad.

Desde el momento en que existe esta historia única que es lucha única, todas las religiones están interpeladas porque todas están dentro de la lucha, todas atravesadas por la dualidad: participan del bien y del mal, y todas están llamadas a liberarse. Para la religión cristiana, el desafío es grande porque la distancia entre el mensaje de Jesús y la realidad es grande. La práctica diaria de la religión cristiana está

tan alejada, tan distante de la voz de "El", que una conversión permanente se hace indispensable, una conversión cada vez más necesaria a medida que se descubre el tamaño del abismo entre la realidad y la meta final. Todas las religiones pueden ayudarse mutuamente para que cada cual se libere de su pecado y se convierta.

Hay ciertas expresiones que provocan susto: por ejemplo, cuando se dice que «todas las religiones son caminos de salvación». En realidad, todas pueden ser camino de salvación o camino de perdición, como Jesús lo denunció en las elites religiosas de Israel en su tiempo. La religión de los sacerdotes de Jerusalén, de los doctores o de los ancianos fue el camino de la perdición. Lo importante es justamente el discernimiento entre lo bueno y lo malo para que todas las religiones puedan convertirse y ayudarse las unas a las otras a cambiar su rumbo.

Por eso, al lado del diálogo con las religiones, es esencial mantener el diálogo con los ateos, porque ese diálogo nos ayudará y ayudará todas las religiones a preservarse de la idolatría. En realidad, tenemos que mantener las puertas abiertas para el diálogo con los ateos. Los primeros cristianos fueron condenados como ateos. El diálogo con los ateos es tan importante para nosotros como el diálogo con las religiones. Hay que mantener el equilibrio entre los dos, porque la verdad está en medio de los dos, o más bien en un nivel superior en donde ya no se nota la diferencia entre religión y ateísmo.

José Comblin

João Pessoa, Brasil

MACROECUMENISMO: TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES LATINOAMERICANA

I. Introducción

Nunca se ha hablado de «teología de las religiones latinoamericana». Nunca hubo una teología que fuese conocida con ese nombre en nuestro Continente. Tampoco la teología de la liberación tuvo tiempo de elaborar tal disciplina entre las muchas que desarrolló en sus 25 primeros años. Pero, aun sin ese nombre, ¿será que en verdad no hubo en la teología de la liberación (TL) algo que equivaliera a lo que hoy llamamos «teología de las religiones»? Sí lo hubo, y fue el «Macroecumenismo latinoamericano», que hizo entonces, *avant la lettre,* el papel de lo que hoy se llama «teología de las religiones» (TR).

A la hora de responder -como pretende este libro- a los desafíos que la teología pluralista de las religiones plantea a la teología latinoamericana de la liberación, queremos mostrar que, a su modo, el macroecumenismo latinoamericano de la TL fue una verdadera teología de las religiones dentro de la teología de la liberación, y que la respuesta a los desafíos actuales de la teología pluralista de las religiones ha de venir de una profundización y prolongación del mismo macroecumenismo clásico en la coyuntura actual del Continente y del mundo, en una continuidad serena y sin retrocesos.

Origen

El término «macroecumenismo» como un significante característico dentro de la TL tiene una fecha de nacimiento registrada, que es la de septiembre de 1992, en el curso de la celebración de la Primera Asamblea del Pueblo de Dios (APD), en Quito, Ecuador. Allí, en sus varias intervenciones, Pedro Casaldáliga proclamó y fundamentó este concepto, que venía presentado detalladamente en el libro «Espiritualidad de la liberación», de su autoría[1], que también fue presentado y estrenado en el curso de aquella misma APD[2]. Fue de hecho en aquel evento cuando el término «macroecu-

1 Junto con José María Vigil. El libro fue publicado en la mayor parte de los países del continente. Véase la lista de ediciones en http://servicioskoinonia.org/pedro/obras.htm

2 Al macroecumenismo dedica el libro todo un capítulo de la tercera parte, titulado asimismo: «Macroecumenismo».

ménico» adquirió carta de naturaleza convirtiéndose en una «marca registrada» de la teología y la espirtualidad latinoamericanas, cuya pista se puede seguir perfectamente en las publicaciones escritas a partir de aquella fecha[3].

Contenido

Por «macroecumenismo» los autores entienden «un talante, un espíritu» que caracteriza a la TL, y que describen en el citado libro como un «ecumenismo integral», presente en Dios mismo y en la misión cristiana. De ese macroecumenismo se derivan una serie de actitudes fundamentales que se hacen patentes sobre todo en las relaciones del cristianismo latinoamericano con las religiones indígenas, las religiones afro y los militantes latinoamericanos «no creyentes» que participan en las luchas populares por entonces en curso en el Continente. El macroecumenismo latinoamericano (MEL) es pues primariamente un espíritu, una forma de actuación y una práctica de vida, pero tras él hay también una teología[4], más o menos conscientemente desarrollada, aunque en aquellos primeros tiempos no tenía los nombres explícitos que son comunes hoy día para designar aquellos mismos contenidos. Es en esa reflexión teológica donde podemos encontrar los rasgos que evidencian que el MEL fungió como la TR latinoamericana.

Interlocutor

El interlocutor del MEL, el referente que la TL latinoamericana tiene en mente y ante sí en materia de teología de las religiones, no son las llamadas «grandes religiones mundiales» (islam, judaísmo, hinduismo, budismo...), sino las religiones indígenas y las religiones afro del Continente, así como los militantes «ateos o no creyentes» de los movimientos populares latinoamericanos de la época. Ello explica -como veremos- que muchos temas y conceptos hoy de moda en el «diálogo interreligioso» estuvieran entonces ausentes en el MEL.

II. Principios fundamentales del MEL clásico como teología de las religiones

• Un dato fundamental que va a condicionar positivamente todo el desarrollo del MEL es **la conceptuación tan humana y tan «deseclesiastizada» que la TL hace de la espiritualidad**. Ésta, en efecto, no es entendida desde unas categorías necesariamente eclesiásticas[5], ni siquiera como algo explícitamente religioso, sino como algo muy humano, profundamente humano, como la profundidad misma del ser

3 TEIXEIRA, F., *Teologia das religões*, Paulinas, São Paulo 1995, pág. 194.

4 Estamos en teología de la liberación, en la que la reflexión teológica es siempre un «acto segundo», posterior a la vida y a la práctica. «Todas las reflexiones teológicas no valen lo que un acto de caridad concreto», dice Gustavo Gutiérrez.

5 Clásicamente, la «teología espiritual» era concebida como la ciencia de la vida sobrenatural, de la perfección cristiana, de la ascética y de la mística.

humano, de forma que, axiomáticamente, todo ser humano tiene espiritualidad, es, por naturaleza, espiritual. Por eso se distingue una «espiritualidad 1» (E1), cuya mística y utopía se dan en la vida diaria y sencilla de seres humanos que pueden reconocerse fuera de las religiones oficiales, o que pueden incluso considerarse ateos: es una espiritualidad que se da incluso en el supuesto ateísmo. La presencia del Espíritu no está vinculada necesariamente con, ni acaparada por los gestos explícitamente religiosos o eclesiásticos. Lo profano, lo simplemente humano, la vida diaria... son vehículos adecuados de espíritu y de la espiritualidad. Es por otra parte lo mismo que significa el que fue famoso adagio de aquella época: «No hay dos historias», una profana y otra sagrada... La historia profana es cuerpo del alma religiosa de la historia. La historia es una, única, simultánea, aunque tenga niveles y aspectos susceptibles de atención diferenciada.

• Este planteamiento posibilita un principio teológico y espiritual de la TL que resulta capital para la teología de las religiones: la **elevación universal de todos los seres humanos al orden de la salvación**. Hoy puede parecernos una afirmación más o menos evidente y pacíficamente poseída, pero en su momento el MEL la hubo de sostenerlo contra toda una tradición secular que pensaba que sólo los cristianos estaban «elevados al orden sobrenatural». Voces autorizadas como la de Santo Tomás ejercían un tremendo peso en la tradición: «las virtudes cristianas son infusas y esencialmente distintas, por su objeto formal, de las más excelsas virtudes morales adquiridas que describen los más famosos filósofos... Hay una diferencia infinita entre la templanza aristotélica, regulada solamente por la recta razón, y la templanza cristiana, regulada por la fe divina y por la prudencia sobrenatural»[6]. Contra esta tradición omnipresente en la teología clásica del Continente (tan romanizado), la TL se atrevió a romper la lanza vanguardista de la afirmación de la universal elevación de todos los seres humanos al plano de la salvación[7]. En esta misma tradición tomista estuvieron anclados globalmente los evangelizadores de los siglos XVI y siguientes, pensando que como misioneros llevaban la salvación a un Continente ayuno de la misma[8], y por eso su teología de las religiones fue de hecho «demonología de las religiones»[9].

---

6 Santo Tomás, citado por GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris 1923, pag. 64. Cfr también DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946, pág. 75.

7 Esto está desarrollado ampliamente en el capítulo primero del libro *Espiritualidad de la liberación*.

8 El primer catecismo que se escribió en América (entre 1510 y 1521), el de Pedro de Córdoba, comienza con la revelación de «un gran secreto que vosotros nunca supisteis ni oísteis»: que Dios hizo el cielo y el infierno. En el cielo están todos los que se convirtieron a la fe cristiana y vivieron bien; en el infierno están «todos los que entre vosotros murieron, todos vuestros antepasados: padres, madres, abuelos, parientes y cuantos existieron y pasaron por esta vida; y allá iréis también vosotros si no os hiciereis amigos de Dios y no os bautizareis y tornarais cristianos, porque todos los que no son cristianos, son enemigos de Dios». Cfr *Los coloquios de los doce apóstoles*, en *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. I, Buenos Aires 1984, p. 215.

9 «Sabed y tened por cierto que ninguno de los dioses que adoráis es Dios ni dador de vida; todos son diablos infernales», decían los «doce apóstoles de México» a los sabios y sacerdotes aztecs supervivientes a la invasión española. *Monumenta… ibid.*, 187.

Es evidente que este principio de la universal elevación al orden de la salvación tiene una relevancia directa y decisiva para una posible TR, más aún: es ya en sí mismo TR. Esta común elevación al orden de la salvación, todavía no dice por sí misma nada sobre el estatuto teológico de las religiones (el MEL no llegó a tematizar explícitamente este punto), pero sí supone una igualdad básica fundamental de todos los seres humanos, sea cual sea su religión. En este sentido, gracias a esta intuición primera que asentó como principio básico, el MEL estaba situándose en una posición mucho más avanzada que lo que varias décadas más tarde sería el retroceso de afirmar que enormes masas humanas están en una «situación salvífica gravemente deficitaria». Para el MEL no hay nadie en el mundo en una situación salvífica que estructuralmente sea gravemente deficitaria, pues Dios a nadie deja de su mano ni lo crea incapacitado para caminar por el camino (el plano) de la salvación[10].

Según este principio, cada religión (no cristiana) viene a ser un «pueblo de Dios» formado por el colectivo de sus adherentes, pues todos ellos están elevados al orden de la salvación, lo cual no puede dejar de tener un valor salvífico, aunque supuestamente no lo tuviera su religión. Esto es pues ya una premisa de TR que, sin este nombre, estaba ya presente en el MEL.

• Otro gran principio fundamental, de importancia decisiva desde el punto de vista de la TR, fue la **distinción teológica entre el orden de la salvación y el orden del conocimiento de la salvación**. Esta distinción fue una herramienta teológica utilísima, que introdujo una luz inusitada hasta entonces, y que haría posibles unos inimaginables desarrollos posteriores.

Durante siglos -casi diríamos que durante la mayor parte de los 500 años de teología y de presencia cristiana europeas en América Latina-, tal distinción no existía. De hecho el orden de la salvación se confundía con el orden de su conocimiento. Quien no «conocía» la salvación traída por Jesucristo (y su Iglesia) era considerado como «sentado en las tinieblas y sombras de muerte»[11]. Espontáneamente, y con toda ingenuidad, se consideraban coincidentes el círculo de quienes participaban del conocimiento de la salvación (los evangelizados o miembros de la Iglesia), y el círculo de la salvación sin más. No se concebía que hubiera salvación que no fuera mediada por el conocimiento explícito del mensaje cristiano. La falta de esta distinción es la que colocaba estructuralmente a la teología y a la evangelización dentro de un paradigma exclusivista, que tenía su expresión simbólica más caracaterística en el conocido adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación", y que tuvo tal vez su cumbre de reconocimiento oficial en tiempo precisamente de la primera evangelización de América[12].

---

10 «No está el no cristiano en inferidad de condiciones sustanciales para realiar la gran misión el ser humano. ¿Sería justo Dios si colocara a la inmensa mayoría de sus hijos e hijas en circunstancias desfavorables o precarias de salvación? ¿No quiere de verdad la salvación de todos?»: *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, p. 220.

11 Por decirlo con el salmo (106,10)que durante tantos siglos fue aplicado tradicionalmente a los «paganos» e «infieles».

El MEL, hijo ya del Vaticano II -momento eclesial que marca la ruptura y la discontinuidad con 19 siglos de exclusivismo- desconoció de entrada ese exclusivismo, y comenzó su vuelo a partir de la pista del inclusivismo del Vaticano II. Es sabido que la TR comenzó a existir formalmente por las mismas fechas de la celebración del Vaticano II; es por eso por lo que este concilio no refleja en sus textos el nombre ni los conceptos reflejos y explícitos de la teología de las religiones[13]. El MEL era inclusivista en su punto de partida conciliar, pero no lo era conscientemente, y tenía en su seno opciones y virtualidades que lo iban a hacer capaz de ir mucho más allá, como luego vamos a ver.

• El MEL y la TL en general se caracterizaron por una **reafirmación decidida de la primacía de la salvación sobre el conocimiento de la salvación**. De nuevo: puede parecer hoy día una afirmación evidente, que no pudiera ser de otra manera, pero es bien sabido que la tradición clásica iba por otros derroteros: lo que importaba sobre todo era «morir como hijo fiel de la Iglesia», estar en el círculo del conocimiento de la salvación, que era la garantía mayor, sin la cual se caía fuera del círculo de la salvación. La tradición valoraba sobre todo la necesidad de la ortodoxia (conocimiento de la salvación), la práctica de los sacramentos, y el estar libre de errores y herejías: todo ello, pues, en el orden del conocimiento de la salvación.

La TL y el MEL, como decimos -y en esto eran hijos del pensamiento moderno ilustrado-, reafirman la primacía de la práctica de la salvación, es decir, la primacía de la importancia de estar coherentemente en el ámbito de la salvación) por encima del significado salvífico del conocimiento de la salvación.

Ésta no es una afirmación abstracta, sino que está cargada de consecuencias prácticas. Lo que dicen la TL y el MEL es que lo que salva realmente es la salvación, y que ésta se la apropia el ser humano por la práctica moral del amor y de la justicia[14]. Este criterio es capital, por su ecumenismo y macroecumenismo. Está a disposición de todo ser humano, en cualquier hemisferio de la tierra, y bajo el signo de cualquier religión. Mientras que el conocimiento de la salvación sólo puede extenderse y comunicarse o ser adquirido mediante los lentos y complejos procesos epistemológicos (y físicos) de la comunicación humana. El conocimiento de la salvación necesita siglos o milenios para llegar a nuevos grupos humanos... mientras que la salvación está ya con ellos desde siempre y a su disposición permanentemente[15].

---

12 En efecto, 50 años antes, en 1442, el concilio de Florencia llegó a aquella formulación lapidaria de tonos tronantes por la que confesaba «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica» (DS 1351).

13 En toda la teología de la liberación, en sus tres primeras décadas, será prácticamente imposible encontrar explícitamente los conceptos de «teología de las religiones», o de inclusivismo, pluralismo de principio, etc.

La disparidad entre los dos órdenes (de la salvación y de su conocimiento) no es simétrica, sino que se decanta con un saldo enormemente favorable para el orden de la salvación. Éste es el que importa, es el decisivo, es el que dirime la salvación. El otro orden tiene su sentido, pero es un sentido casi arcano, sumergido en el misterio de Dios: ¿qué ha querido Dios al disponer el estado actual del orden de la salvación? ¿Por qué Dios no creó el mundo y a los seres humanos de otra manera, con otro tipo de revelación y de comunicación de su conocimiento salvífico...? Esos misterios quedan para ser resueltos tal vez en el más allá; mientras, lo que nos sirve de referencia es el orden de la salvación, tan ubicuo y a disposición universal.

• Dijimos al comienzo que un elemento básico que influye en todo el edificio de la TL es la conceptuación «tan humana y tan deseclesiastizada» que hace de la espiritualidad. Algo paralelo podemos decir de su **conceptuación de la salvación**. Ésta no es enfocada como algo meramente espiritual, o meramente escatológico, ni como algo nebuloso de lo que nunca pudiéramos decir nada, algo en definitiva críptico o esotérico...

En la TL podemos decir que se da un doble corrimiento[16] en la conceptuación de la salvación respecto de la conceptuación clásica:

Por una parte se da un corrimiento horizontal, en la línea del tiempo, que responde a la pregunta siguiente: ¿la salvación cristiana es una salvación sólo escatológica, posmortal, o es una salvación ya presente y actuante? ¿Es una salvación nebulosa o es visualizable de alguna manera en signos y en valores también humanos e históricos? La TL tiene en mente y ante sus ojos una salvación también presente e histórica, no sólo escatológica, que está a disposición del ser humano -como hemos dicho- por la práctica moral de la justicia y del amor, y que muchas veces se traduce históricamente en el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas[17]. La gloria de Dios -y la salvación humana- es también que el ser humano viva[18].

Por otra parte se da un corrimiento vertical, en la línea de la corporeirad o materialidad, que responde a esta otra pregunta: ¿la salvación cristiana es sólo «espiri-

14 «La fe explícita concientiza la salvación/perdión objetivas que se realizan también sin esa conciencia. La salvación/perdición se apropian mediante la práctica moral (buena o mala), aun cuando no se tenga conciencia de estar ordenada a la salvación o a la perdición». C. y L. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1979.

15 «El misionero siempre llega con retraso: antes que él llegó el Dios-Trinidad, que siempre se está revelando en la conciencia, en la historia, en las sociedades, en los hechos y en el destino de los pueblos»: L. BOFF, *Nova evangelização*, Vozes, Petrópolis 1990, p. 80-81. De ahí también la famosa sentencia de que el misionero nunca llega a un lugar que sea un «vacío soteriológico»…

16 J.M.VIGIL, *La política de la Iglesia apolítica. Una aportación a la teología política desde la historia*, Edicep, Valencia 1975, 219-221.

17 Medellín, Introducción, 6.

18 San Hilario y Mons. Romero. Se trata de una teología y una espiritualidad «reinocéntrica» y «soteriocéntrica».

tual» o es integralmente humana? Y por contraposición, ¿el pecado es sólo «espiritual», o se refleja también en opresión, en egoísmo social, en explotación del ser humano por el ser humano, en estructuras sociales, económicas y políticas? ¿La gracia puede también visibilizarse en la historia y cristalizar también en estructuras sociales?

Es conocido el carácter positivo de la respuesta que la TL y el MEL dan a estas preguntas. Y es esa conceptuación de la salvación en un modo tan concreto y realista lo que les hizo capaces de dar la vuelta al principio clásico del exclusivismo: si se había dicho que «fuera de la Iglesia no hay salvación», la TL llegó a decir algo que iba mucho más allá de una aparente contradicción meramente verbal: «Fuera de la salvación no hay Iglesia»[19].

Quería decirse que fuera del compromiso por la liberación[20], fuera del amor hecho historia, fuera del compromiso por los derechos humanos, por la lucha por la Justicia y por la proclamación integral del Evangelio... no hay Iglesia, o sea, no hay verdadera «Iglesia de Jesús», aunque tal vez haya Iglesia institucional en una situación de incoherencia o de pecado con respecto al Evangelio.

La actual teología pluralista anglosajona de las religiones todavía tiene que confrontarse con este nuevo principio y asignarle un puesto entre los paradigmas globales de la moderna teología de las religiones. Decir que «fuera de la Salvación no hay Iglesia» es una profesión de soteriocentrismo[21], un soteriocentrismo que, conocidamente, en el espíritu de quienes lo proclamaban, era reinocéntrico, y -por sobreabundancia de evidencia- nada eclesiocéntrico.

• Esto nos ha introducido ya en el campo de la **teologización que la TL y el MEL hicieron del «orden del conocimiento de la salvación»**: ¿cómo la TL y el MEL elaboraron su reflexión teológica sobre este orden»?

En primer lugar, como ya hemos dicho, el orden del conocimiento de la salvación en su conjunto fue calificado soteriológicamente como de inferior importancia que el orden de la salvación misma. Éste es el orden que realiza y dirime la salvación, mientras que el orden del conocimiento de la salvación es sólo instrumental o mediacional para el primero; si está presente y ayuda, muy bien; si está ausente, la salvación no por eso se ausenta.

Dicho esto, hay que añadir que, mirado desde nuestro punto de vista cristiano, el orden del conocimiento de la salvación tiene dos campos fundamentales: el conocimiento cristiano de la salvación, y los conocimientos no cristianos de la salvación. ¿Cómo los conceptualizaron teológicamente la TL y el MEL?

---

19 Pedro CASALDÁLIGA, *Yo creo en la justicia y la esperanza*, Desclée, Bilbao 31977, 160; ID-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, 238 (capítulo «Nueva eclesialidad»).

20 No hace falta -por evidente- que maticemos que se trata de una liberación integral, no de una liberación reduccionística.

21 P. KNITTER - J. HICK (eds.), *Toward a Liberation Theology of Religions¿* en *The Myth of Christian Uniquenes. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, p. 187ss.

Respecto al primero, respecto al conocimiento cristiano de la salvación, identificado en las Iglesias cristianas, la TL y el MEL dijeron en síntesis lo siguiente:

-se trata, aquí también, ciertamente, de un orden soteriológico de importancia menor que el orden de la salvación misma;

-esta inferioridad de importancia refleja la relación misma entre Reino e Iglesia: el Reino es la cifra simbólica del orden de la salvación, y la Iglesia es la del orden del concocimiento (cristiano) de la salvación. La relación clásica de igualdad o equiparación entre los dos órdenes es lo que causaba de hecho el eclesiocentrismo, en cuanto que la Iglesia resultaba equiparada al Reino. La relación nueva es el reinocentrismo, o sea, la primacía absoluta del orden de la salvación sobre el orden de su conocimiento.

-ello quiere decir que para los cristianos -desde el punto de vista de la TL y MEL- lo más importante no es el orden del conocimiento de la salvación, sino la salvación misma, o -dicho en lenguaje concreto- no es la Iglesia, sino el Reino. Y, aplicado a las religiones no cristianas, lo más importante para los cristianos no es llevar a otros pueblos nuestro conocimiento (cristiano) de la salvación, sino ponernos al servicio de la salvación misma, que ya estará sin duda presente en esos pueblos, en vez de centrar todas nuestras energías en ponernos al servicio de la extensión del conocimiento cristiano hacia los otros pueblos, como si éstos estuvieran ayunos de todo conocimiento válido de la salvación.

Qué validez salvífica pudiera tener el conocimiento de la salvación de estos otros pueblos es algo que la TL y el MEL no elaboraron ciertamente; apenas se tuvieron al respecto algunas intuiciones, que más tarde se mostrarían en perfecta consonancia con la evolución de la posterior TR.

• En este tema de la valoración teológica del orden del conocimiento de la salvación hay un punto importante: **el caso de los militantes ateos**. Hemos dicho que ellos constituyeron uno de los interlocutores-tipo de la TL y el MEL. Ellos se profesaban ateos en muchos casos, pero se sentían y eran sentidos como «compañeros de lucha y de esperanza» de los militantes cristianos, luchando en la práctica por las mismas «Causas» y con Utopías compatibles. ¿Cómo la TL y el MEL valoraron teológicamente este ateísmo?

Teológicamente, ese ateísmo hay que situarlo dentro del nivel del orden del conocimiento de la salvación. Se trata, aparentemente, de una «ausencia de conocimiento». Estos militantes tienen dificultad para hablar de «salvación» y de los demás conceptos explícitamente cristianos, pero no tienen dificultad ninguna para hablar de y aceptar la traducción en conceptos realistas de lo que los cristianos llamamos salvación, es decir: la vida, la verdad, la justicia, la paz, el amor... ese conjunto de bienes salvíficos que nosotros designamos como Reino. Diríamos que traducida la salvación en estas categorías de bienes más concretos, estos militantes se sienten perfectamente a gusto en el orden de la salvación. Es en el orden del conocimiento de la salvación donde se sienten incapaces de aceptar ese conocimiento, la

mayor parte de las veces por dificultades filosóficas, aunque también a veces por escándalos sufridos de parte de los profesionales de la religión.

La TL y el MEL aplicaron aquí los mismos principios teológicos fundamentales citados: lo verdaderamente importante es la salvación, con ese o sin ese nombre. No tenemos los cristianos problema en cambiar de nombre, ni en prescindir provisionalmente (hacer un *epoché*) de nuestro conocimiento y de nuestro vocabulario de la salvación, para relacionarnos con cualquiera que utiliza otros nombres u otras referencias. No hacemos cuestión de nombres, sino de realidades. Nos sentimos en comunión todos aquellos que luchan por las mismas Causas que median lo que nosotros llamamos -con lenguaje más transcendente- «Salvación», y compartimos con ellos las luchas y los trabajos, como verdaderos «compañeros de esperanza».

Más aún, la TL y el MEL en este punto llegaron a sentir y a expresar una vivencia que extrañó y ecandalizó a no pocos de los estratos oficiales eclesiásticos (anclados en el eclesiocentrismo): «nos sentimos más cerca con aquellos que sin referencia a Jesucristo luchan por la liberación del pueblo y convergen con nosotros en la lucha por la Causa de Jesús, que con aquellos otros que, incluso en nombre de Jesús, se oponen a esa liberación y son obstáculo para esa Causa». Puede parecer muy duro - y lo es, es tan duro como real y lógico- pero no es más que la aplicación de los principios teológicos, y es perfectamente ortodoxo en una ortodoxia reinocéntrica.

Esta forma de comprender la relación entre el cristianismo y esa «religión» que sería el ateísmo militante latinoamericano de aquellas décadas[22], es verdaderamente «teología de las religiones», aunque, lógicamente, no fue llamada por ese nombre ni tenida por tal en la época. Hoy, desde la perspectiva actual de la teología de las religiones no nos cabe ninguna duda.

• ¿Cómo elaboraron la TL y el MEL su reflexión teológica sobre el orden del conocimiento no cristiano de la salvación, o sea, **qué valoración hicieron de las religiones no cristianas**?

Ya es sabido que en nuestro Continente las llamadas «grandes religiones» no tenían hace unas décadas (tal vez hoy día comienzan a tenerla) una presencia significativa que permitiera tomarlas como interlocutoras de la TL y el MEL. Estos estaban más preocupados por las religiones presentes en el Continente: las indígenas y las afroamericanas. Y más de una vez se dijo: el cristianismo debe dialogar no sólo con las «grandes» religiones, sino también con las «pequeñas». Cuando las Hermanitas de Jesús llegaron hace poco más de 50 años al territorio de los indios tapirapé, estos eran un pueblo venido a menos, reducido a unas 50 personas. A partir de entonces han iniciado un camino de recuperación. ¿Será que por ser pequeño o haber venido a menos el pueblo que la profesa, una religión es menos digna de consideración y de diálogo? La dignidad y el estatuto salvífico de una religión no está en fun-

22 Se puede ver un ejemplo modélico en: *Dios y los revolucionarios, con Cuba al fondo*, en: *El Vuelo del Quetzal*, Maíz nuestro, Panamá 1988, p. 87-100.

ción del número de sus adherentes: esto es claro, y ya se tomó conciencia de ello hace décadas en América Latina.

He llamado varias veces la atención de que es de 1982 el libro-emblema de la teología pluralista anglosajona, de John Hick, *God Has Many Names*[23], en América del Norte, y es también de 1982 la *Missa dos Quilombos*, Misa de los Quilombos[24], de Pedro Casaldáliga y Milton Nascimento, en América Latina, que comienza con el verso que dice: «En nombre del Dios de todos los nombres». Una coincidencia casi literal. Por caminos diversos y sin conocimiento mutuo, la intuición apareció en dos ramas de teología que estaban caminando en la misma dirección por distintos caminos.

Un Dios reconocido como con muchos nombres, es un Dios conocido de distinta manera que cuando se le conocía con el único nombre cristiano. Cuando se reconoce que tiene muchos nombres -no sólo el nombre cristiano que desde siempre le hemos dado-, ha cambiado nuestro conocimiento de Dios. Ahora reconocemos que hay otros conocimientos de Dios, y que es sin embargo uno mismo el Dios al que abocan esos conocimientos plurales. En la concentración de un título o de un primer verso, está encerrada una síntesis de «teología de las religiones», tanto en el libro de Hick como en la *Missa dos Quilombos*.

¿Qué valoración de las religiones indígenas y afro hacía la TL y el MEL? Tal valoración se puede ejemplificar en aquella distinción que se manejó intensamente en aquellos años: la distincion entre religión y fe. Se subrayó mucho que la fe, como relación profunda con Dios, había que distinguirla de la religión, como conjunto de prácticas, ritos, rituales, creencias. Ésta, la religión, es en buena parte una expresión cultural, elaborada según las categorías propias de la cultura de cada pueblo. El cristianismo no tendría que imponer su «religión» a los otros pueblos, porque al fin y al cabo eso es antinatural: cada pueblo sólo puede practicar con sentido una religión que le sea inteligible desde su cultura. El cristianismo no tendría que despreciar la religión de los otros pueblos: más bien debería inculturarse en su cultura, e «iinreligionarse» en su religión. El cristianismo estaría feliz de llevar la buena noticia del Evangelio a otros pueblos, pero no debería imponer ni siquiera proponer «cultura forastera»[25]. Esta distinción no implica por sí misma una posición inclusivista ni pluralista, sino simplemente un avance notable en la comprensión de la naturaleza de la religión, en cuanto que se fue capaz de distinguir lo que es el sistema de símbolos, categorías y mediaciones a través de las que se expresa lo religioso, frente a lo

23 The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140. Britain's New Religious Pluralism, Macmillan, London 1980

24 Quilombos eran las aldeas que los negros esclavos huidos formaban en lugares inaccesibles a los blancos para poder vivir en libertad. En castellano se diría «palenques», pero la palabra se ha hispanizado.

25 «Infieles al Evangelio / del Verbo Encarnado / te dimos por mensaje / cultura forastera»: Memoria penitencial de la *Missa da terra sem males*, Desclée de Brower, Bilbao 1980, 43.. Cultura forastera fue para los pueblos indígenas o afroamericanos la religiosidad latina occidental.

que sería el mismo núcleo de la vivencia religiosa haciendo abstracción de todas esas mediaciones. Como se sabe, este juego de distinciones se ha desarrollado mucho en los años siguientes.

¿Se podía llegar más allá de donde llegaron la TL y el MEL en cuanto a teología de las religiones? Vamos a tratar de expresar cuáles fueron sus límites hoy reconocidos.

III. Límites de la TL y el MEL como «teología de las religiones»

No elaboraron una «teología de las religiones» con ese nombre. Es cierto: no hay publicaciones con ese nombre, ni se utiliza ese concepto. Apenas estaba surgiendo por esos años ese concepto en el mundo teológico universal; no tiene pues nada de extraño que la TL y el MEL no lo utilizaran. Por lo demás, estaban demasiado ocupados y absorbidos por otros temas y otras preocupaciones urgentes, como para elaborar una teología teórica sobre las religiones.

Ya intuyeron el pluralismo de principio, pero no llegaron a formularlo, ni lo elaboraron. La valoración de las religiones que se refleja en los escritos de aquellos años evidencia una valoración muy positiva de dichas religiones. El espíritu que se respira en ellas es ya «pluralista». No se pretende convertir ni bautizar a las otras religiones. Se las considera un don de Dios que hay que contemplar con respeto y admiración... Se está a un paso de lo podría haber sido la formulación de un «pluralismo de principio» que declarase que todas las religiones son reveladas y verdaderas y queridas por Dios... pero -no podemos negarlo- no se llegó a formular ni a elaborar.

En líneas generales se siguió dentro del ámbito del inclusivismo, un inclusivismo moderado, y a veces pudoroso, inseguro, que parecía intuir su insuficiencia, pero inclusivismo al fin. Siempre quedaba la apelación a la consideración del cristianismo como «una luz superior»[26] que los cristianos teníamos para entender el sentido de la vida y de la historia. Sabíamos que en todos los pueblos y religiones, y todos los hombres y mujeres actuaba el Espíritu y podía hacerles intuir los grandes valores de la existencia, desde la voz de su conciencia; pero no nos atrevíamos a desprendernos del atávico convencimiento de que la visión de las otras religiones quedaba pequeña ante la revelación explícita del plan de Dios, con su nombre propio, ¡el Reino!, expresado en el evangelio de Jesús.

No obstante, creo que se puede decir que de todos los inclusivismos de la época, el más respetuoso y menos chauvinista -sin duda ninguna- fue el de la TL y del MEL.

26 En la citada obra *Espiritualidad de la liberación*, hay que reconocer que aparecen aquí y allá afirmaciones que se refieren a la luz de la fe o la revelación cristianas como una «luz superior» (*ibid*., p. 30-31), o a la Iglesia como «necesaria para la plenitud del conocimiento de la salvación en este mundo» (p. 238).

Siguió en pie, incuestionado, el cristocentrismo. Se trataba de un cristocentrismo muy atemperado por el reinocentrismo, pero cristocentrismo al fin y al cabo. No fue posible imaginar en aquellos años la posibilidad de que unas décadas más tarde podrían entrar en cuestión las grandes cuestiones cristológicas (encarnación, filiación divina, unicidad, redención...). De hecho, es posible interpretar que la acentuación que la cristología de la liberación hizo sobre el Jesús histórico, fungió como atenuación de las dificultades que en otras latitudes representaban aquellas grandes afirmaciones dogmáticas.

Mirados desde una perspectiva mundial, la TL y el MEL no dejaban de ser -como Pieris nos ha recordado luego- «un lujo de una minoría cristiana»[27]. El Continente, y las proyecciones de solidaridad extendidas literalmente por todo el planeta, nos parecían entonces un mundo lejano e inabarcabe. Pero la sacudida de las palabras de Pieris nos despertaría de ese espejismo. Una teología de la liberación para América Latina (500 millones de habitantes), nos parecía una aventura muy grande; mirada sin embargo desde la perspectiva mundial, es decir, mirada desde la perspectiva de los pobres, que en su mayoría están en Asia y en Africa y no son cristianos, no deja de ser, verdaderamente, «un lujo de una minoría cristiana». El límite aquí fue el no descubrir antes la perspectiva de la mundialización, y la necesidad de una teología de la liberación no ya latinoamericana (y cristiana), sino una «teología interreligiosa de la liberación mundial». Paralelamente hay que decir que necesitamos un Macroecumenismo interreligioso de perspectiva mundializada.

IV. Desafíos actuales y avances a conseguir

Como ya hemos dicho, la TL clásica no se planteó la necesidad de una teología de las religiones, y hoy sin embargo es un hecho que la mayor parte de los teólogos y teólogas de la liberación están, aunque silenciosos, ocupados y preocupados por el tema de la TR o teología del pluralismo. Estamos haciendo balances del macroecumenismo latinoamericano y todos damos por supuesto que esta tarea tiene por delante un gran futuro. ¿Cuáles serían las tareas más inmediatas que están pendientes? Vamos a enumerar algunas.

• Entrar de lleno y explícitamente en el campo de la teología de las religiones. Aquí hemos tratado de rescatar lo que de TR había en la TL y el MEL. Pero ha llegado la hora en que estas ramas y contenidos de la TL han de ser explícitos, con plena conciencia y pleno desarrollo. Es hora de afrontar y responder en clave de TL a las preguntas más elementales, preguntas que en América Latina no se hace el pueblo, por el hecho de que todavía la sociedad no es marcadamente pluralista, pero que pronto se va a hacer. Son preguntas como: ¿porqué hay una pluralidad de religiones?

27 PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, en *Irruption of third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabela and Sergio Torres (eds.), Maryknoll, Nueva York, Orbis, 1983, p. 113-114.

¿Si Dios es uno, no debería ser sólo una las religiones? ¿A quién se reveló Dios realmente? ¿Son todas las religiones verdaderas? ¿Son todas la misma?[28]

• Reconceptuar la misión *ad extra*, la misión hacia las otras religiones. La misión clásica fue superada en la praxis de la Iglesia de la liberación, pero es necesario profundizar y elaborar la nueva teología de la misión *ad gentes*[29].

• La TR de la TL tiene que entrar en el espinoso campo de las cuestiones cristológicas ya citadas, actualmente debatidas. Un cristólogo latinoamericano nos decía: «ese tema es un avispero». Lo es, porque por una parte se adivina que la reinterpretación que se avecina es realmente profunda, y por otra, dada la esencialidad de los temas cristológicos, las cuestiones que están en juego son de la máxima gravedad imaginable -al menos según los parámetros clásicos, a los que estamos acostumbrados-. Sin duda, la construcción de una nueva cristología, no absolutista[30], es en este momento la cuestión más difícil.

• La TL, en esta nueva etapa de mundialización, ha de plantearse la necesidad y la urgencia de reformularse como teología interreligiosa, y como teología de la «liberación mundializada». Lo primero para no ser ya «un lujo de una minoría cristiana», y lo segundo para adecuarse a los tiempos que vivimos, de mundialización, época de una liberación necesariamente mundializada. Todo lo que la teología está proponiendo acerca de la «World Theology» o teología interreligiosa, que hable a una sociedad religiosamente pluralista, como son las sociedades de hoy, ha de ser muy tenido en cuenta en la futura elaboración de la TL.

• Necesitamos abordar y profundizar el tema de la naturaleza misma de la religión desde la antropología, las ciencias de la religión y la filosofía; y dialogar también con el agnosticismo. Es preciso reconsiderar los precupuestos ingenuos y acríticos -preilustrados incluso- sobre los que la religión está clásicamente instalada a nivel popular. La teología de las religiones necesita elaborar esos fundamentos. Y la TL todavía no lo ha hecho, en la tarea de construir su propia TR.

José María Vigil
Panamá

28 Paul KNITTER, *No Other Name?*, Orbis Books, New York 1985, pág. 1.

29 Los Congresos misioneros oficiales no entran en el tema; se limitan a repetir intempestivamente la teología del mandato misionero universal de Cristo.

30 Cfr. en este mismo volumen el trabajo de Marcelo Barros sobre «una cristología afroindígena latinoamericana, una discusión con Dios».

Religiones, Misticismo y Liberación

Un diálogo entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pluralismo

Lo que espero ofrecer en este ensayo es un ejemplo de que es lo que pasa cuando la "teología de la liberación" y la "teología de las religiones (pluralismo)" hablan entre sí. Ofreceré un estudio de caso en particular sobre cómo ambas partes pueden ayudarse mutuamente cuando se escuchan y se desafían entre sí. Comenzando con una pregunta controvertida concreta dentro de la teología/filosofía de pluralismo religioso: "¿Existe algún núcleo místico común en todas las religiones? Trataré de mostrar cómo las perspectivas de la teología de la liberación pueden aclarar, si no resolver, este tema; pero haciendo esto, los mismos teólogos de la liberación se verán retados, y se les ofrecerá nuevos puntos de vista de otros teólogos comprometidos en el dialogo interreligioso. Tal proceso no es nada nuevo: hablando con otros descubrimos nuestra propia voz.

LA CONTROVERSIA

Una amplia variedad de teólogos y filósofos del pluralismo religioso, así como practicantes de religión, afirman que el misticismo nos ayuda a entender la «religión» tanto en sus formas singulares como plurales. Ver y sentir la relación entre «religión» y «misticismo» nos permite entender, más clara y profundamente, tanto nuestra propia identidad religiosa como la de los demás. Esta afirmación declara que ser *profundamente* religioso es ser *ampliamente* religioso. Cuanto más entre yo en la fuente mística de mi propia religión, más apreciaré la fuente de tu religión. Permítaseme tratar de explicar más a fondo.

Ser profundamente religioso = Ser ampliamente religioso

Creo que podemos decir que ser *profundamente religioso* –es decir, ser verdadera, auténtica y realmente religioso– es ser un místico. Ser una persona religiosa es ser una persona mística, pues los místicos son personas que tienen experiencias religiosas. Los místicos no sólo pertenecen a una tradición religiosa; ellos se introducen en experiencias personales y transformadoras que dieron origen a esas tradiciones y que

mantienen vivas esas tradiciones. Los místicos son personas han hecho *suyas* las experiencias de Jesús o Buda o Lao Tzu. Lo que ellos creen no es algo que oyeron o leyeron, es algo que ellos sienten. Ustedes podrían decir que los místicos son religiosamente adultos: han crecido en sus creencias religiosas; creen, no porque otras personas les han contado, sino porque sus propias experiencias se lo dicen.

Pero, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a misticismo, o de experiencia mística, o de ser profundamente religioso? Seguramente, cada tradición religiosa ofrecerá diferentes descripciones de la experiencia de acuerdo a su identidad. Pero al estudiar los escritos místicos de diferentes tradiciones y siguiendo el ejemplo de estudiosos de misticismo, yo me aventuro a hacer la siguiente descripción: ser un místico, o tener una experiencia mística, es sentir o llegar a ser consciente de Aquello (nótese: con mayúscula) que nos *fundamenta* y nos *conecta*. Es sentirnos parte de Aquello que da base o significado a nuestra propia vida y Aquello que, al mismo tiempo, nos vincula con otros seres vivientes, o con todo lo que existe. En experiencia mística nos sentimos parte de un gran cuadro, y parte de todas las demás partes que conforman ese cuadro mayor. Y el gran cuadro, a pesar de todos sus contornos, sus altos y bajos, sus vueltas y revueltas, es un cuadro maravilloso.

La experiencia mística y religiosa, por lo tanto, es una fuente para nosotros tanto de *paz interior* como de *compasión por los demás*. La paz viene del sentimiento de estar fundados en aquello que da sentido a nuestras vidas individuales dentro del todo. Y la compasión surge del sentimiento de estar con los otros seres que son tan parte del todo como lo somos nosotros; su bienestar es parte del bienestar del todo y por lo tanto parte de nuestro bienestar.

Es más, el Aquello que es experimentado como lo que nos funda y nos conecta se puede sentir e imaginar de diversas formas, pues se siente tanto o más real que todas las imágenes. De manera que algunos místicos sentirán más de sus cualidades personales y lo llaman Padre, Madre o Salvador; otros sentirán que esta más allá de todas las imágenes personales y preferirán señalarlo como Espíritu o Darma o No-cosa/Vacío.

Ahora, ser *profundamente* religioso y entrar a la experiencia de Aquello que nos funda y nos conecta es también ser *ampliamente* religioso. Es darse cuenta, o al menos sospechar, que Aquello que da origen y anima mi experiencia religiosa es la misma Realidad que anima todas las demás. ¿Porqué digo esto? Simplemente porque esto es lo que uno encuentra en la literatura mística de todas las religiones. Esto es lo que nos dicen los místicos –me refiero a místicos como Ibn al-Arabi, Rumi, Maestro Eckhart, Julian of Norwich, Nicolás de Cusa, y más recientemente Mahatma Gandhi, Thomas Merton, el Dalai Lama, Thich Nhat Hanh-. Ellos reconocen que lo Divino o Dios o la Verdad que ellos han encontrado en sus propias tradiciones está vivo también en otras tradiciones.

Esto es un hecho, lo que uno oye decir a los místicos. Pero, ¿porqué lo dicen? Yo creo que por dos razones, una personal y la otra interpersonal. Personalmente, como ya he sugerido, lo Divino o la Verdad que los místicos experimentan no es sólo abso-

lutamente real: es también absolutamente más que lo que ellos están experimentando. La realidad de la que los místicos están conscientes es tan trascendente como inmanente –si bien es mucho *más de lo que* han experimentado, es a la vez, verdaderamente *lo que* han experimentado -. Y ese "más de lo que" -los místicos también lo sienten- es activo, comunicativo, disponible más allá de las formas en las que esto los ha tocado a ellos y a sus vidas. Lo Divino, para los místicos, es imposible de contener en una sola expresión y a la vez necesita de muchas expresiones. Esto, sugiero, es lo que los místicos personalmente sienten en su propia experiencia religiosa.

E interpersonalmente -es decir, cuando ellos encuentran a místicos de otros caminos religiosos- ellos saben que es así. Quizás podríamos llamar a esto naturaleza de la amistad mística. Cuando los místicos se encuentran, cuando se llegan a conocer entre sí, naturalmente se vuelven amigos. Y lo que permite esta amistad es lo que permite todas las amistades: sienten que tienen algo en común, algo por lo que se sienten concernidos y con lo que están comprometidos. Sienten que hay algo que todos ellos han descubierto, algo que todos están buscando, algo que los hace hermanas y hermanos, o compañeros de viaje.

Esto fue ilustrado poderosamente en el encuentro de Dalai Lama y Thomas Merton, como ambos lo describieron. Merton se dio cuenta de que finalmente había encontrado «lo realmente importante», mientras Su Santidad comentaba que «ésta fue la primera vez que había sido sorprendido por una semejante sensación de espiritualidad en alguien que profesara el cristianismo"[1] .Como Merton reflexionó en otra parte: ambos sintieron una comunión mutua que precedía y facilitaba su comunicación[2]. Estaban fundados y conectados con la misma Realidad ya antes de que abrieran su boca.

Objeción: las diferencias reales se pierden

Pero si todo lo que hemos considerado hasta el momento acerca del núcleo místico presente en el corazón de todas las religiones es cierto, también es *peligroso*, advierten los críticos. Hablar de una experiencia mística dentro de las diferentes tradiciones religiosas, afirmar que hay una Realidad Divina detrás o dentro de muchas experiencias místicas, puede causar problemas. Podríamos decir que tales peligros son tanto humanos como divinos –o más exactamente, que ellos amenazan la manera como entendemos tanto a nosotros mismos como a lo Divino. Y los falsos entendimiento conducen, normalmente, como sabemos, a acciones perjudiciales.

Primero, *los peligros para nuestro entendimiento de unos con otros*: Al subrayar la unidad de las experiencias místicas, podemos fácilmente, si no inevitablemente, minimizar las *diferencias* entre las religiones. En ese enfatizar la unidad de todos los mís-

1 *The Intimate Merton: His Life from His Journals*, Patrick HART y Jonathan MONTALDO, eds., Harper San Francisco 1999, p. 347-348. *Freedom in Exile: The Autobriography of the Dalai Lama*, Harper Perennial, San Francisco 1990, p. 189.

2 *The Asian Journal of Thomas Merton*, New Directions, New York 1973, pp. 311, 315.

ticos olvidamos que las diferencias entre ellos son: *reales, inerradicables e importantes*. Permítanme explicar brevemente estas tres cualidades de las diferencias místicas.

• Al afirmar que las diferencias entre un místico cristiano y un budista son reales, quiero decir que estas diferencias no están en la ropa que vestimos sino en la piel que tenemos. Podemos cambiar la ropa mas o menos como queramos. Hoy en Cincinnati visto camisa y corbata. En Indonesia el mes pasado, vestía un sarong. Pero en ambos lugares, tuve la misma piel. Eso no lo podía cambiar. Mi piel es parte de quien yo soy; no puedo salirme de ella. Las diferencias entre los místicos son más o menos así. Esto es lo que oímos de los supuestos filósofos y teólogos postmodernos pero en vez de hablar acerca de la piel, ellos lo reflejan en el idioma. Nosotros no sólo tenemos un idioma, de cierto modo, nosotros somos el idioma. Nuestro idioma y nuestra cultura constituyen la forma en que nosotros vemos el mundo, como nos sentimos de nosotros mismos y como imaginamos lo Divino.

Más precisamente, los teólogos postmodernos (o postliberales) como George Lindbeck nos recuerdan que nosotros no tenemos primero experiencia y que sólo después tratamos de expresarla en palabras. Más bien, las palabras que recibimos de nuestra cultura afectan profundamente, incluso determinan, y así limitan, el tipo de experiencias que tenemos. Esto significa que nosotros no tenemos primero una experiencia mística y después buscamos una voz para expresarla. Comenzamos con una voz –una voz cristiana o budista o judía- y ésta determinará el tipo de experiencia mística que tengamos o podamos tener. Voces diferentes, experiencias diferentes. Y esto significa que las diferencias no son sólo "añadidas" o secundarias a nuestras experiencias. Las diferentes voces son tan reales como el misticismo mismo.

• Esto significa que estas diferencias no desaparecerán, por que no pueden desaparecer. Ellas son inerradicables. Están aquí para quedarse. Así que no pensemos que finalmente podemos llegar a, o dar voz, al misticismo detrás de todas las diferentes voces místicas. Así como no hay un solo idioma detrás de todos los idiomas, no hay un misticismo identificable más allá de nuestras diferentes experiencias místicas. Sí, todos nosotros podemos estar tratando de decir lo mismo en nuestros diferentes idiomas, o en nuestras diferentes experiencias religiosas, pero nunca encontraremos el idioma único para hacerlo. Para hablar, tenemos que hablar español o inglés o japonés. Para tener una experiencia mística, debemos tenerla en un idioma religioso en particular. No podrá haber un esperanto místico.

• Todo lo cual significa que las diferentes voces místicas no son sólo reales y permanentes sino también *importantes*. Si hoy estamos conscientes de la importancia del multiculturalismo y los peligros del imperialismo, también debemos estar conscientes de la importancia de la diversidad religiosa y de los peligros del absolutismo religioso. Si insistimos demasiado simplemente en que sólo hay un misticismo, podemos olvidar que siempre estamos hablando siempre de un misticismo con una voz religiosa o cultural particular. Y entonces, para estar seguros, podemos acabar -sin darnos cuenta, y sin mala intención- por imponer nuestra voz, o considerándola superior a las demás voces. Al usar una voz o un lenguaje cristiano, por ejemplo, para describir el "misticismo absoluto",

podemos, desapercibidos, dejar pasar o hasta suprimir la experiencia Budista de *anatta*, o no-self. Y podríamos hacer esto simplemente porque dicha palabra no existe en nuestro vocabulario cristiano, ni por lo tanto en nuestra experiencia cristiana.

Así que las diferencias sí importan. Y nosotros debemos reconocerlas y respetarlas no sólo para evitar el imperialismo religioso, sino también para hacer interesante nuestro dialogo interreligioso, místico; en realidad, para hacerlo posible. Sin diferencias reales entre los místicos no puede haber una conversación real entre ellos. Nuestras diferentes voces nos están diciendo que hay diferencias reales en el misticismo único. Esto nos lleva a lo que yo llamo peligro divino.

El peligro para nuestro entendimiento de lo Divino al sobre-enfatizar el misticismo único es que sobre-enfatizaremos al Dios único. Esto podría ser difícil de entender para cristianos y judíos, y especialmente para musulmanes. Es algo que las religiones asiáticas reconocen más fácilmente, e incluso insisten en ello: que lo Divino no es sólo uno, sino que es también muchos. El Brahmán no sólo se expresa a sí mismo en, sino que *es* los muchos dioses. El Tao fluye a través de las «diez mil cosas». Si todas las formas son Vacío, el budista nos dice: el Vacío *es* también las muchas formas. Lo que significa que la Divinidad incluye diversidad. Incluso los cristianos sienten esto cuando ellos insisten en que Dios no es uno sino que también, a la vez, es trino. Y ¿podrían los musulmanes compartir este mismo sentir cuando hablan acerca de los 99 nombres de Alá? Reconocer sólo la unidad de lo Divino, es suprimir, o pasar por alto, la realidad completa de lo Divino.

Esto significa que hay muchas voces para el misticismo absoluto no sólo por las limitaciones humanas –es decir, porque sólo podemos hablar un idioma a la vez– sino también por la *riqueza divina* –es decir, lo Divino contiene y rebosa de diversidad-. Así que no es sólo que cada místico está limitado por su idioma; sino que también, lo Divino necesita esas limitaciones para encontrar expresión a las diferencias reales que contiene. Lo Trascendente no puede ser reducido a una simple o lisa unidad. El Dios uno es muchos (o, para los cristianos, al menos tres). Y así, como el teólogo cristiano S. Mark Heim y el teólogo judío Jonathan Sacks han discutido recientemente, la naturaleza misma de Dios *requiere* o necesita las *muchas* religiones y misticismos[3]. Si Dios nunca puede ser uno, tampoco lo pueden ser la religión y el misticismo. (O como Heim lo plantea, si los cristianos creen en la Trinidad también deben creer en la necesidad del pluralismo religioso)[4]. Una de las afirmaciones más desafiantes del valor y la necesidad de los muchos misticismos dentro del misticismo absoluto fue expresada por Raimon Panikkar hace muchos años:

No es sólo que hay diferentes caminos que llevan al pico, sino que la cumbre misma colapsaría si todos los caminos desaparecieran. El pico es de cierto modo el

3 S. Mark HEIM, *The Depth of Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, William B. Eerdans Publishing Co., Grand Rapids 2001, tercera parte. Jonathan SACKS, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Continuum, New York 2002, capítulo 3.

4 *The Depth of Riches*, p, 167.

resultado de las laderas que conducen a él.. No es que esta realidad [el Misterio Divino] *tiene* muchos nombres como si hubiera una realidad fuera de los nombres. Esta realidad *es* los muchos nombres y cada nombre es un aspecto nuevo[5].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DOS TIPOS DE MISTICISMO

Así que ¿cómo afirmamos y buscamos el único misticismo dentro de las muchas voces místicas de manera que respetemos las diferencias reales entre las voces y las diferencias reales dentro de lo Divino? Ciertamente, esto requiere un reconocimiento intelectual de que nuestras diferencias no desaparecerán y que tenemos mucho que aprender de esas diferencias. Pero, ¿cómo podemos poner esta afirmación intelectual en práctica? O, ¿cómo podemos mantener un diálogo entre místicos de diferentes religiones de manera que la unidad que sentimos entre nosotros no absorba o minimice nuestras diferencias reales? Aquí es donde creo que los teólogos de la liberación tienen algo que decir a los teólogos de religiones y de diálogo. Basados en su propia praxis y reflexión teológica, los teólogos de la liberación ofrecen el recordatorio de que hay *dos formas realmente diferentes de misticismo*: además del conocido "misticismo del silencio", el cual es lo que normalmente los expertos tienen en mente cuando hablan de experiencia mística, también está "el misticismo del servicio". Es especialmente este misticismo del servicio lo que nos permitirá mantenernos consientes de -y a la vez desafiados por- tanto la unidad mística como las diferencias místicas entre las religiones.

Primero permítanme aclarar de qué estoy hablando.

El misticismo del silencio

Esto es lo que generalmente asociamos con misticismo: silencio, retiro del mundo, retiro a la gruta del corazón, contemplación. Esta es la convicción que encontramos en todos los místicos: que la Realidad que ellos están experimentando o buscando sólo se puede encontrar en silencio; aunque nuestra experiencia de esto comienza con el lenguaje, lo Divino está más allá de todo lenguaje.

Y así tenemos muchas diferentes practicas místicas que nos instan a dejar de hablar, sí, incluso a dejar de pensar: zazen, oración centrante, raja yoga, contar la respiración, concienciación, la oración de Jesús, el Namu Amida Butsu, la danza del whirling dervish. Todos estos ejercicios buscan apagar, si ello fuera posible, el fluido constante de palabras y pensamientos que llenan nuestras bocas y mentes; luego tratan de llevarnos más allá del pensar prolijo al mundo donde nosotros simplemente «somos» y donde podemos sentir qué es simplemente ser. Pues es en ese silencio donde podemos oír la voz de Misterio, de lo que ibn-Arabi llama «lo realmente real».

5 Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Books, Maryknoll 1981, revised Ed, p. 24, 19.

Aun cuando tales prácticas místicas o contemplativas hacen uso de palabras, es para ir más allá de las palabras. Esto es más claro en el caso de Zen koans, juego de palabras preparado para, como pequeñas piezas de dinamita, explotar y así desmantelar nuestra habitual forma de pensar. Pero es también verdad de mantras, o la "palabra sagrada" en la meditación, o la repetición de la oración de Jesús –repetimos las palabras para alcanzar un punto donde ya no estemos pensando más en lo que ellas significan, sino que *sintamos* o *seamos* lo que ellas significan. En todas estas prácticas, buscamos cómo oír «los sonidos del Silencio».

Por medio de tales diferentes formas de practicar el misticismo del silencio somos capacitados para sentir o darnos cuenta del primer ingrediente de la experiencia mística del que hablé anteriormente: nos sentimos conectados con, nos sentimos parte de, o nos sentimos uno con la Realidad que nos funda, que nos da significado, que nos revela el cuadro más grande del que somos parte. Y a través de tales experiencias de la "base de nuestro Ser" (lo que los budistas, en su realmente diferente lenguaje llaman el «sin fundamento de nuestro Ser interior»), tocamos y somos tocados por una Paz interior y sólida que nos puede sostener en medio las más violentas y amenazantes tormentas de la vida.

El misticismo del servicio

Para explicar lo que los teólogos de la liberación quieren decir con "misticismo del servicio"[6], permítanme hacer uso de una fuente antigua y una contemporánea –un confuciano y un cristiano-. La bien conocida ilustración del filósofo confuciano Mencius nos pide que imaginemos a un niño sentado en el borde de un pozo. Nosotros vamos pasando cuando vemos que el niño ha perdido el equilibrio y está a punto de caer dentro del pozo. Inmediatamente, espontáneamente, sin pensarlo, corremos al lado del niño y lo agarramos; todo en nosotros nos mueve y está dirigido a salvar a aquel niño. Lo que sentimos, nos dice Mencius, es lo que todos los seres humanos –o al menos la inmensa mayoría de la raza humana– sentiría. Cuando nos encontramos con otro ser humano que está sufriendo y a punto de precipitarse hacia su propia muerte, algo nos llama, nos impele, actúa a través de nosotros para haceros capaces de ayudar. Mencius lo llama "la mente que no resiste ver el sufrimiento de otros"[7]. Yo lo llamo la voz de lo Divino, o el Espíritu o fuente que nos conecta a todos y habla, sin voz pero con fuerza, en el sufrimiento y necesidades de otros.

Muchas personas que logran sujetar al millón de niños que están a punto de caer en un pozo, no necesariamente identificarían esta voz de lo Divino; simplemente la sienten y actúan en consecuencia. Pero cuando tomamos conciencia de ella y tratamos de darle un nombre, nos ponemos en contacto con -sugiero que lo llamemos- el "misticismo único" en las muchas "voces del sufrimiento".

---

6 Tomé este término del reciente libro de Aloysius PIERIS, *The Mysticism of Service*, Tulana Jubilee Publications, Tulana, Sri Lanka 2000.

7 MENCIUS 2A 6.

Hablando en nombre de la teología de la liberación, Edward Schillebeeckx estaría, creo yo, de acuerdo con Mencius. Él también describe la experiencia mística contenida en el servicio. Lo que Mencius llama "la mente que no resiste ver el sufrimiento de otros", Schillebeeckx lo describe como "experiencias negativas de contraste". Con este término -más bien difícil de manejar- él identifica lo que siente con una experiencia universalmente verificable en todas las culturas: al enfrentar el espectro de sufrimiento debido a la negligencia, malicia o explotación humana –tal como se ve en la cara de un niño hambriento o en un río contaminado– la mayoría de los seres humanos reaccionan a tales experiencias negativas con una respuesta contrastante: se encuentran a sí mismos clamando "¡No!". Éste es un sentimiento espontáneo, explosivo e innegable a resistir, a asistir, a hacer algo. En el sufrimiento de otros, estamos siendo reclamados por algo más grande que nuestras propias vidas y preocupaciones individuales. Como Schillebeeckx continúa su descripción, el "no" que nos sacude nos lleva después a un tipo de "sí" a la acción o esfuerzo necesario para aliviar tal sufrimiento. No sólo se nos reclama, somos llamados a actuar –aun cuando no sabemos qué hacer, aun cuando la situación parece sin esperanza-. De nuevo, hay un poder, una voz, una presencia compartida que nos habla o nos toca en tales llamados tan firmemente como lo hace en tiempos de meditación en silencio.

Por favor nótese: en tal misticismo del servicio, no sólo estamos ocupados en acciones que resultan de la contemplación: no sólo estamos "pasando los frutos de contemplación" (*contemplata tradere*, como dicen los dominicos.) Más bien, estamos ocupados en contemplación en el mismo momento en que estamos actuando y respondiendo al victimas que sufren en esta tierra. Estamos contemplando en y a través de nuestras acciones de servicio (*contemplatio in actione*, como dicen los jesuitas). Tal acción *es* contemplación.

Y cuanto más actuamos, o cuanto más servimos, más profunda es nuestra contemplación, más rico es nuestro sentido de lo Divino. Dos autores (y amigos) que me han ayudado a entender esto son, curiosamente, jesuitas: Aloysius Pieris en Sri Lanka y Jon Sobrino en El Salvador. Ambos son activistas, teólogos, y -debo añadir- místicos. Ellos describen cómo el hacer una opción preferencial por los marginados, el luchar junto a los pobres, aprender de ellos, sufrir con ellos puede volverse el contexto, o "el cuarto de meditación" en el cual sintamos la presencia y el poder del Espíritu. Ser testigo del valor y la esperanza de la gente que no tiene motivos para tenerla, encontrar los horrores de la muerte y del martirio y después sentir el poder de vida que puede resultar de dicha muerte; encontrarse a sí mismo "calcinado" y totalmente agotadas sus energías y habilidades de seguir, y verse de repente revitalizado en una celebración religiosa o en una fiesta en la que la gente canta y baila en medio de la opresión y la muerte; sentirse reclamado y energizado por los "recuerdos peligrosos" de amigos que han muerto en la lucha y cuyas memorias no nos dejan darnos por vencidos...: todas éstas son formas en las que la presencia de Algo Más se hace real en nuestras vidas.

Así que si en el misticismo del silencio crecemos en conciencia de Aquello que nos funda y nos da paz interior, personal, en el misticismo del servicio tenemos la oportunidad de sentir y conocer Aquello que nos conecta y nos llama a cuidarnos y amarnos unos a otros. En el misticismo del silencio, siento que soy uno con lo Divino; en el misticismo del servicio me doy cuenta que soy uno contigo en lo Divino.

LOS FRUTOS DE ESTE DIÁLOGO

Para concluir, permítanme tratar de señalar cuales son algunos de los frutos que cada lado puede sacar de este diálogo acerca de misticismo entre teólogos de religiones y teólogos de la liberación.

Lo que los teólogos de las religiones pueden aprender

Al señalar el misticismo del servicio, los teólogos de liberación le recuerdan a los teólogos de religiones una forma realmente diferente de encontrar y conocer lo Divino. Estas dos prácticas místicas, la del silencio y la del servicio, no son sólo dos formas diferentes de hacer la misma cosa. No son sólo dos prácticas diferentes para producir el mismo fruto, la misma conciencia y conocimiento de lo Divino. Más bien, estas dos prácticas místicas diferentes nos ponen en contacto con diferencias reales dentro de lo Divino, formas verdaderamente diferentes en que lo Divino "es" y "actúa", formas verdaderamente diferentes en las cuales lo Divino repercute en nuestra realidad humana, formas verdaderamente diferentes de actuar a las que lo Divino nos llama.

Esto significa que si adoptamos sólo una de estas prácticas, corremos el riesgo de perdernos algo importante, algo esencial, en experiencia mística y en conciencia mística. Yo pienso que las diferencias de las que estoy hablando corresponden a las formas en las que el Misterio Divino nos funda individual y personalmente y nos conecta social y políticamente, o a las formas en que lo Divino nos llama al desierto pero también a la plaza del mercado. La misma Presencia nos habla a nosotros en forma diferente en el pacífico silencio de la meditación y oración, por un lado, y en el complejo, a veces sangriento servicio de gente que sufre y de la tierra que sufre, por otro lado. Los místicos necesitan cultivar tanto el silencio como el servicio. Si ellos "sólo se sientan" o si "sólo sirven", no están verdaderamente abiertos a la Fuente única de todo misticismo.

Los teólogos de la liberación urgen a sus colegas involucrados en diálogo interreligioso para que equilibren el extendido diálogo interreligioso de silencio y oración con el no menos extendido un solo como dialogo se servicio. En este dialogo de servicio, las personas de diferentes tradiciones no sólo se sientan juntas en meditación, sino que *actúan* juntas. Tal acción comienza identificando las formas de sufrimiento –tanto humano como ecológico– que requiere de todos nosotros. ¿Quién es o dónde está, en nuestro propio contexto o en nuestro propio mundo, el niño a punto de caer

en el pozo? Al oír, juntos, el llamado de las víctimas del mundo, todos nosotros, desde nuestras diferentes tradiciones religiosas, deliberaremos juntos sobre lo que puede o debe hacerse. Entonces, nos remangaremos las mangas y actuaremos juntos, lucharemos juntos mientras tratamos de escuchar y trabajar con quienes están siendo víctimas de la injusticia. Al actuar y luchar juntos, tomaremos mayor conciencia de los lazos que nos unen como hermanos y hermanas; oiremos la Voz que nos llama en las voces de las muchas victimas.

Pero, en dicho diálogo interreligioso de servicio, también nos haremos *consientes de nuestras diferencias*. Es especialmente sirviendo, tratando de responder a las voces de las víctimas, como descubriremos las diferencias reales en nuestras tradiciones religiosas. Pues aunque hay una sola Voz llamándonos a servir, cada uno d nosotros –budistas, cristianos, musulmanes, hindúes, judíos– tendremos diferentes formas de ver la forma adecuada de responder a la injusticia, cómo lidiar con el odio y la violencia, cómo cambiar la sociedad y el mundo.

Pero, según mi corta experiencia, estas diferencias entre nosotros normalmente ocurrirá que son más complementarias que contradictorias. Aprenderemos de nuestras diferencias. ¿Por qué? Porque lo que nos anima y nos guía en este diálogo interreligioso de servicio no es el deseo de mostrar que nuestro punto de vista es más verdadero o mejor que el de ustedes, sino cómo podemos ayudar a las víctimas que nos han reunido –cómo podemos ayudar a los niños que están a punto de caer en el pozo-. Así que mientras más sirvamos juntos, más nos daremos cuenta de nuestras diferencias, pero más aprenderemos de esas diferencias. Pues las diferencias no sólo tienen una fuente en común en el "Misticismo único" que nos anima a todos, también tienen un propósito en común en las muchas voces de las victimas a la que estamos tratando de llegar con nuestro amor y compasión.

Lo que los teólogos de la liberación pueden aprender

Pero la conversación, y sus beneficios, va por dos caminos: si los teólogos de la liberación pueden retar a sus colegas involucrados en el diálogo interreligioso a no descuidar el misticismo del servicio, los teólogos de la liberación también se van a sentir desafiados. En otro ensayo, he tratado de plantear uno de los más urgentes de estos desafíos: que los teólogos cristianos de la liberación y activistas recuerden que el trabajo de la liberación es demasiado grande para una sola religión, que es una tarea que necesita la colaboración de muchas tradiciones religiosas, y que hay mucho que los cristianos deben aprender sobre el Reino de Dios desde el punto de vista de los budistas e hindúes[8]. La praxis y la teología de la liberación deben ser una praxis y teología dialogal e interreligiosa.

8 Paul F. KNITTER, "Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", en *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, pp. 92-111.

Más relacionado con el objetivo de este ensayo, los teólogos del pluralismo religioso les recordarán a sus hermanos y hermanas liberacionistas que si el misticismo del silencio siempre debe dejar un espacio para el misticismo del servicio, también es verdad que nuestro servicio debe dejar amplio espacio para el silencio. El silencio nos nutre y nos conecta con lo Divino de manera muy diferente a la manera en que lo hace el servicio. Mientras el servicio nos permite sentir la presencia de Dios al acercarnos a nuestro prójimo, el silencio nos brinda el espacio para sentir a Dios como aquel que funda y sostiene tanto nuestro ser como nuestro hacer. Y, como ha sido dicho a menudo, las personas comprometidas necesitan este fundamento y este apoyo si quieren perseverar en la laboriosa, dolorosa y a veces infructuosa labor de transformar este mundo y sus estructuras.

Pero hay una razón adicional por la cual los activistas involucrados en la praxis del servicio liberador también necesitan la praxis del silencio solitario. Si el servicio ha de ser verdaderamente liberador y transformador *de todos* –víctimas y opresores– necesita ser nutrido por el silencio. Aquello a lo que quiero llegar está contenido en un consejo que Thich Nhat Hanh, un practicador del silencio, ofrece a los teólogos cristianos de la liberación:

> El América Latina, los teólogos de la liberación hablan de la preferencia u "opción" de Dios hacia los pobres, los oprimidos, los marginados. Pero yo no creo que Dios quiera que nosotros tomemos partido, ni siquiera con los pobres... Dios abraza tanto a ricos como a pobres, y Él desea que unos y otros se entiendan, que compartan sus sufrimientos y su felicidad, y que trabajen juntos por la paz y la justicia social.
>
> No necesitamos tomar partido. Cuando lo hacemos, malentendemos la voluntad de Dios. Ya sé que para algunos será posible usar estas palabras para prolongar la injusticia social, pero eso es un abuso de lo que estoy diciendo. Debemos encontrar las *causas reales* de la injusticia social, y cuando lo hagamos, no condenaremos a un cierto tipo de personas. Preguntaremos, ¿por qué la situación de estas personas permanece así? Todos tenemos el poder del amor y el entendimiento. Ellos son nuestras mejores armas. Toda respuesta dualista, cualquier respuesta motivada por el enojo, sólo empeorará la situación.

No-violencia no significa no-acción. No-violencia significa que actuamos con amor y compasión[9].

Thich Nhat Hanh continúa: "Cuando miramos profundamente, descubrimos qué hacer y qué no hacer para cambiar la situación. Todo depende de nuestra manera de mirar"[10]. Esta "práctica de mirar profundamente" es el misticismo del silencio, la práctica que nos deja claro –profundamente– que estamos completamente fundados y arraigados en lo Divino, que "Dios abraza tanto a ricos como a pobres"[11], y que por

9 *Living Buddha Living Christ*, riverhead Books, New York 1995, pp. 70-81.

10 Ibid., p.80.

11 Loc. cit.

lo tanto estamos conectados o vinculados a los opresores tanto cuanto a las victimas. Saber esto, sentir esto, afectará la forma en que actuemos en cuanto a nuestro misticismo del servicio. Paradójicamente, esto nos instará a *oponernos* pero no a *tomar partido*, a *resistir* a los opresores pero también a *abrazarlos*. O, como un Maestro Zen me dijo en 1987: "Llegarás a ser capaz de detener los escuadrones de la muerte en El Salvador sólo cuando te des cuenta de tu unidad con ellos"[12]. "Darte cuenta de tu unidad" es lo que Hanh quiere decir con "mirar profundamente". Esa unidad tanto con las víctimas como con los opresores se "ve" o se siente en silencio y oración; sintiendo esa unidad, seguramente nos acercaremos y permaneceremos con las victimas, pero lo haremos con amor y compasión para todos, sin el enojo nacido del odio: sin violencia.

No puedo decir que entiendo completamente lo que todo esto significa. Pero estoy seguro que hay mucho que aprender de esta conjunción del misticismo del silencio y el misticismo del servicio, lo cual es parte del diálogo más amplio entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo. Que este diálogo continúe.

Paul F. Knitter

Cincinnati, Estados Unidos

(Traducción de Graciela Aristhomene).

12 En un retiro con el Maestro Zen Bernie Glassman, 1987. He tratado de reflexionar más a fondo acerca de las conexiones entre Zen sentado y acción liberadora en EL Salvador, en una conversación con el Maestro Zen y profesor Masa Abe, en: "Spirituality and Liberation: A Buddhist-Christian Conversation", *Horizons* 15/2(1998)347-364.

Crista en la Danza de Asherah, Isis y Sofía

Nuevas metáforas divinas para un debate feminista del pluralismo religioso

Introducción

El debate sobre el Pluralismo Religioso en América Latina me parece extremadamente relevante, en vistas al hecho de que vivimos en un continente multicultural y multirreligioso. A nivel mundial, se percibe que la intolerancia religiosa, junto a los intereses económicos y políticos, es uno de los grandes motores que generan la violencia, causando la muerte de millares de inocentes, principalmente en el Tercer Mundo. John Hick (2000) afirma que la discusión sobre un cristianismo capaz de dar respuestas a creyentes y no creyentes en un mundo perturbado por guerras, violencia e injusticia social, se centra en la discusión sobre el significado de Jesucristo hoy y la doctrina de la encarnación. Por su parte, las teólogas feministas de la liberación han ido más allá: discuten el tema de la Cristología y el problema del monoteísmo y las metáforas patriarcales utilizadas en la construcción de la imagen de Dios. Estos son temas cuyo debate es extremadamente urgente, si queremos transformar la teología y las estructuras injustas que generan exclusión, miseria y violencia, imposibilitando la venida del Reino entre nosotros.

Entre las teólogas feministas, la discusión sobre el pluralismo se concentra menos en torno a las diferencias entre las religiones y más en torno a los dogmas que han excluido a las mujeres de las instancias de decisión y poder en las iglesias cristianas. Además de eso, algunos de esos dogmas han marginado también a hombres y mujeres de diferentes razas y culturas, en nombre de un Cristo blanco, de rasgos europeos. Los límites definidos por las religiones no son demarcadores de agua para las mujeres, dado que nuestro debate teológico se encuentra exactamente en el seno de los dogmas patriarcales androcéntricos y sexistas. Así, los dogmas están siendo analizados y criticados y nuevas formulaciones están siendo propuestas. Este debate ha hermanado a las teólogas feministas cristianas y no cristianas, que consideran el sexismo en las religiones como una causa común en contra de la cual debemos lanzarnos colectivamente.

En América Latina, el diálogo interreligioso es asumido ya y vivido por las mujeres, especialmente por aquellas que hacen una reflexión desde una orientación feminista[1]. En este particular, Ivone Gebara afirma que las mujeres latinoamericanas han

vivido un proceso diferente, original y bastante rico[2]. Para nosotras, teólogas latinoamericanas que vivimos en un contexto pluricultural, el diálogo ha sido más intercultural que interreligioso, pues entendemos que la cultura es más abarcadora que la religión. Los límites impuestos por las religiones no establecen restricciones para los lazos de solidaridad que han unido a las mujeres de diversas creencias en nuestra lucha contra la opresión sexista. Sobre la violencia cultural contra las mujeres, indico el interesante artículo de Elsa Tamez, *Cultural Violence against Women in Latin América*[3]. Un ejemplo de diálogo intercultural para la construcción de una espiritualidad para las mujeres puede ser encontrado en el artículo de Janet May, una misionera norteamericana que vive hace veinte años en América Latina: *Estrangeiras. Um diálogo multicultural*[4]. En un país latinoamericano, May se reunió con otras cuatro mujeres procedentes de diversas culturas latinoamericanas y religiones diferentes para discutir sobre espiritualidad, en el intento de identificar elementos comunes de su lucha. Venidas de culturas afro e indígenas, ellas intentan incorporar las tradiciones cristianas en las no-cristianas, en su vida. Creen que su participación en la tradición cultural de sus antepasados y en el Cristianismo no puede ser considerada como una forma de sincretismo ni de dualismo. Las consideran complementarias, porque facilitan la integración de sus identidades como personas de culturas antiguas que viven en un mundo donde el Cristianismo es hegemónico. A esta espiritualidad ellas la llaman "integral", ya que fortalece su identificación y el compromiso de ellas en la relación humana, unas con otras, y la relación con el medio ambiente. Se trata de una espiritualidad mayor que la experiencia cristiana, afirma May. "Aunque incluya autoafirmación y descubrimiento, la espiritualidad es expresada más concretamente mediante la solidaridad" (May: 2000, 83).

La lucha de las mujeres en contra del sexismo en la tradición cristiana

Las teólogas, incluyendo aquí las biblistas, descubrieron la dimensión patriarcal, sexista, de la Tradición Cristiana hace ya bastante tiempo. Una obra del final del siglo XIX merece ser destacada al respecto, por ser hoy considerada un marco en la lucha de las teólogas feministas en todo el mundo. En medio de las luchas sufragistas en Estados Unidos, Elisabeth Cady Stanton entendió que los textos bíblicos eran utilizados para someter a las mujeres. Reunió un determinado número de teólogas biblistas y juntas hicieron una lectura feminista de la Biblia. El libro fue publicado en 1895 y se llamó *The Woman's Bible.* Un segundo volumen fue publicado en 1898.

---

1 Sobre esta temática, véase mi artículo en el libro *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, págs. 76-91. .

2 Ibídem.

3 Este artículo se encuentra en el libro *Women Resisting Violence. Spirituality for Life.* Mananzan, M.J. (Ed.), Orbis Books, Maryknoll 1996, p. 11-19.

4 Este artículo puede ser encontrado en el libro *Mulheres curando a Terra.* Rosemary R. Ruether (ed.) Paulinas, São Paulo 2000, pp. 68-84.

El hecho fue inédito y generó mucha crítica, incluso por parte de las mujeres sufragistas, pues era ésa todavía una época en que los textos bíblicos difícilmente podían ser interpretados y/o criticados.

Poco después del Concilio Vaticano II, las teólogas del hemisferio Norte sintieron la esperanza de que se dieran cambios en relación al papel que desempeñaban, principalmente en la Iglesia Católica. El primer escrito importante que hizo una amplia crítica al sexismo en el cristianismo fue elaborado por Mary Daly y publicado en 1968 con el título *The Church and the Second Sex*[5]. Este libro marcó el inicio de una gran discusión académica sobre el sexismo en la religión. Las teólogas cristianas entendieron que su lucha era común: luchar en contra de las estructuras patriarcales de la tradición judeo-cristiana. Esta conciencia hizo que, desde un principio, se uniesen las teólogas cristianas –católicas y protestantes- y más tarde las teólogas judías, en esta odisea teológica.

El presupuesto de la Teología Feminista es que los dogmas y la sistematización cristiana fueron establecidos por varones occidentales, blancos, que reflexionaron y articularon el sentido y valor de sus experiencias como experiencias de todos los hombres y de todas las mujeres. No tomaron en cuenta que las experiencias de las mujeres y de las personas de otros colores y razas no estaban contempladas allí.

Cristología y Cristocentrismo

La Cristología es uno de los tratados teológicos que más han despertado el interés de las teólogas feministas. Centralizando la salvación en la figura de un varón, las cristologías de la reconciliación[6] han parecido ser un serio problema para la emancipación de las mujeres. Pero no es solamente para las mujeres para quienes la centralización del liderazgo y de la redención en un hombre blanco representa un obstáculo. Muchos pueblos fueron colonizados, humillados, heridos, diezmados, en nombre de un cristianismo fundamentado en una cristología de la reconciliación. Esta cristología no representa un problema sólo por el hecho de postular la redención a través de un varón, sino también porque implica una teología de la cruz. Al justificar el sufrimiento humano en esta tierra, con la esperanza de una recompensa después de la muerte, predica un cristianismo de pasividad, de resignación, de sujeción, de autonegación. Carter Heyward afirma que ésta es una teoría manipulada por privilegiados –los que están encima, los representantes de los hombres blancos y ricos– para simbolizar el imperio de todo lo que está establecido. De esa forma, justifica y bendice las estructuras desiguales del capitalismo, así como el racismo, el sexismo, el heterosexismo, el antisemitismo (Heyward: 1981).

---

5 El título es una alusión a la obra antológica de Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, publicado en 1949.

6 Se trata de la Cristología que afirma la encarnación de Dios en la figura de un varón para salvarnos con su muerte reparadora.

La desconstrucción de esta Cristología ha sido hecha por teólogas feministas hace ya más de treinta años, con la propuesta de ofrecer fórmulas cristológicas que contribuyan a una teología liberadora.

La Teología feminista percibe un desequilibrio en la tradición cristiana, resultante de una construcción jerárquica sexuada que se manifiesta no sólo en la doctrina de Dios Padre como patriarca divino, sino también en la noción de Jesús como el único hijo de Dios. Para Mary Daly, una gran parte de la doctrina cristiana sobre Jesús ha sido docetista, lo que significa que la humanidad de Jesús nunca fue tomada en serio, como la de una persona libre, de extraordinario carácter y misión, que desafió las creencias y las leyes convencionales. De este modo, las fórmulas cristológicas que están próximas a un tipo de idolatría sobre la persona de Cristo ('cristolatría') deben ser rechazadas. Daly cree que la idea de encarnación divina en un único ser humano y del sexo masculino dificulta en la conciencia religiosa una comprensión más amplia de la presencia divina en todos los seres humanos (Daly: 1973).

Otras críticas pretenden rescatar el mensaje del anuncio mesiánico de Jesús de Nazaret y sus concepciones del Reino. Rosemary Radford Ruether (1993)[7] parte del principio de que la Cristología afirmada en el Concilio de Calcedonia no es el resultado de una evolución consistente desde la comprensión hebrea del Mesías, sino que representa un rechazo de los elementos-clave de la esperanza mesiánica judía. Ella recuerda que ésta reunía dos ideas: la del rey mesiánico de una nueva era de redención y la de la sabiduría divina que fundamenta y revela el Cosmos, uniendo lo humano a lo divino. Y es sorprendente que en sus orígenes remotos, pre-hebreos, esas dos ideas presentaban una figura femenina como protagonista central. Mientras tanto, la represión de este símbolo femenino sucedió mediante una patriarcalización de esos temas, primero en el judaísmo y después en el cristianismo, durante los cinco siglos en que el movimiento cristiano se transforma en la religión imperial del Imperio Romano. Se habrían desarrollado así dos cristologías alternativas, al margen de la Cristología clásica: la andrógina[8] y la del espíritu[9]. Pero éstas tampoco dieron respuestas adecuadas al descubrimiento de nuevas posibilidades, en especial de posibilidades para las mujeres. Teniendo en cuenta esto, Ruether propone el reencuentro con el Jesús de los evangelios sinópticos, con su mensaje y praxis, en la búsqueda de una nueva humanidad, mujer y hombre. En este sentido, lo importante para ella es el relacionamiento dinámico entre redentor y redimido, siendo así que la comunidad cristiana continúa la identidad de Cristo, como la vid y los sarmientos, revelándose la personalidad crística en nuestros hermanos y hermanas. De esta forma, Cristo, la humanidad liberada, no está confinada a una perfección estática de una persona de hace dos mil años. Por

7 Publicado en inglés con el título *Sexism and God-Talk*, en 1984.

8 Las cristologías andróginas ven a Cristo como representante de la nueva humanidad que unifica hombre y mujer. Basadas en la tradición mística, ellas ven la ruptura entre masculinidad y feminidad superada en un plano espiritual en la humanidad redimida.

9 Las cristologías del espíritu sostienen que el Cristo resucitado continúa siendo revelado a través de personas poseídas por el espíritu, que pueden ser hombres o mujeres.

el contrario, la humanidad redentora va delante nuestro, convocándonos a dimensiones todavía no completadas de la liberación humana (1993: 101-118).

Rita Nakashima Brock (1992), avanzando más allá de una comprensión unilateral del poder, desarrolla también una cristología no ya centrada en Jesús, sino en la relación de la comunidad como el centro del cristianismo que se hace pleno y tiene poder de curación. En este sentido, Cristo es lo que ella llama 'Crista/Comunidad'[10]. Crista/Comunidad es una realidad viva, expresada en imágenes relacionales, donde el 'heart'[11] se manifesta. *Heart* –el ser en estado de gracia original– es nuestro guía en los territorios del poder erótico. Esta realidad dentro del ser conectado significa que éste no puede ser localizado en un único individuo. Por lo tanto, lo cristológico es aquello que revela verdaderamente la encarnación divina y el poder salvífico en la vida humana y debe residir en el estar conectado, en comunidad, y no en individuos únicos, aislados. Ella rechaza la idea del salvador-héroe que desafía las autoridades establecidas y obedece al Padre (Brock : 1992, 52-53).

Para evitar el cristocentrismo y proponer una lectura feminista de la Cristología, Ivone Gebara (1994) propone a María como Salvadora, al lado de Jesús, afirmando la posibilidad de mujeres salvadoras, al lado de hombres salvadores. En este sentido, la persona del salvador/a se identificaría por valores y cualidades buscados en los diferentes contextos y épocas. Como una realidad dinámica, estaría siempre en mutación, aunque conserve las características de alguien de cierta forma "superior", capaz de responder a las diferentes necesidades históricas de los fieles.

El escándalo de la Cristología, para la mayoría de las feministas, consiste en el hecho de que se promueva una figura masculina de Dios, teniendo las mujeres que confrontarse con la figura de un hombre como persona paradigmática. La mera superación de la masculinidad del Jesús histórico como un hecho contingente, la relativización del lenguaje y el énfasis en el mensaje de Jesús como mensaje revolucionario, parece que no son suficientes para superar las cristologías tradicionales. Todos los soportes simbólicos de la Cristología necesitan ser reinterpretados (Ruether, 1998: 85). El repudio de las figuras de héroes y heroínas debe ser puesto en marcha. Este rechazo, concentrando la idea salvífica en la relacionalidad, en la comunidad, puede alejarnos de gobiernos de tipo autoritario, que concentran la idea de salvación en una figura única. Además de eso, está más próximo de un diálogo con el Pluralismo Religioso, como nos muestra el trabajo que teólogas latinoamericanas están

10 La autora utiliza el término "Crista" recordando que oyó ese término por primera vez referido a un crucifijo en la Catedral de San Juan el Divino, en Nueva York. El Cristo del crucifijo, etiquetado como "Crista", era femenino. Al usar 'Crista' en vez de 'Cristo', ella quiere impedir que exista solamente una identificación de Cristo con Jesús. Al combinarlo con 'comunidad', quiere desviar el centro de salvación de individuos heroicos, hombres o mujeres, afirmando su convicción sobre la santidad de la comunidad (Brock: 1992, 52).

11 *Heart*, en inglés, significa *corazón*. La autora explica que se trata de una metáfora para el *self* humano y su capacidad para la intimidad, que envuelve la unión del cuerpo, del espíritu, de la razón y de la pasión mediante el conocimiento por el corazón, que es el saber más profundo y completo (Brock: 1992, XIV).

realizando con las comunidades afroamericanas e indígenas[12]. De esta manera, no se recupera solamente la visión de las mujeres, sino también la de pueblos y razas oprimidos, tanto desde el punto de vista económico-social como étnico, racial. La interrelacionalidad entre las personas en la comunidad es realzada. La comunidad es salvífica en las religiones afroamericanas. El poder es compartido y más igualitario, y es observado un gran respeto a los ancianos, a los niños/as y a toda la naturaleza.

Hoy, el debate sobre el Pluralismo Teológico se abre también a dos cuestiones importantes: el concepto de salvación y la cuestión del monoteísmo.

La Teología de la Salvación

La Teología de la Salvación, a través de una Cristología de la Reconciliación, transformó a Jesús de Nazaret, el profeta escatológico de los escritos neotestamentarios, en Dios que se hizo hombre para salvarnos por su muerte reparadora. En torno de ese tema se desarrolló una serie de mitos sobre el pecado y la culpa que estarían en los orígenes de la humanidad. Y la parte mayor de esta culpa fue atribuida a la mujer, Eva, la gran tentadora. Pero la relectura bíblica y la antropología nos han mostrado, a través de una hermenéutica de la sospecha y de una lectura sociológica, que el mito de la Caída, en los capítulos 2 y 3 del Génesis, está en el paso de una sociedad tribal a una sociedad monárquica[13], tributaria y eminentemente patriarcal. Si añadimos a esa relectura la perspectiva de género, es fácil percibir cómo en el sistema patriarcal las mujeres están al nivel más bajo de la escala jerárquica. Y es por eso por lo que el mito muestra a la primera mujer, 'Hawah' (Eva) como la primera culpada por la desobediencia y, así, la más castigada por Yahweh: además de compartir el sufrimiento de su compañero, 'Adam' (Adán), deberá sufrir en su gravidez (esto es, en su maternidad, considerada por la cultura patriarcal su más sagrada misión) y ser dominada por el hombre (Gn 3,16). De esta forma, se deduce que la subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal judía es legitimada mediante la culpabilización de la primera mujer.

Otros mitos de la creación nos muestran que no solamente en la cultura judía fueron las mujeres culpabilizadas para ser mejor dominadas. En la cultura griega, el mito de Pandora también culpabiliza a las mujeres por la entrada del mal en la humanidad. Existen mitos de origen africano e indígenas que también culpabilizan a las mujeres por algún tipo de mal hecho a la humanidad, mitos en los que ellas son muertas para que el poder pueda ser asumido por los hombres de las tribus. Exactamente como en el mito babilónico de Tiamat y Marduk, que pasa de guerrero a monarca y, por lo tanto, a dios, al eliminar a Tiamat. Las inversiones no son tampoco raras: los

12 Véase mi artículo ya citado.

13 Los capítulos 2 y 3 del Génesis son de autoría del Yahwista, esto es, de la época del rey Salomón. Se sitúa, por lo tanto, en el inicio del período monárquico en Israel, donde el sistema tributario pasa a estar en vigor, penalizando a los campesinos con pesados impuestos.

elementos de poder y creación de las mujeres se tornan frecuentemente elementos de muerte y destrucción, como en el caso del mito de origen de los indios Kulina.

Los hombres (Tamaco y Quira) persiguen a la mujer ancestral (Massosso), después de que hubieran matado a su hijo. La leche de la mujer se transforma, en su venganza, en elemento de muerte. Los hombres la agarran y la matan, la aplastan con los pies y transforman su cuerpo en una sustancia. Es inyectada en su propio cuerpo, que les hace adquirir un poder extraordinario[14]. En el mito bíblico también hay varias inversiones: es Adán quien da a luz a Eva, a partir de un hueso de su cuerpo. Lo que es símbolo de poder y creación en las culturas ancestrales -la gravidez/maternidad- se convierte en símbolo de opresión, sufrimiento y sumisión en las sociedades patriarcales.

La Teología de la Salvación tradicional no tiene ya sentido para las mujeres. Las teólogas feministas afirman que no necesitamos de salvador/a, porque no aceptamos ya la teoría de Agustín sobre el pecado original[15]. Este mito ha sido desconstruido por la hermenéutica feminista como sexista, clasista, patriarcal y militarista. Por otra parte, el pecado adquiere otro rostro, no ya "original", sino social, sistémico, según algunas teólogas como Rosemary R. Ruether (1993), puesto que desfigura y destruye las relaciones humanas. Este pecado tiene que ver con la preocupación exacerbada por la centralización del poder y prestigio, transformando al 'otro' (ser, grupos, pueblos) en mero objeto. De esta forma, el pecado no es un acto ocasional, aislado, sino que atraviesa todo lo que el ser humano hace. El pecado sistémico tiene que ver no solamente con la explotación económica, social y política, sino también son el sexismo. El sexismo es, pues, un problema sistémico, centrado en una relacionalidad distorsionada que condiciona nuestras identidades, incluso antes de nuestro nacimiento (Ruether: 1993). La mayoría de las teólogas feministas, entre ellas M. Daly, C. Christ, N. Goldenberg, creen que el sexismo es la forma de opresión más devastadora, la más antigua y la más profundamente enraizada en la historia humana. El pecado sistémico muestra la interacción de diversos tipos de opresión, como la económica, la racial, la de género, la heterosexual[16], de manera que sus efectos son interactivos, con terribles consecuencias.

De esta forma, la 'sotería' (salvación) adquiere otro sentido para nosotras, las mujeres. No ya ligada a una Cristología de la Reconciliación, sino ahora contra el pecado estructural, puede ser un elemento de curación, de elevación de la autoestima, de donación de vida, de acogida en el seno de la comunidad, en fin, un elemento relevante para la elaboración teológica. La mayoría de las teólogas colocan aquí un

---

14 Cfr. *Uma interpretação do mito kulina de Tamaco e Quira*, monografía de doctorado de Lori Altmann, 2002, para la disciplina de hermenéutica, Universidad de São Leopoldo.

15 Este pecado habría sido introducido por la primera mujer, Eva. Sobre el mito de la Caída y la teoría del pecado original, léase Elaine Pagels, *Adão, Eva e a Serpente,* 1992.

16 Teólogas feministas como Mary Hunt, Carter Heyward, Lisa Isherwood, Melissa Raphael, Elizabeth Stuart y otras muchas, están apuntando al problema de lo que la defensa de la heterosexualidad significa para la orientación homosexual de muchos hombres y mujeres que hoy están reivindicando sus derechos como homosexuales en la sociedad y en las iglesias.

énfasis en el poder curativo y dador de vida de la comunidad. Brock (1992) cree que la visión feminista de curación, plenitud y espiritualidad debe salvar al cristianismo de sus estructuras patriarcales, si la teología permanece fiel a sus principios de igualdad de todos los seres humanos, y la comunidad se fundamenta en la justicia y en la paz y el poder divino represente el amor en su plenitud.

La idea de transformación de la sociedad, de la búsqueda de justicia social, está en el centro de las teorías de la mayoría de las teólogas feministas. Ivone Gebara, por ejemplo, afirma que dentro del debate cristológico, lo importante es vivir el pluralismo de nuestras experiencias salvíficas en lo cotidiano de nuestra vida y rescatar los valores que nos ayudan de hecho a luchar por una sociedad más justa. Así, lo importante es rescatar el sentido de la vida y de los valores, hoy, para nosotros, puesto que el gran reto nos viene del presente y de la necesidad de encontrar caminos viables para vivirlo[17].

El monoteísmo y la metáfora masculina de Dios

Otro tema relevante para el debate del Pluralismo Religioso es el monoteísmo canalizado hacia una imagen masculina de Dios. Parece que fue éste el gran golpe en contra del poder de las mujeres, representado por la creencia en las divinidades femeninas de culturas ancestrales. El surgimiento del monoteísmo en el mundo hebreo coincide con la época del fortalecimiento de la monarquía, del militarismo y del cobro de pesados impuestos. En Israel, el monoteísmo fue representado por la supremacía de Yahweh, que combatió a dioses y diosas cananeas para imponerse al pueblo hebreo. Norman Gottwald (1986) llama a ese monoteísmo 'monoyavismo'. Yahweh era la deidad que representaba el poder del metal, abundante en la región del Sinaí. Ruether (1993) afirma que cuando los hebreos venidos del Egipto se instalaron en Canaán, Yahweh tuvo que combatir a Baal -y a su esposa Ashtoreth o Astarté– la deidad de los campesinos cananeos. Esta lucha entre dioses parece que duró centenas de años, pues los campesinos no tenían certeza del potencial de fertilidad de Yahweh. En la vecina Mesopotamia, en Egipto y en Canaán, las diosas tenían nombres y gran prestigio en medio del pueblo: Inana, Ishtar, Asherat, Ashtart. Las mujeres eran reverenciadas por el poder divino representado por el potencial reproductivo de su cuerpo. El surgimiento del monoteísmo hizo que los detentadores del poder religioso -los sacerdotes- comenzasen a convertirse inevitablemente en una élite. Las mujeres fueron totalmente desterradas del poder.

Para nosotras, mujeres, la identificación de la divinidad con el hombre, léase *macho del ser humano*, rechaza cualquier posibilidad de nuestra participación en lo sagrado y fue eso lo que Mary Daly (1973) quiso decir al afirmar: "Si Dios es hombre, el hombre es Dios". El monoteísmo masculino refuerza la jerarquía social del dominio patriarcal mediante su sistema religioso de una manera que no se daba con las imágenes emparejadas de Dios/Diosa. Dios es simbolizado de acuerdo con la clase

17 Entrevista: febrero, 2003.

dominante patriarcal, creyéndose que él dirige directamente a esta clase de hombres, adoptándolos como "hijos"suyos[18].

El lenguaje y el sistema simbólico han sido importantes vehículos para la imposición de la ideología patriarcal mediante imágenes masculinas de Dios. Ya nos advirtió Sallie McFague (1982) que no se trata solamente del hecho de que la expresión "Dios padre" sea frecuentemente utilizada para designar a lo divino, sino de que toda la estructura de las relaciones divino-humano y humano-divino sea entendida dentro de un modelo patriarcal. Carol Christ afirma que los símbolos no actúan únicamente en el nivel de la racionalidad, sino en niveles de la psique distintos de aquélla. Los símbolos asociados con importantes ritos, como el de la muerte, del matrimonio, no pueden dejar de afectar las estructuras profundas o inconscientes de las personas, incluso si estos símbolos son rechazados en un nivel consciente. Esto ocurriría especialmente en un momento crítico. Los sistemas simbólicos no basta que sean corregidos, sino que tienen que ser sustituidos. Si no hubiere sustitución, la mente volverá, en momentos de crisis, frustración o derrota, a las estructuras mentales habituales. Las religiones centradas en la adoración de un Dios masculino crean "disposiciones de ánimo" y "motivaciones" que mantienen a las mujeres en un estado de dependencia psicológica de los hombres y de la autoridad masculina, que, al mismo tiempo, legitiman la autoridad política y social de los padres e hijos en las instituciones sociales (Christ: 1979).

La recuperación de imágenes femeninas de la divinidad en la Biblia tuvo repercusión con Phyllis Trible[19], mediante un consistente trabajo de investigación donde reveló el "útero de Dios" o "compasión que viene desde las entrañas" ('rahamim'), entre otras imágenes. La búsqueda de Sofía/Sabiduría[20], intensificada por Elisabeth S. Fiorenza[21], dio un gran impulso al proceso de pensar la divinidad a partir de figuras femeninas. Sofía es la presencia amorosa que inspira al Creador en la aurora de la creación (Pr 8, 22-31; Si 24, 3-5). Ella juega y se deleita con el pueblo (Pr 8, 31), planta su tienda en medio de él (Si 24, 8) y lo invita a amar y a vivir la justicia (Sb 1,1). Ella tiene un vínculo orgánico con la creación, en la imagen de árboles, piedras preciosas y perfumes (Si 24, 12-19).

La metáfora de la Diosa y la sacralidad de las mujeres

Otras teólogas, como Merlin Stone (1976), Sarah Pomeroy (1976), Charlene Spretnak (1981), procuraron recuperar la figura de la Diosa en las tradiciones anti-

18 Ibídem.

19 Cfr. *God and the Rhetoric of Sexuality*, 1978.

20 'Sophia' es la palabra griega para 'Sabiduría', que en hebreo es *Hokmah*. Por lo tanto, toda la tradición de Dios en el libro de la Sabiduría vehicula la idea de una divinidad femenina, cuyos atribuciones van desde el arte de crear, de enseñar, de estar presente, hasta la de ser amante, sacerdotisa, madre, amiga o compañera.

21 Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her.* 1983. *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet.* Crossroad, N.Y. 1995

guas, tanto en el período neolítico, como en la antigüedad clásica o en el período pre-helenístico de la Grecia antigua. La recuperación de la imagen de Dios como Madre atraviesa la mayoría de las religiones, inspirando espiritualidades ligadas a la ecología, enraizadas en la tierra. Ella ha inspirado a las mujeres hacia una identificación con lo sagrado, afirmando sus derechos y una espiritualidad centrada en su realidad en cuanto que mujeres. La figura de la Diosa-Madre Tierra es universal: representa la interconexión de todas las cosas, en una interdependencia de todos los seres, unos con otros y con la naturaleza. La reivindicación básica en la espiritualidad centrada en la Diosa es que las mujeres puedan reflexionar la divinidad en la realidad corporificada de sus vidas diarias, incluyendo los cambios y los procesos del cuerpo que la religión patriarcal ha sentido tan difíciles de abordar: la menstruación, el nacimiento, la actividad sexual, la menopausia, el envejecimiento, la muerte. La Diosa es generalmente representada dentro de un ciclo, que se refiere, bajo varias formas, a las tres fases del ser mujer: como joven, como mujer madura/madre y como mujer vieja/sabia. Esta concepción cíclica permite repensar la muerte como consecuencia de la vida, donde las estaciones se suceden. La muerte no es ya una tragedia, cuando se respetan las diversas fases de la vida: el nacimiento, el dar a luz y el morir.

Aunque muchos grupos comprendan la espiritualidad centrada en la Diosa como búsqueda de sentido para su vida personal y su autoafirmación, la espiritualidad feminista está generalmente conectada a un compromiso social y activismo político, según Ursula King. Las feministas espirituales creen que esta espiritualidad es importante no sólo para ellas mismas, sino, todavía más, para la demolición del viejo orden social y la construcción de uno nuevo. Se trata de una perspectiva verdaderamente revolucionaria, al menos en la intención (King, 1993, 116). Mary Grey cree que la figura del Espíritu-Sofía, Dios-Sofía, lleva la teología feminista a presentar un reto profético a la idolatría del poder y del dinero practicada por la cultura, en cuanto sabiduría de los pobres. Recupera para nosotros la antigua sabiduría que brota de la tierra, las cosmologías sapienciales rechazadas, en la búsqueda de la justicia y la transformación de la sociedad (Grey: 2001).

Varias teólogas asiáticas están intentando rescatar imágenes divinas femeninas a partir de imágenes, lenguaje y símbolos de sus antiguas culturas y de las experiencias sufrientes de mujeres del continente asiático. Kwok Pui Lan, teóloga china, nos muestra una imagen de la divinidad que "llora con nuestro dolor", al describir la experiencia del cuerpo comercializado de las mujeres de Tailandia y de Filipinas (Kwok: 1986). Cheng Jun Kyung, teóloga coreana, dice que el dolor y el sufrimiento marcan la experiencia del cuerpo de las mujeres de su país, constituyéndose en una "epistemología del cuerpo partido". Son cuerpos que buscan curación e integralidad (Cheng, 1990:30). Sus imágenes muestran una divinidad que sufre, que se aflige, que se compadece, que llora por el dolor de las mujeres. Un Dios/a que se identifica con el dolor de las mujeres, que es fuente de fuerza para las mujeres que sufren.

El monoteísmo parece haber introducido en la historia religiosa de la humanidad cuestiones conflictivas que afectaron profundamente la vida de las mujeres:

- Acabó con el politeísmo, es decir, con el carácter bisexual de la divinidad, alejando inexorablemente las mujeres de la naturaleza divina.
- Introdujo un gran dualismo entre el cuerpo y el espíritu, la humanidad y la naturaleza, Dios y el mundo.
- La creación de los seres dejó de tener un carácter sexuado, un acto de fertilidad, para transformarse en un acto de voluntad, esto es, de emprendimiento biológico se transformó en emprendimiento mental, racional.
- Resaltó la idea del renacimiento, en lugar del nacimiento, pues 'renacer' era la metáfora usada para la entrada en una nueva vida social y religiosa.
- La concepción jerárquica de dominio del espíritu sobre el cuerpo, para mantener bajo su control a todo lo que podía facilitar el desarrollo de las mujeres, de la sexualidad, de la naturaleza.

Podríamos decir que cuando la idea de la supremacía del espíritu dominó el cuerpo, rechazando todo lo que se refería al sexo y a la corporalidad, al poder erótico de la mujer, en tanto que creadora y dadora de vida, el sistema patriarcal se instauró, legitimado por el monoteísmo. Es por eso por lo que hoy las teólogas feministas de la liberación ponen tanto empeño en afirmar su cuerpo, su poder erótico[22], su poder creativo de dar vida y curación, constituyéndose esos ítems en un tema de debate que ciertamente contribuirá para reconstruir las estructuras sexistas del patriarcado.

Conclusiones

Los debates cristológicos y las propuestas de revisión de las metáforas de Dios van ciertamente al encuentro del actual debate sobre el Pluralismo en la religión y en las culturas. El problema del androcentrismo, del sexismo en el cristianismo, en cuanto religión patriarcal, ha traído innumerables problemas no sólo a las mujeres, sino a muchos grupos, marginados por el racismo, por el homosexualismo. Las consecuencias socio-culturales de las imágenes divinas patriarcales y elitistas quedan generalmente ocultadas. El carácter autoritario y militarista de las imágenes patriarcales puede ser detectado en países bajo dictaduras militares. El carácter sexista es identificado por el predominio de la violencia de género. Sin embargo, se trata de un fenómeno universal: las estadísticas nos muestran que el abuso de mujeres y niños/as y la violencia sexual existen en todas las clases sociales, en todo el mundo. En más de 70% de los casos es el propio padre el que abusa de los niños/as. Justificar la autoridad del padre mediante la imagen de un Dios Padre todopoderoso ha traído graves consecuencias a los cristianos, cuyas mujeres y niños/as son enseñados a obedecer ciegamente a la autoridad paterna. Las teólogas feministas se preguntan si llamar a Dios "Padre", lejos de referirse al Dios de Jesús, no sería una distorsión, una

22 Algunas teólogas han escrito específicamente sobre el poder erótico, como Audre Lorde: *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*. The Crossing Press: 1984.

proyección o caricatura en sociedades que justifican la dominación y el poder masculinos (cfr. Grey: 2001).

La búsqueda de imágenes femeninas de Dios, en la Teología Feminista de la Liberación, nos remite a una divinidad preocupada con los cuerpos heridos de las mujeres en diversos contextos de opresión. Una divinidad que promueve la curación, valora el cuerpo y la sexualidad de las mujeres violadas. El cuidado y la protección de la naturaleza remiten a una responsabilidad ética respecto a la creación. La tendencia a enfatizar imágenes divinas femeninas puede ser también una forma de compensar su ausencia en el interior del cristianismo. Además de eso, la búsqueda de esas imágenes establece conexiones con las religiones indígenas y africanas ligadas a la Madre tierra y a la naturaleza. Esas culturas, que poseen imágenes divinas menos autoritarias, pero que habitan o se revelan en medio de la comunidad, nos enseñan una interrelacionalidad, una solidaridad, un mayor respeto a las personas –sean ellas viejas o niños/as, mujeres u hombres, hetero u homosexuales– y a la naturaleza. Son ciertamente culturas mucho más pacíficas y amigables, democráticas y fraternas.

El rechazo de una Cristología centrada en la figura de un héroe/heroína, la búsqueda de una Cristología centrada en la comunidad, como Crista tal vez, en relaciones de interconexión, de interrelacionalidad... muestra que la Teología Feminista de la Liberación posee una profunda preocupación por la transformación de la sociedad y la búsqueda de la justicia. Las propuestas feministas de la liberación parten del interior mismo de la creencia de la venida del Reino anunciado por Jesús de Nazaret y se identifican con su mensaje de tolerancia, de sabiduría, de solidaridad, de amor agápico. En este Reino, muchas imágenes femeninas pueden danzar sencillamente su danza. No importa si son identificadas con nombres como Asherah, Isis, Kwan-In[23] o Sofia: lo importante es que proponen nuevas imágenes divinas, no autoritarias ni definitivas, que amplían nuestro horizonte religioso, enriqueciendo nuestro sistema simbólico de forma liberadora.

Las perspectivas teológicas feministas[24] deben ser, según afirman las teólogas feministas de la liberación, no solamente un enfoque más de lectura teológica, sino que deben ser incorporadas también a la gran Teología, si queremos que la teología sea liberadora para hombres y mujeres de todas las razas y culturas.

LUIZA TOMITA

São Paulo, Brasil

(Traducción de Rui Manuel Grácio das Neves)

23 Kwan-In es una imagen femenina de Buda. No se trata exactamente de una diosa, sino de una *bodisatwa*, un ser iluminado que se niega a entrar al Reino de la Iluminación, prefiriendo quedarse en la tierra hasta que el último ser pueda ser orientado hacia el camino de la iluminación.

24 Distingo aquí 'feminismo' de 'género', que es una categoría académica. El feminismo tiene que ver con una militancia, un compromiso de transformación de la situación que viven las mujeres y todos los tipos de excluidos de nuestra sociedad.

Bibliografía

BROCK, Rita N., *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, 2nd ed. Crossroad, New York 1992

CHRIST, Carol. "Why Women need the Goddess re-emerging". In: CHRIST, Carol & PLASKOW, Judith (eds.), *Women Spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York, 1979.

CHRIST, Carol, *Rebirth of the Goddess: Finding meaning in Feminist Spirituality*, Addison-Wesley Publishing: N.York 1997.

CHUNG, Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990.

DALY, Mary, *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston 1968.

DALY, Mary, *Beyond God the Father:Toward a Philosoply of Women´s Liberation*, Beacon Press, Boston 1973.

de BEAUVOIR, Simone, *O Segundo Sexo*, 2 Vol., Difusão Européia do Livro, São Paulo, trad. do original francês: *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, 1949.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *In memory of her: A Feminist Theological Reconstrucion of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Crossroad, New York 1995.

GEBARA, Ivone, *Teologia em Ritmo de Mulher*, Paulinas, São Paulo 1994.

GOTTWALD, Norman, *As Tribos de Iahweh. Uma Sociologia da Religião do Israel Libertado*, Paulinas, São Paulo 1986.

GREY, Mary, "*Uma paixão pela vida e pela justiça: Gênero e experiência de Deus*". In: CONCILIUM 289, 2001/1, pp 16-25.

HEYWARD, Carter, *Reimagining Jesus: Moving Beyond Sexism, Anti-Semitism and Other Structures of Evil in Christian Theology*, New York 1981.

HICK, John, *A Metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

KING, Ursula, *Women and Spirituality. Voices of Protest and Promise*, 2nd Edition, The Pennsylvania S. Univ. Press, 1993.

KWOK, Pui Lan, *God Weeps with our Pain*, in: J. POBEE e B. WARTENBERG-POTTER (eds.), *New eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third-World*, WCC, Genève 1986, p. 90-95.

LORDE, Audre, *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, The Crossing Press: 1984.

McFAGUE, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress, Philadelphia. 1982.

PAGELS, Elaine, Adão, *Eva e a Serpente*, Rocco, Rio de Janeiro 1992.

POMEROY, Sarah, Goddesses, *Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Robert Hale, London 1976.

RESS, Mary Judith et alii, (Eds.), *Del Cielo a la Tierra*, Sello Azul, Santiago 1994.

RUETHER, Rosemary Radford, *To change the World: Christology and Cultural Criticism*, SCM Press, London 1981.

RUETHER, Rosemary Radford, *Sexismo e Religião*, Sinodal/Vozes. 1993.

RUETHER, Rosemary Radford, *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield Academic Press. 1998.

SAVING, Valerie, "The Human Situation: A Feminine View". In: «The Journal of Religion» April 1960.

SPRETNAK, Charlene, *Lost Goddesses of Early Greece. A Collection of Pre-hellinic Myths*, Beacon Press. Boston 1981.

STONE, Merlin, *When God was a Woman*, New York. London: Harcourt, Brace, Jovanovich Inc.1976.

TRIBLE, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality. Overtures to Biblical Theology*, Fortress, Philadelphia 1978.

El Absoluto en los Fragmentos

La universalidad de la revelación en las religiones

"Tesoro en recipientes de barro" (2 Co 4,7): tal vez podría ser el mejor título bíblico de este capítulo. Urs von Baltasar acuñó la expresión "totalidad en el fragmento", que se coaduna bien con el concepto de realidad de la nueva física. Sin embargo, evito el peso y la ambigüedad de la palabra "totalidad", aunque introduzca otra complicación, en mi opinión menos maliciosa: el "absoluto". Pienso de esta manera estar ya introduciéndome en el tema que nos va a ocupar aquí: orientar nuestra comprensión hacia la universalidad de la revelación en cada religión.

Este asunto, de extrema actualidad, tiene ya un recorrido de reflexiones teológicas a lo largo del siglo XX. Los teólogos protestantes de la "Revelación como Historia", de un modo especial Pannenberg, se convirtieron en un marco de referencia. En el ámbito católico, casi todos los teólogos de la *Nouvelle Théologie* y de la revista *Concilium* se colocaron frente al desafío de la universalidad de la revelación, que sucede en la realidad amplia, creacional e histórica, antes de que se codificara en tradiciones y cánones[1]. Pero, en estos últimos años, el desafío no es el de la historia en general, que fue a buscar la superación del dualismo de historia de la salvación/revelación por una parte, y de historia profana/secular, por otra. Se trata ahora del sentido de las religiones en un mundo en el que la planetarización y la interacción más intensa de las religiones pueden conducir a confrontaciones fundamentalistas o, en el otro extremo, a una relativización y disolución de toda expresión religiosa. En ambos extremismos se pierde la posibilidad de que las religiones sean realmente sal y luz para esta nueva era de la humanidad. Damos por resuelto que la revelación no se encierra en el texto, en el canon, sino en la amplitud de la historia, en la vida vivida y experimentada históricamente en toda condición humana. Ser humano es ser capaz de acoger y de expresar la revelación divina[2].

Para no falsificar el camino de la reflexión es necesario, desde el comienzo, tener algunas cautelas metodológicas. La primera de ellas es situar desde qué tradición y

---

1 Este recorrido puede ser revisado con la síntesis y el agudo análisis de TORRES QUEIRUGA Andrés, *A Revelação de Deus na realização humana*, São Paulo: Paulus, 1995, pp. 273-353.

2 En esa nueva etapa de la reflexión teológica, buscando más concretamente cómo dar nombre a las experiencias de revelación en las religiones, encontramos a Raimond Pannikar, Michael Amadaloss, Aloysius Pieris, Jacques Dupuis, David Tracy, Claude Geffré, entre otros.

experiencia religiosa estoy escribiendo, y que, supongo, es la de la mayoría de los lectores: la tradición cristiana. Confesar el lugar desde donde se reflexiona y se habla sobre la universalidad de la revelación en las religiones evita caer en la tentación de un universalismo abstracto, por encima de las realidades de las diferentes religiones. Evita así un falso saber con respecto de otras religiones. Solamente colocándose desde el inicio en una disposición a una interdisciplinariedad y a la interacción con sujetos y voces de diferentes religiones es posible ser realistas en este asunto. Lo que aquí puedo hacer, además de hablar desde mi tradición, es indicar posibles condiciones antropológicas de acogida de la universalidad de la revelación que ocurre en cada religión vivida.

La segunda cautela, que se deriva de la primera, es la de comenzar examinando la propia tradición con la necesaria honestidad crítica, reconstructiva, cuando se trata de categorías como "absoluto", "universal", "revelación" e incluso "religión", que son el tema de este capítulo. Tales categorías poseen una larga tradición en la historia del cristianismo. Antes de que sirvan para una nueva comprensión, es necesario de que sean reconstruidas y liberadas de construcciones esclerotizadas. Solamente después, de una manera muy humilde, invocando intuiciones que sean todavía mejor elaboradas, vamos a orientarnos a la universalidad de la revelación en las religiones[3].

Este capítulo contiene tres items: 1. Una revisión reconstructiva de las categorías universalistas en la tradición cristiana desde dos vertientes culturales y espirituales: la judía y la helénica. 2. Un nuevo concepto que se refiere a la alteridad: el otro, no totalizable y no englobable en un horizonte común, se convierte en experiencia y categoría de una revelación que provoca revolución en todos los ámbitos 3. Desde la hospitalidad para con la visita del otro, y desde la afección creada por el otro, se puede constituir una nueva sensibilidad y un nuevo pensamiento que se abre universalmente.

1. Unum est totum? Del universo al multiverso

Para que tratemos críticamente sobre el uno, el todo, el universo, el absoluto e, incluso, sobre las jerarquías que surgen de tales categorías, jerarquizaciones con más o menos absolutizaciones y revestimientos de poder, conviene hacer abordajes desde diferentes ángulos.

1.1. Reconstrucción política

El uno, el todo, y la jerarquía entre el uno y lo múltiple en el todo, antes del sesgo filosófico y tal vez religioso, tienen un suelo político con sus intereses de domi-

3 Ghislain Lafont y Emmanuel Lévinas, desde diferentes ángulos, pueden ayudarnos tanto en el trabajo desconstructivo como en la reorientación de esas categorías. Cf. LAFONT, Ghislain, *História teológica da Igreja Católica – Itinerário e formas da teologia*, Paulinas, São Paulo 2000. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'éxteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961.

nio y de conquista. Peterson, en su clásico tratado sobre el monoteísmo como problema político, recuerda que Aristóteles aplicó, para la ontología, la convicción de Homero en la *Ilíada*, colocada en la boca del jefe griego Agamenón antes de que los griegos partieran para la conquista de Troya: "No es bueno que muchos manden. ¡Que sólo uno sea el que mande!"[4]. Según la interpretación de Moltmann, se expresa aquí el monismo político y clerical del Occidente, con una teología política de mutua implicación entre la configuración de lo divino y de lo social y sus consecuencias, así como también contradicciones[5]. Pero eso puede ser dicho también de todo imperialismo y su justificación religiosa, como el imperio egipcio con el faraón en su tope, o el imperio chino de Gengis-Kan. En Homero, la ilustración sigue con la epopeya de Ulises, el navegante, que retornando a su patria y a su fiel Penélope, vence y reúne todas las diferencias con su poder e inteligencia y para su gloria. Es la identidad del uno, firme y perseverante, fundada en sí misma, inconvertible e impenitente, absorbiendo o aniquilando toda diferencia[6]. Siguiendo la crítica de Lafont, esta reunión del *todo bajo el uno* posee en la jerarquización su estrategia más vigorosa[7]. Los ejércitos y las legiones, el suelo político y militar, más que Platón o Plotino, son el lugar más realista de la jerarquía funcional.

La democracia moderna, el parlamento, el contrato social, el pacto, la justa relación de mayoría y minorías, viene creando un terreno político cada vez más apto para rechazar todo esto. Vale aquí la perla preciosa de Hanna Arendt sobre el poder que no se impone y se diferencia de la violencia, el poder real, que crea posibilidades nuevas: "capacidad de acción en conjunto".

1.2. Desconstrucción filosófica

Es famosa la expresión de Heráclito que resume bien la saga cultural y filosófica de Occidente: "El uno es el todo. El todo es uno. Uno uniendo el todo"[8]. El uno platónico, como sabemos, es el bien, sol del cual todo irradia, el "todo-poderoso" del cual todo emana jerárquicamente. Bajo el uno se jerarquiza lo múltiple. Y también se "degrada": cuanto más múltiple fuere, más inferior, más ínfimo. La naturaleza misma pierde poder y se degrada en la multiplicidad.

Es importante anotar, no obstante, que los mismos filósofos, confrontados con la pluralidad de la realidad, pensaron el uno cada vez más metafísico, hasta el punto de

---

4 En: PETERSON Eric, *Il monoteísmo come problema politico*, Quiriniana, Brescia 1883, p. 31.

5 Cf. MOLTMANN, Jürgen, *Trinitá e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 204ss.

6 Cf. LÉVINAS, Emmanuel, *En découvrent l'éxistance avec Husserl et Heidegger.* Vrin, Paris 1974 (3a. Edición), p. 167 ss.

7 Cf. LAFONT, Ghislain, *opus cit.*, p. 315 ss.

8 También es de Heráclito la trágica afirmación de que "la guerra es la verdad del ser". Pelizzoli se confronta con la ecología y con el famoso holismo actual, que tiende a conservar la biodiversidad sobre la unidad. Aquí nos interesa la biodiversidad de las religiones. Cf. PELIZZOLI, Marcelo, *A emergência do paradigma ecológico. Reflexões ético-filosóficas para o século XXI*, Vozes, Petrópolis 1999.

ser indecible e impensable, inefable. Es ab-soluto, en el sentido etimológico de la palabra: absuelto de cualquier lazo ontológico, absolutamente meta-físico, totalmente más allá. Pero eso no impide, sino que por el contrario incrementa las jerarquías, que participan gradualmente de su poder sobre la totalidad de la realidad desde su absolutez. En la jerarquía, cuanto más alto se está, más se está localizado próximo al absoluto y, por lo tanto, más partícipe del poder absoluto. Lo que implica en consecuencias para la condición política y eclesial. Es en eso donde se apoya el concepto absolutista *princeps legibus solutus est*, y el "doble cuerpo del rey": uno de carne-y-hueso, pero coincidiendo el otro metafísicamente con el todo del reino y de los súbditos, y –todavía a verificar mejor– su infalibilidad[9].

1.3. Desconstrucción científica

La unidad del conocimiento, en el corazón de la universidad naciente, fue intentada mediante los universales y la jerarquización del saber bajo la metafísica y la teología. Sin embargo, bien pronto el nominalismo golpeó tal pretensión: *nomina nuda tenemus!* La observación empírica, la relación sujeto-objeto, la objetivación como sujeción, siguiendo la metodología política del poder –*divide et impera*– llevó al mismo tiempo a la especialización y a la dispersión de saberes. La cosmología, una ciencia necesariamente coyuntural, es el síntoma de la progresión del paso de un universo geocéntrico y antropocéntrico a saltos de conocimiento científico cada vez más complejos, dejándonos cada vez más incapaces de una visión de conjunto. La cosmología, por un tiempo largo, estuvo relegada tanto por las ciencias modernas como por el saber antiguo de la teología y la filosofía.

El libro de Alejandro Koyré, *Del mundo cerrado al universo abierto*, describe bien los primeros pasos de la revolución científica que se acelera hasta hoy[10]. Así, del geocentrismo, pasando por el heliocentrismo, se llega a la comprensión del universo extraño sin centro y sin bordes, donde hay más vacíos que materia, pese a la vieja afirmación de que "la naturaleza tiene horror al vacío". Por el contrario, la física cuántica constata, en su estado actual, el vacío cuántico como interioridad y fuente creativa, algo muy próximo a la "creación de la nada" de forma continua y tal vez perpetua. Por otra parte, la nueva física repone el centro virtual del universo: todo lugar es virtualmente centro mientras es un lugar que observa, interpreta y así recrea continuamente todo el universo. Ese lugar es lo humano, un "antropocentrismo hermenéutico", tejido de responsabilidad científica y co-creación cosmológica[11].

---

9 Cf. MOLTMANN, Jürgen, *op. cit.*, p. 210.

10 KOYRÉ, Alexandre, *From de closed world to the infinite universe*, John Hopkins, Baltimore 1957.

11 Cf. ZOHAR, Danah, *O ser quântico. Uma visão revolucionária da naturexa humana e da consciência baseada na nova física*, Best Seller, São Paulo 1990. RUELLE, David, *Acaso e caos*, Unesp, São Paulo 1993. LAZSLO, Ervin, *Macrotransição. O desafio para o terceiro milênio,* Axis Mundi, São Paulo 2001.

La palabra "universo", sin embargo, no daría ya más cuenta de la cosmología actual. En los medios científicos se puede hoy fundamentar, con sólidos conocimientos, diversos modelos de universos, siendo lo más probable la existencia de múltiples universos con conexiones "generacionales": desde un probable "universo-madre", cuya materia inicial jamás será conocida por las leyes físicas y por el conocimiento que rige nuestro universo y nuestro saber. Y por eso los múltiples universos tienen la misma condición que las "singularidades" de nuestro universo: no pueden ser conocidos directamente, aunque sean exigidos y constatados por la lógica que conduce nuestro universo.

> "Todo indica que nuevos universos en el *multiverso* están siendo creados permanentemente(...), los nuevos descubrimientos de la ciencia han provocado un enorme impacto en virtud de su carácter casi sobrenatural. Tales ideas están permitiendo un nuevo diálogo entre los teólogos y los científicos, lo que era imposible hace algunos años atrás"[12].

La vida sigue la misma complejización y pluralización: de la formación de las especies y de la evolución se pasó a la comprensión de la vida como auto-organización -*autopoiesis*- que puede ser resumida en dos expresiones clave: *autonomía creativa* y *relaciones equilibradas*. Con eso se dibuja la biodiversidad o el biopluralismo: cuanto más plural más rica es la vida.

1.4. Desconstrucción religiosa

Para nuestro tema es ésta la más importante de las desconstrucciones. Comencemos con una *definitio terminorum*, ya que la palabra "religión", así como las demás que estamos tratando, es muy amplia y polisémica. Por lo menos, necesitan ser demarcados tres momentos de la historia de Occidente:

> a) Entre los griegos, la religión se opuso a la superstición. La navegación y el contacto con pueblos más distantes fueron ocasión de observación de las diferentes religiones, de las "religiones de los otros". En cierta forma, en el mismo esfuerzo de abstracción del *logos* filosófico, los griegos son los primeros de los que se tiene noticia en hacer un estudio comparativo de religiones. Así, lo que encontraron de común en las distintas formas de culto a la divinidad, uniendo todo lo que tenían de semejante, lo llamaron *religión*. Y lo que no se acomodaba a una identificación, que no se integraba en un todo abstracto, o sea, lo que era único e irreductible, terminaba sobrando y fue llamado *superstición*. El concepto de religión opuesto al de superstición equivalió, de cierta forma, al universal abstracto en oposición al múltiplo concreto[13]. El estudio de las religiones comparadas no avanzó mucho con relación a los griegos. Continúa buscando una abstracción que deja en

12 MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas, *Do universo ao multiverso. Uma nova visão do cosmos,* Vozes, Petrópolis 2001, p. 199. Cf. STOEGER, William R., *As leis da natureza. Conhecimento humano e ação divina,* Paulinas, São Paulo 2002.

13 Semejante reducción al universal abstracto retorna "por la puerta del fondo" de la moderna antropología religiosa, incluso de la antropología cultural, en el esfuerzo por conocer lo que es el hombre cuando la metafísica clásica estaba decadente.

la incomprensión y sin valor exactamente lo que puede haber de más original y precioso en cada religión.

b) En la Edad Media, la categoría de *Iglesia* es, de cierta manera, más abarcadora que la de *religión*. La Iglesia coincidía con la totalidad "aceptable", con la sociedad, la política, la cultura, como bien sabemos. Fuera de la Iglesia está lo extraño, lo no-integrable, que es básicamente lo herético, lo apóstata, lo idolátrico, lo deformador de lo religioso, algo como el *ápeiron* de la filosofía helénica, lo excluido de la esfera de la realidad. Y dentro de la Iglesia están los que "entran en religión", o sea, en las Órdenes de monjes, de frailes o de penitentes, hombres y mujeres que, no contentándose con ser Iglesia-sociedad, abrazan el ser Orden-religión en una de las Órdenes disponibles. *Religión* dice respecto a una determinada profesión de la fe cristiana en el interior de la Iglesia. Más que la religión, es la Iglesia la que es portadora de mediaciones salvíficas y reveladoras. En esta inversión, las "religiones" son formas concretas de profesión evangélica en el interior de la Iglesia.

c) Un tercer gran concepto se elabora, más modernamente, comenzando por el Iluminismo. El distanciamiento con relación a la Iglesia -en primer lugar en confrontación con la Iglesia Católica Romana, pero también con relación a la Reforma- permitió un cierto retorno a los griegos, ahora con nuevos contenidos. La religión pasa a ser vista formalmente como un sistema de creencias con cuatro subsistemas: los rituales, las doctrinas, los códigos de comportamiento moral y las jerarquías sacerdotales. La dimensión subjetiva, en vez de tener un carácter místico de tipo chamanístico, es un dominio de la racionalidad y de la libertad. La religión pública debe coincidir con los intereses del Estado. Y la demarcación y clasificación de las religiones se hace entonces entre religiones «superiores» –los tres monoteísmos salidos del Oriente Medio– y religiones, por lo tanto, «inferiores» o primitivas -¡las de los demás!-.

Ese concepto de religión, como ya sugerimos, permitió el espacio social secularizado, donde no se habla de religión, y posibilitó el surgimiento del ateísmo. Permitió una visión más pluralista, pero, al jerarquizar las religiones, eligiendo las monoteístas como superiores, quedó rehén de la tradición griega sobre el uno y lo múltiple, centrando la identidad y el poder en el uno y en el tope de la jerarquía.

El monoteísmo hebreo necesita ser abordado con más matices. No proviene del monoteísmo del faraón sino de las víctimas del faraón. Contradice las conclusiones iniciales de las religiones comparadas, porque no se trata de una continuidad con los oprimidos, ni de una dialéctica respecto a ellos. En este último caso debería haber supuesto que el poder estaría en el tope de la pirámide social de Egipto. Al salir e inaugurar un espacio nuevo de posibilidades, los hebreos confiesan que solamente el Dios que los liberó y los acompaña es Dios, y que el verdadero poder es el de liberación. Esta unicidad conecta con toda la creación: "Mi auxilio viene de Yahweh, que hizo el cielo y la tierra" (Sal 121,2)[14]. Esta identidad entre la experiencia del Dios liberador y el único Señor de todo el universo y de todos los pueblos, en sí misma

14 Afirmaciones de este orden son recurrentes en la profesión de fe, en la oración, en la liturgia (cfr Sal 18,3; 95,3; 113,4; 124,8).

irreprensible, puede después involucionar o resbalar hacia la ambigüedad, llevando a Israel y después al cristianismo a un monoteísmo de poder con todos los vicios de la jerarquización bajo el uno, por más metafísica y transcedentemente que el uno sea concebido y respetado.

El caso de Elías en el Monte Carmelo ejemplifica bien esta condición ambigua. Desafía a los sacerdotes de Baal apoyándose en Yahweh, más fuerte que Baal, para que todos reconozcan el poder de Yahweh y también el de su profeta (cf 1 Re 18). Esta manera de entender a Dios en un juego de fuerza resultó un fracaso y Elías necesitó aprender a buscar a Dios en el lugar de la fragilidad y la compasión.

En el *Credo* cristiano, la confesión del Único Dios, Padre Todopoderoso -incluso comprendiendo las buenas razones del contexto gnóstico y marcionita- tampoco consigue evitar la ambigüedad de la figura de Dios Padre. Es el segundo artículo del *Credo*, sobre el Hijo en condición humana, crucificado y levantado, el que aclara el tipo de omnipotencia de Dios. Pero la lucha por la afirmación de la divinidad de Jesús lo convirtió en *pantocrator*, y a la Iglesia jerárquica en su única y poderosa mediación.

La universalidad circunscrita al horizonte del uno, como en una totalidad que, en última instancia, pretende ser cerrada, incluso elevada a metafísica, se torna un despotismo devastador. El ejemplo de una protesta contra esta tendencia se encuentra, sorprendentemente, entre los Guaraníes del Paraguay, del norte de la Argentina y sur de Brasil: "Las cosas en su totalidad son una. Y para nosotros, que no habíamos deseado esto, ellas son malas"[15].

Desde diversos abordajes recorrimos los caminos sin salida de la universalidad bajo el signo del *Unum est Totum*, lo múltiple referido y sometido al uno. Hoy, semejante macroparadigma es insostenible. Estamos en una fase en que el universo se desdobla en *multidiverso*, donde lo plural, lo múltiple, la biodiversidad, la diferencia... se tornan categorías paradigmáticas. Desde el punto de vista cristiano, éste es el tiempo de la gran oportunidad de la teología de la *perijóresis trinitaria*, considerada con el máximo rigor y en toda su amplitud[16]. El mismo cristocentrismo de la fe cristiana, en el ámbito de la perijóresis es una experiencia sorprendente; cuando la fe se dirige no sólo a Cristo como centro, sino al *centro de Cristo*, encuentra a alguien descentrado, *ex-céntrico, pro-existente*, una encrucijada de muchos caminos: para el

15 CLASTRES, Pierre, *A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, Papirus, Campinas 1990. El antropólogo francés añade: "Es a causa de la totalidad de las cosas que componen el mundo, por lo que puede decirse según el Uno y no según lo múltiple que el mal está inscrito en la superficie del mundo (…). No es ese mundo el que deseábamos, no es nuestra culpa, sufrimos el destino del peso de lo Uno: el mal es el Uno; nuestra existencia está enferma (…), porque se desarrolla bajo el signo del Uno. (…) Los sabios presocráticos decían que el Bien es el Uno, mientras que los pensadores Guaraníes afirman que el Uno es el Mal" (pp. 14-15 y 135).

16 Este es el gran esfuerzo de JACQUES DUPUIS. Cfr su reacción al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Christus Dominus*, en *La reencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue.* Paris: Cerf, 2002, pp. 399-401.

Espíritu, para el Padre, para las criaturas, el extranjero, el pequeño, los otros. De tal manera que podríamos preguntar si la fe cristiana, más que constituir una religión, no constituye antes y más profundamente un profetismo que abre toda religión, que inquieta y trasciende toda religión, remitiendo no a un más allá metafísico, sino a todo y a todos, a los demás, como universalidad siempre plural y abierta. Cuánto de esto se pueda decir de otras "religiones" o espiritualidades, evidentemente no me cabe a mí decirlo. Pero recuerdo a un lama budista que afirmaba que el ideal del budismo es la superación del budismo.

2. El otro no totalizable

En este punto nos ayuda decisivamente Emmanuel Lévinas: la categoría de alteridad, extraída siempre inadecuadamente de la experiencia de encuentro con la alteridad real, de carne-y-hueso, de rostro y de palabra, es la curvatura a partir de la cual la experiencia y el pensamiento ganan un impacto revolucionario. Es una categoría en cierta forma incontrolable, pues en ella no se puede pretender distinguir enteramente entre los otros, sobre todo entre algún "Gran Otro" o "totalmente Otro" y los simples "otros", entre Dios y las criaturas. La categoría de alteridad, asumida con rigor, es la complicidad, la alianza no desvelable y explicable enteramente de todo otro. Por eso, tampoco es nunca enteramente englobable. Desde la alteridad más espiritual y abismal hasta sus expresiones físicas, sexuales, culturales, políticas y -subrayándolo en nuestro caso- religiosas. Es la experiencia de la alteridad la que configura la experiencia del absoluto en su misterio indesvelable y en su presencia frágil.

2.1. El otro como absoluto y como revelación

Según la enseñanza de Lévinas, conviene recordar primero lo que no es el otro, abstrayéndolo de los lazos y trampas de la identidad que intenta captar toda alteridad para domesticarla y someterla al "mismo", o sea, a mí, a mi mundo, a mi conocimiento, a mi religión. El reconocimiento y la justicia para con el otro es un acontecimiento metafísico. Esta abstracción es la que refiere todo otro a una condición de "ab-soluto", de más allá de todo ser, en sí mismo intocable e indesvelable, insondable e invisible.

En un primer momento, todo otro parece ser lo que para Platón es la idea del bien, o lo que para Parménides es el uno, metafísicamente fuera de la totalidad, fuera del círculo del *autón* que busca integrar a sí todo *héteron*. Pero Lévinas se da prisa en volver al duro suelo de este mundo: el otro está en el mundo, aunque no traiga en sí los verbos de la ontología: ni ser, ni tener, ni estar o permanecer, ni poder, ni saber, ni valer. El otro es apenas un rostro que visita, una palabra o gemido que se revela, un "heme aquí", pura presentación. En términos más bíblicos y concretos, es el pobre, el huérfano, el extranjero, la viuda. Todos tienen en común la falta de referencia al ser, a la impotencia, la extrañeza, la fragilidad, el despojo, la peregrinación. Son faz desnudada, palabra pura, visita intempestiva, que suplica reconocimiento y

acogida, marginalidad o santidad –etimológicamente es el mismo lugar– que invierte con el don de sí mismo, creando una obligación puramente ética. Es también el "ángel del Señor", la voz de fino silencio de lo divino.

Enrique Dussel, desde América Latina, interpretó la alteridad del pobre, huérfano, extranjero y viuda en la condición política, cultural, económica y erótica de los indios, negros, pobres y mujeres latinoamericanas[17]. Aquí nos interesa la revelación de alteridad en su expresión religiosa. No es la realidad ritual, el conocimiento de la doctrina, la presencia y la actuación de la jerarquía sacerdotal o el cumplimiento del código moral las que garantizan la presencia de la trascendencia, la revelación y la experiencia de lo divino, sino la acogida de toda alteridad que se revela en la debilidad sin contornos e incontornable de la faz despojada. Es su desnudez, su agudeza de rostro sin disfraz, lo que atraviesa la espesura ya ontológica de la economía, de la cultura, del género, de la religión.

2.2. El otro como afección y revolución

En un primer momento, coloquemos entre paréntesis la religión como *sistema*, para entregarnos a la experiencia religiosa de la faz, de su espiritualidad tan pura como una "nada", una abstracción o un ab-soluto más allá, y, sin embargo, presente. El primer momento de esta experiencia es la deposición, el silenciamiento, el desarme, en el sentido más amplio que se pueda experimentar. Es ser alcanzado, derribado, cegado por una luz que proviene de afuera. Pero no es un éxtasis tremendo y fascinante de lo numinoso. Es ser afectado por una mirada, por una palabra o gemido. Es ser convocado a un "cara a cara", a una relación en que la luz del rostro que se revela, o sea, su palabra, revela también su cuerpo despojado, pobre, enfermo, feo, hambriento, o el cuerpo extraño, recubierto de otra cultura, centrado en otra economía, inquieto ante promesas eróticas o por la obscenidad y enormidad de su presencia irradiante o fea.

El otro, al revelarse, revoluciona el deseo, la relación con el mundo, el proyecto de identidad que se extiende soberana, el sistema que totaliza la realidad. Ahora el mundo puede ser un don, recurso de hospitalidad y de socorro, promesa de fecundidad y de salud, de salvación. El mundo se torna obra ética delante del otro, la economía y el trabajo se vuelven diaconía para el otro. Incluso sin ser culpado, se es entonces responsable por lo que está-ahí y por su mañana.

Esta experiencia es testimoniada de innumerables formas en la tradición bíblica y cristiana como narración y enseñanza: la aproximación y la complicidad o casi identificación entre toda alteridad y la divinidad allá donde, en vez de jerarquizaciones, existe el reverso, la experiencia de la *des-jerarquización.* Debemos preguntar a otras tra-

17 Cf. DUSSEL, Enrique, *Para uma ética da libertação latino-americana*. 5 volúmenes. São Paulo: Loyola/Unimer. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, Vozes, Petrópolis 2000.

diciones religiosas cómo ellas mismas narran y enseñan esta experiencia. Tomemos, mientras tanto, el caso ejemplar del evangelio de Lucas, 10, 25-37, la parábola del Buen Samaritano. Es una narración que Jesús cuenta al judío doctor de la Ley que quiere saber quién es su prójimo, una vez que el amor al prójimo es el cumplimiento de la Ley a la misma altura que el amor a Dios. En la parábola, el personaje que desciende de Jerusalén a Jericó es, supuestamente, un judío. Víctima de la violencia de asaltantes, yace herido en el camino. Es, por lo tanto, un judío despojado y expuesto, que pide ayuda entre gemidos. Pasan por el camino un sacerdote y después un levita, ministros del sistema religioso, que ven el caído pero pasan de largo. En seguida, viajando por allá, en tierra de judíos, un samaritano llega hasta él, lo ve y siente compasión. Se acerca, trata sus heridas, lo lleva con cuidado en su propia cabalgadura hasta la hospedería, paga al hospedero para cuidarlo hasta que vuelva, cuando pagará lo que falte. La pregunta de Jesús, para un judío, doctor de la Ley, invierte la pregunta inicial. El judío preguntó quien sería su prójimo para que él pudiese amar y socorrer al prójimo. Jesús pregunta quién fue en la parábola el prójimo del judío caído. Claro, el samaritano que tuvo compasión y se aproximó del judío. Pero los samaritanos eran considerados *endemoniados* por los judíos (cf Jn 8, 48)... No obstante, el judío *necesita estar caído* y aprender del samaritano errante qué significa acercarse.

Antes de terminar la parábola con su enseñanza final, sería bueno volver a su estructura. En cierta forma, ambos personajes, el judío caído y el samaritano de viaje, están fuera de su lugar, al margen de sus sistemas. Los hombres de la jerarquía y de la Ley, el sacerdote y el levita, están dentro de su sistema e incluso, viendo, consiguen no verse afectados, no tienen compasión, no son prójimos del judío caído. La proximidad humana, experiencia elevada al mismo lugar de la proximidad divina y trascendental, sólo es posible *al margen de los sistemas*. En nuestro ejemplo, como caído y forastero, vulnerables el uno al otro, proximidad "des-ontologizada", cruda y desnuda, sensibilidad afectable. Solamente entonces aquello que es del sistema –el aceite y el dinero del samaritano viajero, por ejemplo– se transforman en recurso de acogida y de hospitalidad. Se puede volver al sistema, pero la experiencia fuera de él, en la orilla, en el despojo -que es rara y efímera, pero es una efemérides- es un acontecimiento suficiente para marcar con su sello y su designio al propio sistema. El antropólogo Víctor Turner, por otro camino, nos conduce a la misma conclusión: en situaciones límite, fuera de las estructuras e incluso en oposición a ellas, en anti-estructuras que él llamó *communitas*, allá donde se rompen las barreras y diferencias de orden social, económica, sexual, ocurre la experiencia mística[18]. El tiempo es un riesgo de nuevo cierre, pero es también tiempo de vigilancia a la visita, que irrumpe y rompe una vez más. Por eso, para Santiago, el apóstol de las "obras", la religión pura consiste en socorrer al pobre, al huérfano y a la viuda (cf St 1, 27).

En último análisis, la revelación no es una posesión de la religión, de las tradiciones y de los sistemas religiosos. Es un encuentro que supera siempre sorprenden-

18 Cf. TURNER, Victor, *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*, Vozes, Petrópolis 1975.

temente, por el camino menos trazado, menos nombrado o imaginado –sin nombre y sin imágenes-. Y forma parte de la lógica de la revelación, de su sorpresa, esa constante en la que no hay alteridad de Dios y del primer mandamiento -la adoración del Dios vivo- sin la alteridad del segundo, la proximidad que toca a todo otro. Incluso en el eremitorio más solitario no hay una presencia sin la otra. Nace de aquí una nueva sensibilidad hacia la universalidad.

3. Una nueva sensibilidad hacia la universalidad de la revelación

Dado el acontecimiento que procuré ilustrar antes –despojo, apertura y afección- es claro que la sensibilidad precede al pensamiento, y el pensamiento surge como recurso sagrado, socorro, organización e incluso sistema de fondo religioso.

3.1. El núcleo ético: el cuerpo y la vida

Hasta donde alcanzamos en el conocimiento de las religiones, para la responsabilidad del socorro no hay ley, ni límites, no hay impureza. El cuerpo, y la vida desde el cuerpo, viene en primer lugar, rompiendo ideologías religiosas.

El amor al prójimo se radicaliza y se prueba en el amor al enemigo, el otro más extraño, más distante y amenazador al mismo tiempo. Socorrer al enemigo, pacificarse con él, es abrirse a la universalidad de la revelación. Este es el anuncio de Isaías: "Paz, paz al prójimo y al lejano" (Is 57, 19). En cierta forma, el prójimo, incluso el más doméstico, siempre tiene algo de enemigo: irrumpe, frustra, despoja, pesa, torna rehén, responsable incluso sin ser culpable. Hay un núcleo duro, una centralización en un universo sin centro previo: es el cuerpo del otro. Hay una universalización ordenada a partir del cuerpo y de la vida del otro.

Nuevamente es útil un ejemplo palpitante dentro de la tradición bíblica, la figura de Abraham. La fe abrahámica es la saga de un religioso errante, que hospeda a desconocidos, que coloca su tienda a disposición de los peregrinos, que intercede por las ciudades pecadoras, que rompe con la ley religiosa del sacrificio del primogénito, carga un nexo y un secreto de fondo: la vida está por encima de todo sistema religioso. De hecho, en todas las situaciones, Abraham da prioridad a la vida del otro, corriendo el riesgo de su propia vida por vulnerar los límites de su religión. Abraham practica la "religión del otro", en el sentido de que el otro es quien está en el centro de su actitud y responsabilidad religiosa. Se torna así una fuente de bendiciones para todos los pueblos de la tierra, un universalista peregrino, abierto a encuentros siempre nuevos, peligrosos y sorprendentes.

3.2. Las tradiciones religiones como "inspiraciones creativas"

Los textos, los dogmas, la doctrina, tuvieron y todavía tienen una función reguladora y aglutinadora en las religiones. Los cánones sirven para medir, para discernir, para verificar. Exigen respuesta, responsabilidad. Pero se convierten en fuente de

malentendidos y de aprisionamiento en la injusticia cuando son asumidos en detrimento de los otros. Para ir al corazón de las tradiciones, es necesario dejarse conducir por la pregunta: "¿Qué hay de creativo, qué se revela como nuevo al practicar esta tradición?". En otras palabras, más que ser reguladoras, las tradiciones son fuentes de inspiración, de creatividad. Una tradición religiosa es viva cuando es creativa, o sea, *cuando crea vida*.

Volvamos brevemente a la figura de Abraham: Pablo, judío y fariseo, retorna a la fe abrahámica para ejemplificar la universalidad de la salvación y de la revelación más allá de cualquier sistema religioso. Por su apertura de fe anterior a cualquier práctica, a cualquier señal, Abraham se tornó "padre de muchos pueblos" (Rm 4, 18). Se tornó mediación de salvación independiente de sistemas religiosos e incluso contra determinados sistemas religiosos, transgrediendo a favor de quien el sistema religioso habría condenado a muerte. Ejemplos "abrahámicos" son encontrados en diferentes tradiciones. Es un canon que mide "valencias universalistas presentes en cada revelación concreta"[19].

Tal vez sea útil si recurrimos todavía a la distinción, elaborada por Karl Rahner, entre revelación trascendental y revelación categorial. Como categorías noéticas, el lenguaje y el canon tienen una función *mayéutica*, suscitando la apertura y el encuentro sin autoritarismo de la revelación como acontecimiento. La mayéutica socrática es recordada también por Rosenzweig cuando afirma que "la Biblia y el corazón del hombre dicen la misma cosa". Es posible conocer la revelación por dos caminos: sondeando las tradiciones y sondeando los corazones. Pero son los corazones los que, en última instancia, deciden reconocer y hospedar la revelación de las tradiciones. Pues en las tradiciones no encontramos sólo revelación. Encontramos también "las tradiciones de los hombres", los errores humanos, todo el séquito de violencias y perversidades de lo que los humanos son capaces. De cierta forma, también eso sirve de enseñanza. Pero eso no es portador de novedad positiva, de revelación y contenido divino. En Abraham, en su hospitalidad y responsabilidad, encontramos un "amigo de Dios" y un "padre divino", una cuña de revelación indudable de lo que sea lo divino y lo humano en los caminos tortuosos de las tradiciones humanas de su tiempo. Las tradiciones son un cuerpo mixto de revelación viva y de tradiciones transmitidas por la inercia decadente. Por eso, toda religión es "relativamente absoluta y absolutamente relativa"[20].

Sería necesario saber cuánto en Buda, en Gandhi o cualquier otro místico o cualquier otra referencia de tradiciones religiosas portan también de valencias reveladoras y universalistas. Sin embargo, dentro de lo dicho por Jesús bajo el horizonte abierto del Reino de Dios, de que "quien no está contra nosotros, está con nosotros" (Mc 9, 40), sabiendo que hoy, "de hecho, se está produciendo una expansión real de las valencias universalistas presentes en cada revelación concreta"[21], gracias a un plu-

19 TORRES QUEIRUGA, Andrés, *op.cit.,* p. 345.

20 *Op. cit.*, p. 343.

ralismo cada vez más interactivo e intenso, podemos dar un paso más, que no es sólo de *pluralismo inclusivo*, sino de *inclusión pluralista*. Se trata de hospedar también la inclusión que los otros hacen de nosotros en sus cosmovisiones religiosas. Me permito ejemplificar con un recuerdo familiar, el testimonio de una religiosa. Con su edad ya bastante avanzada y con su carisma materno, se ocupaba enteramente visitando a enfermos en el hospital en que ella misma vivía. Entre los visitados, encontraba espiritistas kardecistas. Un día contó con cierto humor y simplicidad que un kardecista le había hecho la confidencia de su convicción de que ella, la hermana que diariamente se inclinaba sobre su cama para ofrecer el consuelo de su compañía, era un "espíritu de luz", libre ya de reencarnaciones, decidido a permanecer más tiempo sobre la tierra para consolar a los afligidos. Su sonrisa, al contar semejante confidencia, revelaba una aceptación sin juicio del simple hecho de que algo de positivo ocurría en esa inclusión en la "religión del otro".

Conclusión: el absoluto en fragmentos

La revelación y la universalidad de la revelación ocurren desde el otro, que es plural, que son muchos otros. Es, por lo tanto, una universalidad abierta, compleja, en muchas direcciones. En ese sentido, la unicidad y la universalidad –la de Cristo para el cristiano, la de Abraham para quien participa de la fe abrahámica, etc.– son, al mismo tiempo, acontecimientos únicos, irrepetibles y, sin embargo, abiertos, provocadores de apertura a los otros, a la vida y a la religión de los otros –a lo que hay de divino junto al otro-. La universalidad no puede ser la circunscripción de una totalidad panorámica y ya dominadora. Es, por el contrario, apertura, y apertura virtualmente al infinito. La universalidad ocurre en el diálogo, en el deseo abierto y en la "paz como unidad en la multiplicidad"[22]. La diferencia, incluso la diferencia religiosa, no alcanza la paz simplemente con el respeto, sino con la "no-indiferencia", con el deseo de compartir la riqueza y la biodiversidad religiosa, fina flor de la biodiversidad de la creación. Tal vez se pueda entender así lo que Jesús quiso decir con el "deseo ardiente" de comer y compartir la Pascua antes de sufrir, como señal de la comensalidad que ocurriría en el Reino de Dios. El Reino de Dios es un horizonte escatológico, abierto, universalizante, según la mejor concepción cristiana, pero tiene su señal en la acogida mutua y en el compartir la vida, la mesa y la religión, en fragmentos de pan y fragmentos de religiones, fragmentos del Reino de Dios -en el lenguaje de la tradición cristiana- donde se realiza y se revela lo que hay de más santo y absoluto: el amor que salva y que es divino, el otro divino con todo otro, en despojo, y, entonces, con nosotros –y conmigo- también.

Luiz Carlos Susin
Porto Alegre/Brasil

(Traducción de Rui Manuel Grácio das Neves).

21 *Op. cit,*, p. 345.

22 LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au- délà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, p. 200.

Muchos lenguajes y una única Palabra: Amor

Biblia y Pluralismo Religioso

En América Latina, uno de los instrumentos importantes de la inserción de las Iglesias entre los empobrecidos ha sido la Biblia. La lectura biblica pasó a ser referencia para el compromiso social de los cristianos. En este proceso de compromiso, los cristianos han descubierto a creyentes de otras religiones como compañeros/as valiosos/as, y se han dado cuenta de la importancia de otras religiones, como las tradiciones indígenas y negras, en el camino de resistencia y liberación de los empobrecidos. Agentes de pastoral y personas de la base se han abierto al diálogo inter-cultural e inter-religioso. Por causa del compromiso social, cristianos de varias Iglesias se adhieren a lo que, a partir del I Encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios, en Quito (1992), se llama "macroecumenismo"[1]. Movimientos populares y la teología latinoamericana han asumido una mirada positiva sobre el pluralismo cultural y religioso. Mas, de ahí no se siguió una lectura biblica que fundamentase esta apertura. La Biblia ha ayudado en el camino de la unidad entre las Iglesias. Mas, no ayudó todavía suficientemente a las Iglesias a crecer en una visión positiva del pluralismo religioso. Desde los años 70, grupos de base interpretan la Biblia no sólo como mensaje religioso, sino como revelación de un proyecto de Dios que quiere vida, justicia y comunión para todos. Leída así, la Biblia valoriza los mitos y religiones de los pueblos amerindios y provoca una mirada positiva sobre el pluralismo religioso, pero no ha conseguido profundizar en lo que Dios dice a las comunidades judaicas y cristianas a partir del actual Pluralismo cultural y religioso.

1 – La Biblia leída en perspectiva exclusivista

Durante siglos, la Biblia fue utilizada para combatir a otras religiones. Incluso pastores y grupos abiertos al ecumenismo cristiano, no aceptan contactos con otras

---

1 El término "macroecumenismo" se ha convertido en referencia de un "ecumenismo de las religiones" basado en una "espiritualidad del diálogo" y un compromiso común en la defensa de los excluidos y en la resistencia al neoliberalismo. Ciertamente el término "macro" es impropio, en el sentido de que no existe un "microecumenismo", pero, en términos históricos, ha sido importante subrayar este camino ecuménico de amor y solidariedad, principalmente en la relación con las religiones de los pueblos indígenas y comunidades negras.

religiones. Asocian sus cultos a los que la Biblia condena como idólatras. El texto bíblico dice: "Yo soy el Señor, tu Dios... No tendrás otros dioses delante de mí. No te harás imagen, ni figura alguma de lo que hay en el cielo, ni en la tierra, ni en las aguas..." (Ex 20, 1–6). Los profetas condenaron la idolatría de los adeptos de otras religiones o de Israel (cf. la acción de Elías: 1 Re 17-21 e Os 2, 13-15; 4, 7-9; Am 8, 11-14; Is 21, 9; etc.).

Muchos cristianos aceptan que, en cualquier religión, hay personas sinceras que buscan a Dios, pero, piensam: "lo que las demás religiones buscan, el cristianismo ya lo encontró en la revelación bíblica, y en la cumbre de ésta: en Jesucristo, Hijo único de Dios. Él dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14, 6). "No hay, bajo el cielo, otro nombre que se nos haya dado a los humanos, por el cual podamos ser salvados" (Hech 4, 11- 12).

Estos argumentos se repiten tanto que no preciso repetirlos aquí. Infelizmente, esta interpretación legitimó la colonización y la dominación del Occidente llamado cristiano sobre los pueblos indígenas y africanos y, hoy, tiene responsabilidad en la cultura de la "guerra justa" o hasta "preventiva" que el gobierno estadounidense ha inventado. Es urgente leer la Biblia a partir del pluralismo cultural y religioso. No para hacer decir a la Biblia lo que ella no dice. Querer justificar nuestras acciones u opciones con la Biblia sería otro tipo de fundamentalismo. Sabemos que la Biblia es limitada. "No se ocupa de otras religiones"[2]. Sin embargo, aunque no siempre sea el farol que lo ilumina todo, es una «lámparita que brilla en la oscuridad hasta que claree el día y el astro de la mañana, Cristo, brille en nuestros corazones» (2 Pe 1, 19). Este estudio necesita ser completado con otras fuentes literarias de la época, mas aquí me propongo deshacer una interpretación sectaria de la Biblia y ver cómo, a partir de los textos biblicos, podemos construir una teología cristiana del Pluralismo Cultural y Religioso.

2 – Una lectura del Primer Testamento a partir del pluralismo

2.1 – "El Dios de Abraham, Isaac y Jacob"

Según los Evangelios, para decir que cree en la resurrección de los muertos, Jesús dice que el Padre es el mismo Dios que se apareció a Moisés en la zarza ardiente y es el mismo Dios de Abraham, Isaac y Jacob (cf Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27 y Lc 20, 27ss). Ahora bien, a Moisés, Dios le dice: "Yo soy el Señor que me aparecí a Abraham como *El Shaddai*, el Dios de las alturas, pues no quise revelarle a él mi nombre" (Ex 6, 2). Basta leer la Biblia para ver que los patriarcas no sólo dieron a Dios nombres como "El Shaddai", "El Olam", "El Shabbaot" (el dios de las alturas, el dios del tiempo, el dios eterno y el dios de los ejércitos), sino que tenían imágenes diferentes e historias diversas. Abraham adoraba a El Berit en el centro del país,

2 Wesley ARIARAJAH, *La Biblia y las gentes de otras religiones*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 17.

Isaac a El Shaddai en el sur y Jacob a El Betel en el norte. Podríamos decir que eran dioses diferentes. Tanto como si Jesús asumiese hoy a Olorum, o a Tupã, o a Maíra como dioses. La fe judaica es fruto de un largo proceso de sincretismo. Sincretizó en Dios (JHVH) los cultos de dioses cananeos, mientras que rechazó otros. Aceptó que Dios (JHVH) es el mismo El Shabbaot, o el *Dios de los padres*. Sin embargo, nunca aceptó que su Dios (JHVH) fuese ol mismo Baal, dios de los cananeos y fenicios. ¿Se debió este rechazo al hecho de que el culto a Baal legitimaba una sociedad que amenzaba la vida y la independencia de Israel? En aquella cultura, religión y política estaban tan entrelazadas que era imposible separarlas.

Cuando la Biblia acepta llamar a Israel pueblo de JHVH, implícitamente está reconociendo que Moab es el pueblo del dios Camos (cf Nm 21, 29) como si cada pueblo perteneciese a un dios y tuviese derecho a adorarlo. La literatura deuteronómica, a la que pertenece el libro de los Jueces, fue redactada en una época de imposición del culto yavista en Jerusalén (la reforma de Josías) y de poca tolerancia para con las otras religiones. Sin embargo, cuenta que cuando las tribus de Israel fueron invadidas por los amonitas, el juez Jefté mandó decir al rey: "Nuestro Dios nos dio esta tierra del mismo modo como el dios Camos les dio a ustedes la tierra de Amon. ¿No es suficiente que poseas lo que tu dios Camos te dio? Lo que el Señor, nuestro Dios, nos entregó, es nuestra propriedad" (Jc 11, 24). Más tarde, la tradición dirá que la extranjera Rut dijo a Noemí: "A donde vayas, yo también iré… Tu pueblo será mi pueblo. Tu Dios será mi Dios" (Rt 1, 16). Ahí se de la un cierto pluralismo de principio. Al pueblo con el cual hizo alianza en el Sinaí, Dios le habló a través de Amós: "Ustedes son para mí como los cuchitas. Acaso no hice salir a Israel de Egipto, a los filisteos de Caftor y a los arameos de Kir?" (Am 9, 7).

La Biblia asume una actitud más o menos pluralista, de acuerdo con las situaciones. En cierta época, los profetas aceptaron que el pueblo adorase a la Serpiente de Bronce, divindad cananea, como la imagen de Dios. En el desierto, Moisés habría levantado la serpiente (cf Nm 21, 4-9). En otro momento de la historia, los profetas condenaron esta misma imagen de la serpiente, adorada en el templo de Jerusalén (2 Re 18, 4). Otra imagen de El, la del Becerro de Oro, siempre fue condenada, aunque, en el norte, había una estatua del becerro de oro en el templo de Samaria y de Dan (1 Re 12, 29-30 y Os 6) y eran templos de Dios que los profetas del norte frecuentaban.

2.2 – La lucha yavista contra la idolatría

El combate contra la idolatría recorre toda la Biblia e influencia a muchos cristianos actuales que, temiendo a los ídolos, condenan o rechazan el diálogo con cualquier otra religión. No se dan cuenta de que la propia fe biblica fue fruto de un largo sincretismo. Mas, en esta aceptación de religiones y cultos de pueblos y tribus vecinas, se hizo una rigurosa selección. Los profetas bíblicos aceptaron elementos religiosos, imágenes o cultos de otros clanes o pueblos que no dañasen el quicio de la alianza del Dios del Sinaí, el Señor (JHVH). La serpiente de Bronce era una

imagen de dios cananeo, pero fue aceptada cuando este culto iba a ayudar al pueblo, en el desierto, a curar sus heridas (cf Nm 21). Después de escribir que Dios prohibió cualquier imagen o figura, según el Éxodo, Dios manda que Moisés haga esculpir dos imágenes de querubines (de oro) y ponga una de cada lado del arca de la alianza (Ex 25, 18-20). Ahora bien, en la cultura de la época, estas imágenes de querubines eran dioses babilónicos y persas representados por animale alados. Hasta hoy día, la concepción popular sobre los ángeles es que ellos tienen alas. Alguien podrá decir que eso no es ejemplo de pluralismo o de respeto a otra cultura. Los dioses persas fueron puestos sobre el arca de la alianza como sometidos a nuestro Dios. Servían como soldados inclinados y de guardia, cuidando del arca del Señor, considerada Dios de los dioses. Pero, incluso bajo esta forma de etnocentrismo religioso, el texto bíblico asume dioses de otros pueblos y no como demonios o enemigos.

En la Biblia, las denuncias de los profetas contra la idolatría están unidas a la condenación de la injusticia social (véase, por ejemplo, Amós y Oseas). Elías condena a muerte al rey Acab por "haber cometido idolatría", pero el contexto es el del rey que ha mandado matar al labrador Nabot (cf 1 Re 21). Eliseo combate a los profetas de Baal y denuncia las injusticias sociales. Recibe al sirio Naamán y mandándole que se bañe siete veces en el río Jordán, lo cura de la lepra. El hombre curado agradece y le dice al profeta: "A partir de ahora, voy a ofrecer culto al Dios de Israel. Pero, soy oficial del rey. Cuando el rey, mi amo, entre en el templo del dios Rimmón para adorarlo y apoyarse en mi mano, yo también tendré que prostrarme ante el dios Rimmón. Que el Señor perdone a su siervo". Eliseo le respondió: "Vete en paz" (2 Re 5, 17- 19).

El profeta, en general, radical y rígido en cuanto se refiere a la fe yavista, en este caso tiene una actitud tolerante y abierta. Normalmente, las profecías contra los cultos a otros dioses fueron proferidas como discursos sobre el juicio de Dios y la exigencia de fraternidad y justicia, propia de la fe bíblica. Son denuncias contra la religión que no se preocupa por la justicia, sea extranjera, sea la propia religión judaica (cf Is 42, 14–17; 46, 1–13; 48, 1-17).

Podemos unir estos oráculos contra otros dioses a la palabra de Jesús a la samaritana: "Ha llegado la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén, deberán ustedes adorar. El Padre es espíritu y verdad, y sus adoradores lo adorarán en espíritu y verdad" (Jn 4,23ss). Los evangelios muestran a Jesús más crítico con la religión judaica como era vivida por los sacerdotes y fariseos de su tiempo, que con las otras religiones.

2.3 – La síntesis de las primeras historias

Parece que las primeras páginas del Génesis provienen de antiguas tradiciones orales, reunidas por escrito a partir del siglo VI. Historias sobre la creación del ser humano del barro de la tierra son comunes a muchos pueblos del Oriente. En Brasil, la tradición afro de origen Iorubá cree que Odudua crió al hombre y a la mujer del

barro de la tierra. Historias como la del diluvio son comunes a diversas mitologías orientales e indígenas. Si estas historias son anteriores al Génesis y fueron asumidas por la Biblia como palabra de Dios, entonces Dios habla a través de los mitos de los diversos pueblos. El Deuteronomio dice: "El Señor dio a todos los pueblos los elementos de la naturaleza, el sol, la luna y las estrellas… y ellos se prostra y los adoram. Pero, a ustedes, el Señor lo tomó y los hizo salir para que seáis el pueblo de su herencia..." (Dt 4, 19-20). En la lengua original, "el texto reconoce una cierta legitimidad de las fiestas religioas en honor de los astros"[3]. Un exégeta norte-americano comenta: "Conforme a este texto, los cuerpos celestes fueron dados a los pueblos como objeto de adoración por el proprio Dios"[4].

Todo el Pentateuco, con sus diversas narraciones y teologías, mantiene para con las otras religiones una postura doble (no dudosa). Por un lado, tiene una actitud contraria a las otras religiones porque debe ayudar al pueblo israelita a liberarse de la exclavitud del miedo de las fuerzas cósmicas, de los cultos de fertilidad y de las potencias extranjeras a ellas vinculadas. Mas, hay también otra postura: la de tomar de la experiencia religiosa de los pueblos vecinos elementos vistos como palabras de Dios para su pueblo. La circuncisión, la institución del sábado, la fiesta de la Pascua y muchos otros elementos bíblicos vienen de pueblos vecinos y, por tanto, fueron asumidos positivamente del diálogo o de la influencia de otras culturas y otras religiones sobre el pueblo de la Biblia. Así, cuando el Génesis dice que, "por causa de Abraham, todos los pueblos de la tierra serán bendecidos" y que Moisés será "una fuente de bendiciones para todos los pueblos" hay una visión positiva de la diversidad de las culturas y de las religiones. Por otra parte, uno de los textos bíblicos más queridos por las personas que aceptan el pluralismo religioso es el relato de la alianza que Dios hizo con Noé e, a través de él, con todo el universo, tras el diluvio. Dios bendice a toda la humanidad. Repite que cada ser humano es imagen viva de Dios e, por eso, nadie puede derramar la sangre de otro ser humano (cfr Gn 9, 5). Y hace la promesa de una alianza con todo ser vivo. El arco iris en el cielo es señal de esta alianza universal (Gn 9, 12-17). Más tarde, la alianza hecha con Israel (Ex 19-20) no sólo no substituye a aquella alianza más amplia, sino que se sitúa dentro de ella.

2.4 - La sabiduría de Dios y las otras culturas

Desde los años 70, ha sido revalorizada en las Iglesias la corriente sapiencial y los diversos libros que, hasta hoy, las comunidades judaicas llaman *Ketubin*: *"los otros escritos"*[5]. La sabiduría, comprendida como el proyeto de la creación de Dios, es el

3 A. PENNA, *Deuteronômio*, (La Sacra Bibbia), Torino, 1976, p. 88. Ver también: Giovanni ODASSO, *Bibbia e Religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Vaticano 1998, p. 173.

4 M. WEINFELD, *Deuteronomy 1- 11. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York 1991, citado por Giovanni ODASSO, idem, p. 173.

secreto del orden del mundo y aparece en diversas culturas antiguas. La sabiduría bíblica tiene raíces babilónicas, egipcias y griegas. El capítulo 28 del libro de Job saluda esta Sabiduría universal y no propiamente de Israel. El capítulo 8 de los Proverbios habla de la Sabiduría como de una antigua diosa egipcia (Maat, hija del dios sol) que da cabriolas delante del Señor cuando éste crea el cielo y la tierra y se hace compañera *('mn)* y consejera del Señor (Pv 8, 22ss)[6].

En varios textos bíblicos, la Sabiduría asume una imagen de mujer y habla como una especie de Orixá o manifestación del poder creador o del amor de Dios (por ejemplo, Eclo 24). Esta abertura de los libros sapienciales a otras culturas de su tiempo nos ayuda a una comprensión pluralista de las acciones de Dios hoy en nuestro mundo.

Aquí, sería necesario abordar los textos apocalípticos y mostrar cómo tienen raíces en el diálogo y en la valoración de otras culturas. También el libro de los Salmos sería una importante fuente de investigación para una visión más pluralista de la fe. No sabemos cuántos, pero ciertamente muchos salmos bíblicos (sin duda, el 19, el 29, el 104 y otros) son prácticamente transcripciones de himnos y poemas de pueblos como el egipcio o el babilónico o incluso el cananeo a sus dioses. La Biblia los asume y los dedica a nuestra relación con el Señor.

3 – El Segundo Testamento y el pluralismo religioso

Muchos cristianos han preferido llamar a la parte bíblica de los libros cristianos "Segundo Testamento" y no "Nuevo", por una visión más respetuosa del judaísmo y por el cuidado de no pensar que nosotros, los cristianos, creemos que la Biblia judaica es una parte vieja o superada de la Biblia. Este cambio de nomenclatura no niega la dimensión propia y nueva del acontecimiento Jesucristo, pero lo sitúa en el conjunto de la revelación bíblica y no como algo aislado u opuesto a la primera alianza. Ya en 1943, el pastor Dietrich Bonhöeffer, preso en una cárcel nazi, escribía: "En los últimos tiempos he pensado y percibido más las cosas de forma veterotestamentaria. He leído más el Antiguo que el Nuevo Testamento. Solamente cuando se ama la vida y la tierra hasta el punto de que se piensa que todo está perdido se ellas se acaban, sólo entonces se puede creer en la resurrección de los muertos y en un mundo nuevo. Sólo cuando se acepta la validez de la ley de Dios por encima de sí mismo se puede hablar también de la gracia, y sólo cuando se toma en serio la ira de Dios contra sus enemigos se puede conseguir que el pordón y el amor toquen el

5 Un libro fundamental para esto fue: G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970. Este libro está traducido al español (*La Sabiduría en Israel*, Herder), al francés, al italiano y a otros idiomas. En América Latina, el cuarto volumen del proyecto "*Tua Palavra é Vida*", que tras la intervención de la CLAR fue asumido por la CRB-CNBB, era sobre los libros sapienciales.

6 R. E. MURPHY, *Who is Lady Wisdom?* in "Wisdom and Creation", revista JBL 104(1985)8.

corazón. Quien quiere vivir y comprender demasiado rápido el modelo neo-testamentario no es cristiano"[7].

Según los Evangelios y las cartas, Jesús no vino a fundar una religión, sino a pedir la conversión de todas ellas al Reino de Dios. Jesús llamó al judaísmo a abrirse a toda la humanidad y a universalizarse, como ya pedían los profetas del exilio. Jesús es, antes de cualquier otra cosa, un profeta judío, y por tanto, un personaje de la religión judía, aunque ésta no lo reconozca e incluso hoy tenga dificultad en integrarlo, tal vez más por tudo lo que los cristianos dicen y hacen en nombre de Jesús que propiamente por él mismo[8].

Jesús pide a otras religiones que se abran a la universalidad y, por tanto, al pluralismo cultural y religioso. Como, entonces, los proprios cristianos pueden cerrarse a eso?

3.1 – La universalidad de la salvación en las cartas paulinas

Pablo escribió en la década de los 50, cuando los adeptos/as del profeta Jesús de Nazaret todavía vivían dentro de las sinagogas judías. Pablo insiste en que todos han pecado, tanto judíos como paganos y todos son salvados por la gracia de Dios (cf. Gálatas y Romanos). Si todos son salvados por la gracia, poco importa la ley religiosa que siguen. Pablo tiene que defenderse de acusaciones sobre eso. Él retoma el lenguaje apocalíptico para hablar de la resurrección de Jesús, acontecimiento escatológico por el que Dios recrea el universo y se reconcilia con toda la humanidad y con cada ser humano, en su cultura y religión. "Lo importante es ser una nueva creatura. Incluso quien conoció a Jesús de forma humana, ahora ya no lo conocemos así. (...) Dios reconcilió el mundo consigo y nos confió el ministerio de la reconciliación" (cf. 2 Cor 5, 17-18). Por la resurreción de Jesús, creyentes y no creyentes, judíos y paganos, son llamados a vivir de forma nueva. Vale la pena estudiar, pormenorizadamente, el capítulo 2 de la carta a los romanos. El juicio de Dios iguala a todos los seres humanos, sean judíos o creyentes de otras religiones. "En Dios, no hay preferencia de personas" (Rm 2, 11). Él acoge a quien practica el bien (v. 9-10). Pablo retoma, de Jeremías y del Deuteronomio, que la verdadera circuncisión es del corazón y no de la carne (Rm 2, 28). "El verdadero creyente (judío) lo es en el interior, en lo secreto" (v. 29). Según Mateo, Jesús enseñó lo mismo en el discurso de la montaña: "en la oración, en la relación consigo mismo y con los otros, lo importante es actuar "como quien entra en el secreto de su cuarto", bajo la mirada del Pade (cf. Mt 6, 1-6 y 16-18). Eso relativiza la importancia de pertencer exteriormente a tal Iglesia o a tal religión. Pablo o uno de sus discípulos escribió:

---

7 D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 153. Traducción brasileña: *Resistência e Submissão*, Herder, 1971.

8 Cf. Beatrice BRUTEAU, org., *Jesús segundo o Judaísmo. Rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de un antigo irmão*, Paulus, São Paulo 2003. Ver también Elena BARTOLINI y Chiara VASCIAVEO, *Gesù ebreo per sempre*, EDB, Bologna 1991.

"Dios quiere que todos los seres humanos se salven y lleguen a la verdad" (1 Tm 2, 4). Hay quien interpreta esta "verdad" como una doctrina y quien la interpreta como una Iglesia. De hecho, la verdad de Dios se revela en el amor y en la entrega de la vida. Fue lo que Jesús nos reveló.

Los Hechos de los Apóstoles, libro probablemente escrito por los años 80, dice: en el día de Pentecostés, Pedro anuncia la fe en la resurrección a los judíos (Hch 2). Más tarde, Pablo la anuncia en el areópago de Atenas a los filósofos y creyentes de los diversos dioses greco-romanos (Hch 17). Él intenta un diálogo con la otra cultura, y reconoce: "Les veo a ustedes extremadamente religiosos. Pues bien, yo quiero anunciarles al Dios que ustedes adoran sin conocerlo" (v. 23). A primera vista, parece una falta de respeto, arrogancia y lo contrario de una actitud pluralista. Yo conozco y quiero anunciarles lo que ustedes adoran sin conocer. Pero es preciso tener en cuenta que Pablo está comentando la inscripción que él leyó en un altar: "Al Dios desconocido". Son los mismos atenienses quienes dicen que adoran a un dios desconocido, y Pablo parte de ahí. Acepta que ellos adoran verdaderamente y que el dios de ellos es Dios, aunque ellos mismos digan que lo adoran sin conocerlo. Al anunciar a este Dios, Pablo garantiza: "Él no está lejos de ustedes... En él vivimos, nos movemos y existimos, como dijo uno de los poetas de ustedes" (v 28).

3. 2 – La palabra y la acción de Jesús según los evangelios

Los evangelios no son biografía de Jesús sino testimonios de cómo la vida y las palabras de Jesús, su muerte y resurreción, nos traen el Reino de Dios. Hoy, es normal que se diga: Jesús no se anunció a sí mismo sino el Reino[9]. Si eso es verdad, entonces, no es justo poner como condición para el diálogo con otras religiones el que los otros acepten a Jesús como salvador. El pensador judío Martín Buber llama a Jesús como "nuestro hermano mayor"[10]. Y llega a decir: "La fe de Jesús une a judíos y cristianos. La fe en Jesús nos separa". Se refería a la forma dogmática con que la Iglesia siempre ha hablado sobre Jesús. Ciertamente, él haría algunos matices si hubiese leído lo que José María Vigil ha escrito: "Creer como Jesús para creer en Jesús"[11].

A través de los evangelios, podemos descubrir mejor esta fe de Jesús. Él habría sido discípulo del profeta Juan Bautista que, cuando recibe el bautismo, descubre el llamado de Dios para que se convierta en profeta y servidor. Los evangelios

---

9 Ver Roger HAIGHT, *Jesus, Símbolo de Dios*, Paulinas, São Paulo, 2003. Traducción de *Jesus, symbol of God*, Mariknoll, New York 1999.

10 "Desde mi juventud, descubrí a Jesús como mi gran hermano..." Martin BUBER, *Zwei Glaubensweien* (1950), citado por SCHALOM BEM-CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 27.

11 José María VIGIL, *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino. Elementos fundamentales de nuestra espiritualidad latinoamericana*, «Alternativas», 14(enero 2000)19-30, Managua. «Diakonía» (octubre-diciembre 2000)80-89, Managua.

sinópticos subrayan su acción en Galilea, curando a los enfermos, reconciliando con Dios a las personas que se consideraban pecadoras y testimoniando el amor de Dios a todas. Jesús no tuvo dificultad en su relación con los no religiosos o con gente de otras religiones, sino con los sacerdotes, profesores de la Biblia y autoridades de la su misma religión. Los evangelios de la infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2) son comentarios midráshicos sobre textos del primer testamento sin preocupación histórica. Sin embargo, es significativo lo que Mateo dice: "cuando Jesús nace en Belén, son los sabios de otras religiones, venidos del Oriente quienes lo homenajean, mientras que los profesores de la Biblia y jefes del judaísmo lo rechazan" (Mt 2). Esta contradicción se revela en todo el evangelio: los que parecen estar lejos de Dios lo acogen y los que se sienten más próximos lo rechazan. En su relato, Lucas cuenta 18 casos de curación. De éstos, 14 los realiza Jesús en Galilea, en beneficio del pueblo más pobre y más apartado de la religión oficial.

Según algunos textos evangélicos, el título que Jesús más utilizó para sí (y sólo él se llamó así) fue "el Hijo del Hombre". En la cultura judía, significa simplemente el "humano". Pero, según parece, Jesús lo tomó de la literatura apocalíptica judía. El profeta Ezequiel ya había sido llamado "hijo del hombre" (cf. Ez 2, 1.6.8: 3, 1.4 ss). Pero, es en el libro de Daniel donde esta figura asume el papel de aquel que viene a juzgar al mundo y a entregarlo a Dios (Dn 7). Esta figura viene de las religiones orientales más antiguas. "Es un viejo mito oriental, esbozado en muchas religiones y formulado en los temas de El-Baal, en Ugarit. El Dios anciano cede su lugar y transfiere su poder a un nuevo Dios que está cerca de nuestra historia"[12]. Jesús mismo se denomina con el nombre de una figura mítica, representante divino del dios Baal, una especie de Orixá de los cananeos que, a su vez, ya tiene relaciones con mitos asirios y persas. ¿Será que él no sabía del origen pagano de esta figura, o justamente, los otros nunca lo llamaron así porque no era bien mirada por el judaísmo oficial? ¿Pensaban que Jesús era medio sincrético? No sabemos. El hecho es que eso parece coherente con la forma como él se relaciona con personas de otros credos. Marcos y Mateo cuentan que Jesús pasa por la región de Sidón, en el extranjero, y una mujer sirofenicia le pide que cure a su hija. Él se niega: "Sólo he sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel". Pero, la fe de ella lo sorprende: "Nunca encontré una fe semejante en Israel". Y cura a la niña. En ningún momento dice el texto que la mujer tenga fe judía (cf. Mc 7, 24-30 y Mt 15, 21-28). Un oficial romano le pide que cure a su hijo, empleado o protegido (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10 y Jn 4, 43-54), Jesús acepta ir a la casa del pagano. Eso lo haría impuro ante la ley judía. El romano se da cuenta de que pone a Jesús en una situación difícil y, después de haberle pedido que fuese a su casa, lo convence para no ir: "Señor, no soy digno de que entres en mi casa". Jesús elogia la fe del pagano y añade: "Muchos vendrán de Oriente y de Ocidente y se sentarán a la mesa del reino con Abraham, Isaac y Jacob, mientras que personas que se juzgam hijas quedarán fuera"(Mt 8, 11-12).

---

12 Xabier PIKAZA, *Hermanos de Jesús y Servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984, p. 103–104.

Es probable que Lucas y Juan reflejen experiencias de un núcleo samaritano en comunidades cristianas de su tiempo[13]. Eso explica parábolas de Jesús y su relación con los samaritanos, aunque no lo hayan recibido en Samaría, cuando él iba hacia Jerusalém (cf. Lc 9, 53). Aparte de la parábola llamada del "buen samaritano" (Lc 10, 25-37) y de la de la curación de los diez leprosos (Lc 17, 11-19), el relato más conocido es el de la conversación con la samaritana (Jn 4). Jesús dijo: "Ha llegado la hora en que no adorarán ya ni neste monte (religión samaritana), ni en Jerusalén. Dios es espíritu y verdad, y debe ser adorado en espíritu y verdad" (v. 23). Estas palabras contienen una profunda crítica a toda religión y, al mismo tiempo, son un llamado a que todas se conviertan a este culto en espíritu y verdad, independentemente de que la persona sea judía, samaritana, cristiana, budista o de religión indígena.

"El cuarto evangelio se condensa dentro de un mundo pluralista y no se comprende los escritos de esta comunidad si no se tiene en cuenta esta maraña socio-religiosa de heterodoxias judías y cristiana, en polémica, además, con el fariseísmo y el gnosticismo"[14].

Según los evangelios, la muerte de Jesús pone fin a un modo de relacionamiento de los seres humanos con Dios. Señales como el rasgarse del velo del templo, o la palabra de Jesús contra el templo y los sacrificios (cf. Jn 2, 13–21) no provienen de una polémica cristiana contra el judaísmo. Subrayan más bien que, como todos los profetas, Jesús pide una superación de la estrutura religiosa como necesaria a la salvación. Jesús nos abre a una visión de la fe más universal e inclusiva. "Murió para reunir en unidad a todos los hijos e hijas de Dios dispersos por el mundo" (Jn 11, 52). Reunir no significa hacerlos cristianos sino colocarlos en camino hacia el Reino.

4 - Lo que el Espíritu pide hoy a las Iglesias

Después de dos mil años de histroia, las Iglesias afrontan el desafío de insertarse en las más diversas realidades culturales de los pueblos. En cierto modo, las Iglesias tienen que "desoccidentalizarse". Para esta tarea, una profundización bíblica puede ser muy útil. Hoy, existe una hermenéutica india y negra, como existe otra feminista y ecológica... Los mitos indígenas, afro-descendentes o los relatos antiguos del culto de la diosa, contienen una palabra de Dios para nosotros.

Para nosotros, los cristianos, la Biblia contiene una revelación de Dios que ha asumido la cultura del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas como una muestra de su proyecto de amor y justicia para toda la humanidad. La Biblia no es, en sí, la Palabra de Dios, pero la contiene, como una partitura musical contiene, transcrita en ella, una melodía que siempre puede ser ejecutada. La Biblia

13 Cf. Hugo ZORRILLA C., *La fiesta de liberación de los oprimidos*, SEBILA, San José de CR 1981, p. 97-110.

14 Hugo ZORRILLA, idem, p. 110.

contiene una palabra de Dios, humana y contextualizada, y por eso, susceptible de permanente reinterpretación. La propia Biblia revela que la palabra de Dios no se restringe sólo a la Biblia. Esa palabra viene a través de los hechos de la vida y a través de otros movimientos. Paul Beauchamp, exegeta francés, fallecido hace poco, escribió: "La lectura (de la Biblia) es el gesto de volver incesantemente sobre los antiguos trazos escritos, para borrarlos, en provecho de la "voz viva". Realizar las escrituras es, antes que nada, leer y aplicar dichas escrituras a la vida"[15].

Nosotros, cristianos, podemos apoyarnos en la Biblia y en el testimonio de Jesús para valorizar más la Palabra que Dios entrega a las otras culturas y religiones. Ya hemos visto en diversos textos (cf. Jr 34, At 17) que la Biblia nos abre a otras revelaciones de Dios; nos ayuda a valorar otras palabras y a no desvalorizarlas y a no cerrarnos sobre nuestra propia cultura. La Palabra de Dios nos conduce siempre hacia fuera de nosotros mismos, al encuentro del otro.

Hoy, la credibilidad de una religión depende de si es útil a la humanidad y a la vida. La lectura biblica nos une a los otros creyentes. La propia Biblia se construyó con mitos e historias de muchos pueblos y culturas. Somos convidados a hacer una lectura pluralista de la Biblia. La actividad de la lectura se da en un cuerpo social. Emanuel Levinas en sus Lecturas Talmúdicas expone la súplica de cada versículo bíblico: "¡Interprétame!". Aislado, solo, es incapaz de tener sentido[16]. Podemos decir eso mismo de la Biblia entera: sola ella, y sin ser leída en una actitud de pluralismo e incluso de diálogo con otras culturas y religiones, no consigue tener un sentido actual y completo porque negaría su origen, no respetaría el contexto de la inmensa mayoría de sus textos y no conseguiría transmitir a creyentes y a personas de buena voluntad lo que, hoy, el Espíritu dice, no sólo a las Iglesias, sino a la Humanidad.

Marcelo Barros
Goiás Velho, Brasil

(Traducción de José María Vigil).

15 P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*, 2, Cerf, Paris 1990, p. 66.

16 Emmanuel LEVINAS, *Cahier de l'Herne*, Paris 1991, p. 129.

Cristología de la liberación y pluralismo religioso

El objetivo de este libro es tratar de responder a los desafíos que tanto la pluralidad misma de religiones, como la teología «pluralista» de las religiones hacen a la teología de la liberación. Este artículo concretamente quiere referirse a esos desafíos en lo que corresponde al campo de la cristología.

Tenemos que comenzar diciendo que se trata de un tema difícil, peligroso y, en todo caso, sumamente sensible. «La confesión de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios, Señor y Cristo es hoy al igual que lo ha sido durante dos mil años, el sello y el alma del cristianimo»[1]. Tocar, reconsiderar, someter a examen, revisar, reinterpretar... aunque sea sólo un elemento de lo que constituye el núcleo del dogma cristológico, es una aventura muy arriesgada, que infunde respeto y hasta temor -y a veces suscita también airadas censuras-.

Han sido varios los teólogos latinoamericanos -a los que hemos solicitado esta reflexión sobre los «desafíos del pluralismo» a la cristología de la TL (teología de la liberación)- que nos han respondido negativamente. Alguno nos ha dicho: «ese tema es un avispero», con lo que tal vez no nos estaba expresando tanto la dificultad que reviste cuanto el miedo que inspira por las represalias que puede acarrear al teólogo/a que lo toque con creatividad, o simplemente con libertad y sinceridad. Otros nos han reconocido que no han estudiado el tema de los desafíos de la teología del pluralismo y que necesitan más tiempo para entrar en él. Algún otro nos ha expresado su confusión entre el pluralismo y el ecumenismo. Se trata pues de un tema teológico de alguna manera todavía nuevo, que conviene abordar con responsabilidad y prudencia.

Por eso, nosotros lo vamos a abordar advirtiendo de entrada que no tratamos de dar respuestas hechas ni definitivas a estos desafíos, sencillamente porque tal vez ni siquiera existan tales respuestas. Estamos en tiempo de búsqueda, de recepción de los desafíos y de primera elaboración, de reelaboración de las fórmulas tradicionales, y apenas estamos empezando ese período, sobre todo en la teología de la liberación. Así hay que hacerlo constar de entrada, honradamente.

---

1 McDERMOTT, *Jesucristo en la fe y en la teología actual*, «Concilium» 173(marzo 1982)298.

Por otra parte, como se ha dicho con acierto, lo que hoy se necesita no es elaborar respuestas nuevas, adicionales a las ya existentes, sino «reescribir toda la teología»[2] (y la cristología dentro de ella). Como se echa de ver, se trata de una tarea gigantesca, epocal, que puede tomar el tiempo de toda una generación, o más. Ello abunda en la idea de que sería un sinsentido querer hacer en este corto artículo algo más que señalar sumariamente cuáles parecen ser los problemas y apuntar humildemente hacia los caminos que puedan llevarnos hacia las soluciones.

Un enclave de fundamentalismo

El núcleo del dogma cristológico tiene unas peculiaridades realmente llamativas, de las que con frecuencia no somos conscientes:

• Se trata realmente de un núcleo «dogmático», y por tanto de una construcción eclesiástica, elaborada por los cuatro primeros (llamados) «concilios ecuménicos», pero en la conciencia abrumadoramente mayoritaria de los cristianos, este núcleo dogmático cristológico es percibido como si formara parte de la Revelación, del Nuevo Testamento, de los Evangelios mismos. Tiene que hacernos pensar lo que se dice un poco caricaturizadamente: que la Iglesia, en el siglo V sustituyó los cuatro evangelios por esos cuatro concilios ecuménicos[3].

• Varios de los conceptos que utiliza este núcleo cristológico, han llegado a formar parte del imaginario cristiano de tal forma, que determinadas expresiones han quedado como «ocupadas» necesariamente por un sentido cristológico dogmático, y cuando se leen o escuchan tales expresiones, los oyentes las entienden en ese sentido, aunque, en realidad, su sentido literal original nada tenga que ver con él. Así, por ejemplo, siempre que los cristianos leen o escuchan el título de «hijo de Dios» en el evangelio, de hecho lo que entienden es «Dios Hijo» (la segunda persona de la Santísima Trinidad, que tiene «ocupado» el sentido de esa expresión en el imaginario cristiano), o sea, un contenido esencialmente distinto al que la expresión tiene precisamente en la mayor parte de los textos evangélicos.

• Este núcleo dogmático cristológico ha venido a constituirse realmente en el núcleo central del cristianismo: nada se considera tan en el centro, tan esencial, tan identificado con la esencia misma del cristianismo. De hecho, la praxis, el amor, las bienaventurandas, el Evangelio mismo... han sido pospuestos a ese núcleo dogmático en la conciencia cristiana habitual: durante siglos, creer con ciega e inquebranta-

2 La expresión es de Paul TILLICH, en la última conferencia que pronunció, pocos días antes de su muerte inesperada, expresando su percepción de que sentía el deseo de reescribir toda su teología pero desde la perspectiva de la nueva situación del diálogo con las religiones del mundo.

3 De hecho hay una base real: el papa Gregorio Magno (+ 604) no vacilaba en comparar los cuatro concilios y los cuatro evangelios. Cfr. Luis M. BERMEJO, *La supuesta infalibilidad de los concilios*, «Selecciones de teología» 69(1979)78.

ble adhesión el dogma cristológico ha pasado por ser lo más importante de la vida y de la fe cristianas.

• El cristianismo ha sometido a estudio comparado e histórico-crítico, a la Biblia, a la institución eclesiástica, al evangelio mismo... pero se considera un tabú la sola posibilidad de someter a estudio las fórmulas que expresan el dogma cristológico: ello parecería a algunos un acto explícito de falta de fe, o quizá una toma de posición contra la fe, o casi una blasfemia. Nos atrevemos a sugerir que, en cierto sentido, el dogma cristológico, entendido así literalmente, mantenido como la doctrina oficial elevada prácticamente al rango de revelación y por encima de tantos otros elementos evangélicos, funge de alguna manera como un «enclave de fundamentalismo» dentro del cristianismo.

Pues bien, la teología de la liberación de fin del siglo XX se ha construido sobre el supuesto de ese núcleo dogmático, sin dudar de él ni someterlo a crítica en lo más mínimo. La teología del pluralismo religioso, por su parte, pide una reconsideración, un reexamen de ese núcleo. Éste es el primer desafío que la teología del pluralismo lanza a la cristología de la TL. Y es un desafío que está por abordar.

La superación del inclusivismo

Como es sabido, la TL es hija de la renovación eclesial desencadenada por el Concilio Vaticano II. De hecho es fruto de la aplicación del Concilio a América Latina, aplicación llevada a cabo por las Conferencias Generales del CELAM de Medellín (1968) y Puebla (1979). Pues bien, el Concilio Vaticano II significó la superación de 19 siglos de «exclusivismo» cristiano, expresado en aquella frase simbólica de «extra ecclesia nulla salus», fuera de la Iglesia no hay salvación. El exclusivismo es teológicamente equivalente al eclesiocentrismo: se pretende que la salvación estaría mediada exclusivamente por la Iglesia.

El paradigma que sustituyó a aquel exclusivismo/eclesiocentrismo multisecular fue el del inclusivismo: se considera en este nuevo paradigma que la salvación se da también fuera de la Iglesia, pero no fuera de Cristo. La salvación, toda salvación, ha sido conseguida por Cristo, y aunque alcance a los seres humanos que están más allá de las fronteras de la Iglesia, esa salvación no deja de ser «la conseguida por Cristo», salvación que puede llegar hasta esos seres humanos más alejados «por caminos sólo de Dios conocidos»[4]. Por eso se dice que el inclusivismo es teológicamente equivalente al cristocentrismo: ya no es la Iglesia la que está en el centro (como en el caso del exclusivismo), sino Cristo.

La TL latinoamericana clásica ha sido construida sobre el paradigma del inclusivismo/cristocentrismo. Recórrase cualquier tratado de cristología de la TL y se verá que, si bien nunca se cae en el paradigma exclusivista, en ningún momento se cues-

4 GS 22.

tiona el paradigma inclusivista. Es cierto que la TL es muy generosa en reconocer la presencia de Dios y de la salvación fuera de los límites de la Iglesia, y que en este sentido se aproxima a lo que sería una posición pluralista; pero esa salvación siempre es considerada en definitiva como «cristiana», conseguida por Cristo. Los miembros de otras religiones se salvan en ellas, pero se salvan por la salvación de Cristo, salvador universal, que está por encima no sólo de las Iglesias cristianas sino de todas las religiones. Lo que aquí está en juego es la mediación universal de Cristo, por una parte, y su unicidad, por otra. Ambas han sido dadas por supuestas en la TL latinoamericana clásica[5], sin dar mayor importancia a este supuesto, y sin someterlo tampoco a la necesaria crítica. Era, sencillamente, una herencia de la que no se era consciente críticamente.

Pues bien, la teología pluralista consiste precisamente en esto: en la superación del inclusivismo, en el paso a un paradigma sustitutivo del mismo, el paso al paradigma del pluralismo, que reconoce la salvación como presente en otras religiones, pero una salvación sin dependencia de la salvación cristiana, y por tanto sin la necesidad de la mediación universal de Jesús, reexaminando así el sentido de la unicidad del misterio de Cristo.

Como se ha dicho, el paso al pluralismo es una «revolución copernicana»[6], es el paso de la visión teológicamente «tolemaica»[7] (el inclusivismo/cristocentrismo), en la que el centro del universo está ocupado por Cristo y en torno a él giran las religiones, a una visión copernicana[8], donde el centro lo ocupa Dios, mientras que Cristo, junto con las otras religiones, gira en torno a Dios. Como se echa de ver, en la superación del inclusivismo el gran cambio teológico se da precisamente en el aspecto cristológico. Es el paso de una cristología inclusivista (y por tanto cristocéntrica) a una cristología «pluralista»[9], es una «revolución copernicana» en la cristología. Pues bien, ése es otro gran desafío que la cristología de la liberación tiene que afrontar. Y es un desafío que, también, está todavía por ser aceptado y asimilado...

El «relato» de la encarnación a examen

El relato de la encarnación, como encarnación de la segunda Persona de la Santísima Trinidad, es otro de esos elementos que se han colocado en el centro del

5 Matizaciones se podrían hacer y se hacen desde la teología india y la teología afroamericana; nos referimos ahora, como decimos, a la TL latinoamericana clásica.

6 HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan 1973, p. 131; ID, *God has many names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 69ss.

7 Por referencia al esquema astronómico de Tolomeo, geocéntrico, con la Tierra en el centro de las órbitas tanto de los planetas como del Sol, que girarían todos en torno a ella.

8 De Copérnico, como primer científico moderno que propuso el modelo astronómico heliocéntrico, con el Sol en el centro de las órbitas de los planetas del sistema solar.

9 Lo decimos en el sentido de «paradigma» teológico, por contraposición a los paradigmas exclusivista e inclusivista.

núcleo cristiano hasta consolidarse de hecho como el centro mismo del cristianismo. Para la mentalidad popular cristiana y para la opinión pública general -aun la no creyente-, el relato de la encarnación constituye el centro mismo del cristianismo, el relato (o megarrelato) esencial cristiano, el axioma o postulado básico. Como tal, ha pasado siglos y siglos sin ser cuestionado, sin revisión crítica ni reexamen a nivel teológico, si bien hay que reconocer que la ininterrumpida sucesión de «herejías» producidas en los sucesivos intentos por explicar la encarnación no dejaría de ser un indirecto cuestionamiento crítico. Algo no funciona bien en una doctrina cuyos intentos de explicación teológica, a lo largo de un milenio y medio, resultan descalificados uno tras otro como heréticos[10].

La cristología de la TL no es de ninguna manera ingenua con respecto a los géneros literarios bíblicos ni, concretamente, con respecto a los evangelios de la infancia[11], pero no ha sentido nunca la necesidad de revisión de este «megarelato» de la encarnación. Es más: la TL se ha hecho famosa por su «hermenéutica de la sospecha», o sea, por su capacidad de intuir críticamente los intereses ideológicos ocultos que se agazapan detrás de las más teorías más religiosas o más sublimes; sin embargo, la cristología de la liberación no ha aplicado esa actitud crítica o esa «hermenéutica de la sospecha» al relato de la encarnación[12]. Ha tenido que venir la teología anglosajona del pluralismo para hacernos conscientes de muchos de los casos en los que a lo largo de la historia el relato cristiano de la encarnación ha sido utilizado interesadamente como instrumento de dominación[13]. De hecho, algunas de esas «utilizaciones» históricas de esta doctrina han tenido lugar precisamente en la historia de América Latina, y aunque la TL es bien consciente de esos «frutos malos que no pueden venir de un árbol bueno», no ha sometido a examen a la doctrina que podría ser la causa. Es, no cabe duda, un desafío afrontado antes por la teología anglosajona, pero un desafío del que la cristología de la liberación latinoamericana no puede dejar de hacerse cargo con una responsabilidad especial.

La propuesta del llamado «pluralismo hickeano»[14], de reexaminar el relato de la encarnación para redefinir su carácter realmente metafísico literal o simbólico metafórico, es un desafío al que hasta ahora la TL no ha prestado atención, pero al que ya no se puede hacer sorda. Probablemente ha sido por falta de tiempo y por la «prioridad de naturaleza» de que estaban revestidas hasta el presente las urgencias

10 Para Jon HICK ésa es una prueba de inverosimilitud de la encarnación tomada en sentido literal, inverosimilitud que quedaría superada enteramente al ser tomada en sentido metafórico. Cfr. *The Metaphor of God Encarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster/John Knoex Press, Louisville 1993; traducción española en preparación: *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial».

11 Cfr. Leonardo BOFF, *Jesucristo liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, cap. 9.

12 Paul KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll 1985, p. 163.

13 Véase por ejemplo John HICK, *The Metaphor of God Encarnate*, cap. 8, pág. 80ss. Traducción castellana en prensa: *La metáfora de Dios Encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial» n. 2.

14 Ibid.

mayores de la TL. Pero ahora que el desafío está servido en bandeja por otra teología y está puesto sobre la mesa, ya no es posible continuar sin encontrar tiempo para afrontarlo.

«Jesús Hijo de Dios»

La reevaluación de la expresión «Hijo de Dios», o el sentido profundo de la afirmación de la divinidad de Jesús es otro de los desafíos pendientes de la cristología de la liberación, otro de los desafíos en los que no ha entrado.

También aquí deberíamos decir, en descargo de esta cristología de la liberación, que es demasiado joven como para haber abordado, en apenas 25 años hábiles, todos los temas. Lógicamente, como hemos dicho, se concentró en los temas más nucleares y urgentes, dejando para momentos más sosegados el abordaje de puntos más discutidos o sofisticados, aunque no fueran menos decisivos. Este es el caso de la filiación divina de Jesús.

Hecho este descargo, debemos aclarar que este desafío no es en realidad originario de la teología pluralista, pues no ha dejado de estar presente a lo largo de la historia de la teología occidental, aunque fuese de un modo discreto y un tanto reservado a los especialistas. Por poner un símbolo, el número 173 de la revista «Concilium», de marzo de 1982, está enteramente dedicado a este tema, e insiste en que la problemática no es ni latinoamericana ni liberacionista. No obstante, hay que reconocer que la teología del pluralismo religioso ha dado un impulso poderoso a esta cuestión, que se convierte en quicio de una serie de cuestiones claves en torno al pluralismo (unicidad de Jesús, mediación universal de Cristo, carácter absoluto del cristianismo, etc.). Por eso es por lo que podemos incluir este desafío ya viejo como un desafío también de la teología del pluralismo.

El trabajo a desarrollar en la recepción y digestión de este desafío es múltiple e interdisciplinar.

Tiene en primer lugar un evidente substrato simplemente histórico, pues se trata de reexaminar el proceso de su misma construcción eclesial: el ambiente, el contexto, la legitimidad, la participación de los actores... en los «cuatro concilios» que, como ya hemos señalado, fueron el marco de esa elaboración dogmática.

Es necesaria asimismo una relectura del carácter mismo de los «dogmas» y de la dimensión «hermenéutica» o interpretativa de toda teología[15], de forma que se supere ese trauma fixista y ahistórico de algunas visiones teológicas clásicas que no deja de estar presentes en la teología latinoamericana.

15 Claude GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984. Juan José TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, cap. 5: *Horizonte hermenéutico.*

Es finalmente necesario dar un abordaje valiente a este tema en el nivel mismo del núcleo de la cristología dogmática. No se puede confundir el dogma cristológico con el contenido mismo de la revelación, ni es lícito repetir fórmulas antiquísimas sin revisión ni actualización, ni podemos contentarnos con la reapropiación de la reflexión que sobre ellas hicieron los grandes clásicos medievales. Es necesario dar una palabra nueva, una reinterpretación actualizada, y valiente, que acepte de una vez la relatividad de lo que es relativo, para poder defender más legítimamente la absoluticidad de lo que realmente es absoluto. Ya se están dando intentos en otros ámbitos geográficos, como el de Robert Haight[16]. Sin embargo, en el campo de la cristología latinoamericana de la liberación no ha habido todavía ningún intento explícito y sistemático. Éste es el desafío, que no debería quedar desatendido por el hecho de que -por obra y gracia de los censores- el tema sea efectivamente un «avispero»[17].

Concluyamos. Sólo por antiintelectualismo o por un marcado utilitarismo pragmático se podrá decir que estos desafíos son «cuestiones teóricas abstractas»... La realidad es que están cargados de una enorme repercusión práctica. Son puntos sensibles cuya modificación o reinterpretación viene a desencadenar, en la práctica, una verdadera relectura total del cristianismo. No hay nada que afecte más a la práctica que una transformación teórica realmente lúcida y profunda.

Tampoco cabe descuidar estos temas, aduciendo que hoy por hoy no preocupan a nuestro pueblo cristiano... Este «basismo» debería quedar desestimado apelando simplemente al rol anticipador que los teólogos/as tienen respecto al pueblo de Dios, yendo por delante, suscitando cuestiones a las que a aquél le cuesta abrirse, sin temor a «escandalizarlo», confiando más bien en un pedagógico espíritu profético que le ayude a abrir los corazones y las mentes hacia nuevos horizontes.

Por lo demás, como hemos dicho, la cristología de la liberación debe entrar a acometer estos desafíos con seriedad, pero sin miedo, a pesar de las amenazas de los censores asustadizos. Las cristologías, como dice Christian Duquoc[18], no son sino «construcciones transitorias que utilizan instrumentos conceptuales contingentes». No son construcciones eternas, ni dan respuestas a preguntas eternas (que tampoco existen, porque quienes las hacen son sujetos históricos). En cada momento debemos esforzarnos por aportar al río de la historia nuestra respuesta de fe, que será vivamente tradicional en la medida en que dé vida a la tradición. Es nuestro deber histori-

---

16 *Jesus, Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 1999. Traducción brasileña: *Jesus, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003. La idea central es la de la humanidad de Jesús, que en la opinión del autor constituye la clave para una apertura del cristianismo a las otras religiones; una cristología desde abajo, nacida de la exigencia de recoger y afrontar las dudas de tantos católicos, sobre todo jóvenes, que cada día se confrontan con identidades culturales y religiosas distintas de la suya.

17 De hecho, el texto de Haight ya está en estudio en el ex Santo Oficio, que ya le ha sido prohibido ejercer la docencia teológica.

18 Jon SOBRINO, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid 1985, pág. 11.

co, hoy y aquí. Cumplámoslo. Mañana otros tendrán la palabra y también deberán hacer la mejor contribución de que sean capaces. Pero ésta, es nuestra hora.

Evidentemente, hay otros muchos desafíos. Los pocos que hemos enumerado son sin duda los más gruesos, que llevan otros en su propio seno. Son como racimos de desafíos que se relacionan mutuamente. Lo importante es empezar a dar respuestas ya.

José María Vigil
Panamá

Cristología Afro-amerindia, discusión con Dios

"Es a Ti a quien las personas llaman cuando invocan a quien adoran. Tú me enseñaste a conversar contigo a través de las criaturas y hasta de las cosas inanimadas. Lo extraño no es que yo les dirija a ellas mi palabra. La maravilla es que hasta las cosas inanimadas me responden y me hablan de tu amor"[1].

La oración siempre tiene algo de inefable. Publicar una oración es casi como destapar un gesto íntimo de amor. Pero, quieres que vivamos tu alianza de forma comunitaria y, por eso, me atrevo a compartir con mis hermanos y hermanas esta conversación contigo. Me pidieron que escribiera sobre Jesucristo de forma que él deje de ser causa de la cerrazón de sus discípulos a los otros creyentes. Es preciso que, como sugería el papa Juan XXIII, su misterio de vida y de intimidad contigo sea explicado de forma que una y no divida. ¿Como conseguir eso, a no ser en la oración? Entonces, dame a mí y a los hermanos y hermanas que lean estas líneas, tu Espíritu de amor maternal. Ilumínanos con el discernimiento de la verdad que buscamos y que sólo alcanzaremos cuando a descubrimos en el amor.

1. Una confesión previa

En la relación con el mundo moderno, el pastor Dietrich Bonhöffer, tu siervo y mártir en la Alemania nazi, retomando una expresión de Grotius, escribió que era preciso vivir contigo *"etsi Deus non daretur",* "como si Dios no existiese". No puedo aplicar eso directamente a la relación con otros creyentes o con los ateos, pero, en cierto sentido, una postura correspondiente a ésa puede ser útil en este desafío de cómo vivir la fe delante del pluralismo cultural y religioso. Entonces, te pido permiso para colocarme en el lugar de las personas que creen en ti en las más diversas creencias, e incluso necesito ponerme en la piel de un ateo[2]. Sabes que, haciendo eso, no estoy renunciando a mi fe. Al contrario, estoy enriqueciéndola, como me enseñó el propio

1 Traducción libre de la oración de un místico sufí medieval.

2 Uno de los requisitos para el diálogo ecuménico e inter-religioso es que la persona asuma su propia identidad y asuma su fe con claridad. Me propongo esta "renuncia pedagógica" en vistas a la tarea de reelaborar una cristología abierta al pluralismo y no como método de diálogo ecuménico o macro-ecuménico.

Jesús que, según los evangelios, tantas veces, puso a personas de otra cultura u otra religión (la mujer sirofenicia, el oficial romano y el samaritano) como ejemplos de fe.

Para abrirme a los otros en el plano de la fe, no debo reducir la formulación de la fe a algo aceptable por todos. Los sistemas culturales que basan las diversas tradiciones religiosas son profundamente diferentes uno de otro y no se encontrarán en una especie de mínimo denominador común. Reconocer el pluralismo como positivo para a fe es asumir esta diversidad "irreductible" y no intentar «aprisionar» a los otros, juzgándolos a partir del esquema de nuestra fe. No se trata de repensar la Cristología para resultar aceptable por los judíos o musulmanes. El desafío consiste en reformular la Cristología para nosotros, los cristianos, para que nos ayude a abrirnos al otro y a percibir tus muchos caminos, oh Dios.

Te confieso que, en los últimos tiempos, he sufrido una crisis, no de fe, sino en la forma de expresar la fe. Desde mi infancia, me habitué a orar con la liturgia y aprendí a amar su contenido cristocéntrico. Hoy, el compromiso con la humanidad, el testimonio de tu Reino y el mismo amor a Jesús me obliga a revisar el modo de orar y las fórmulas a las cuales me habitué. La fe va más allá de las expresiones, como el amor es mayor que sus gestos. Pero, no puedo aceptar que palabras y gestos de la fe sean exclusivistas y arrogantes. Quiero creer en ti como Jesús propone y hacerme cada vez más semejante a él, en quien reconozco tu presencia y al cual quiero seguir como discípulo.

Hubo un tiempo en que, en mi comunidad, tomábamos en la Misa el Credo de Nicea. Yo oraba con el mayor fervor las fórmulas de los antiguos Concilios. Desde los tiempos en que estudié teología, sabía que fueron Concilios convocados por el emperador y con intereses más políticos que religiosos. Percibía que sus fórmulas son más griegas y filosóficas que bíblicas, y que respondían a problemas de aquella época. Sin embargo, en el fondo, las amaba. Ahora, veo que debo revisarlas. Por detrás de las fórmulas cristológicas antiguas, más allá de esos problemas políticos, hay también una cuestión religiosa. En los tiempos antiguos, muchos obispos se pusieron del lado del imperador, no porque estaban convencidos de que aquella formulación de la fe era a más justa, sino porque, unidos al Imperio, tendrían mayor autoridad y libertad para la misión. Ayúdame, oh Dios, a discernir si estoy juzgando mal cuando percibo que algunos ministros y autoridades eclesiásticas insisten en la centralidad de Cristo no tanto para seguir a Jesús mas para reforzar su poder religioso.

2. A partir de qué realidad clamo a Ti

Tú sabes que vivo en una ciudad que, hace tres siglos, era morada de un numeroso pueblo indígena. Por tomar su oro y esclavizar a sus hijos, los conquistadores lo exterminaron, con armas de fuego y la cruz. El pueblo Goyá fue exterminado. Hoy, en el centro de la ciudad, continúa estando el monumento de la Cruz del conquistador, como señal de victoria de la civilización.

Permíteme recordar que, en la conquista de América Latina, era costumbre que los conquistadores españoles y portugueses leyeran a los indios un documento (el *Requerimiento*) que proclamaba la superioridad del cristianismo, única religión fundada directamente por Dios que, a través del papa, sucesor de San Pedro, había entregado aquellas tierras a los reyes de Portugal y España. Si los indios no aceptaban aquella verdad religiosa y política, podían ser legítimamente esclavizados e incluso muertos, porque impedían la propagación de la verdadera religión.

¿Será que todas las religiones no se vuelven intolerantes y absolutistas cuando legitiman el poder político? Es lo que dicen, por ejemplo, los creyentes de la fe Baha'í, perseguidos pelo gobierno islámico chiíta de los ayatolás iranís y, por otro lado, los musulmanes, víctimas del gobierno que se dice budista en Birmania. En Occidente y en los países colonizados por Europa, el cristianismo vivió eso por más de mil años. Sin embargo, muchas veces, en la historia, el instrumento usado para esta supremacía del poder político fue la imposición a todos del dogma de la divinidad de Jesucristo[3].

Hoy, en este mundo marcado por el aumento descomunal de la pobreza y por el pluralismo cultural y religioso, te pido la gracia de escuchar tu palabra y la inspiración de tu Espíritu en las otras religiones. Comenzaré específicamente por las religiones autóctonas de nuestros pueblos latinoamericanos.

3. Cristologías que no excluyen a los otros

La Teología de la Liberación nació y se desarrolló a partir del servicio pastoral a las comunidades y movimientos populares. Partió de las reflexiones de las comunidades cristianas que procuraban unir su fe al compromiso con la liberación. No se pretendía elaborar una Teología u Cristología abierta al Pluralismo como hoy se presenta ese desafío. Desde después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), se buscó un nuevo modelo de pastoral indigenista. Ésta denunció la falta de respeto a las religiones y tradiciones indígenas, defendió el derecho de los indios a tener sus religiones propias y nunca se planteó un servicio misionero para convertir a los indios al cristianismo. Para eso, se vio obligada a elaborar una misiología abierta al pluralismo.

Lo mismo se dio con los agentes de pastoral consagrados a los grupos y comunidades negras. Convivieron con el pluralismo y su trabajo no cabe en los modelos ni las etiquetas de exclusivismo o inclusivismo se le acomodan. Por lo menos podría decirse que era un tipo de pluralismo espiritual y pastoral, no suficientemente desarrollado en términos teológicos; desafío que hoy procuramos completar.

3 SERVICIOS KOINONÍA, Curso de Teología del Pluralismo Religioso, unidad 12: Aspectos dogmáticos cristológicos. http://servicioskoinonia.org/teologiapopular

En toda América Latina la situación de tantas personas que profundamente se sienten cristianas y al mismo tiempo pertenecen a una religión afrodescendiente o indígena no cabe en los patrones del inclusivismo. Es un caso *sui géneris* de diálogo «intrapersonal»[4], una reconciliación de dos caminos espirituales en el propio corazón del creyente. Es una convivencia con un pluralismo profundo en el corazón de la propia fe cristiana. Conozco personas apasionadas por Jesús e iniciadas en el candomblé como hijas de Iansã o Nanã. No encuentran contradicción en ello ni necesitan elaborar una tesis inclusivista para aceptar esa «doble pertenencia», término impropio que no da cuenta de la integración que se da en el corazón antes de que acontezca en la teología.

Hermanos y hermanas del candomblé me dicen: «nosotros no seguimos la religión cristiana, pero no tenemos dificultad en creer en Jesús como Hijo de Dios. Es claro que Jesús es divino, y tenemos hacia él el mayor amor».

En Salvador, Bahia, el pueblo tiene como celebración máxima la fiesta del Señor do Bonfim. Mucha gente une el culto dado a Jesús al homenaje a Oxalá. También las creencias indígenas y el catolicismo popular, con sus miles de santos, viven la fe como alianza de proximidad, y no ven contradicción entre la fe en Jesucristo y las devociones populares más autónomas. Hablando a los monjes, en Goiás, un teólogo de la liberación contó que en el sertão del nordeste brasileño, personas católicas creen que el padre Cícero Romão Batista, un santo sacerdote y líder regional al inicio del siglo XX, forma parte de la Santísima Trinidad. Cuando se les preguntaba por qué creían eso, respondían: -Es que él consagró toda si vida para servir a los más pobres.

Creen que es divino por su solidaridad con los más pobres. Es claro que cualquier persona que escucha estos testimonios de la espiritualidad afrodescendiente, indígena o incluso del catolicismo popular latinoamericano, sabe que el sentido que ellos dan a la fe en Jesús, como Hijo de Dios no es el mismo de la tradición oficial de la Iglesia. Ciertamente, ninguna de estas corrientes latinoamericanas estará de acuerdo con la visión exclusivista según la cual sólo Jesús es el salvador de la humanidad e Hijo Único del Padre.

En un encuentro inter-religioso en el Monasterio de Goiás, en un momento de celebración cristiana, los monjes proclamaron un credo ecuménico. Al final de la celebración, varias personas preguntaron por qué los monjes dijeron en aquel credo: «Creo en Jesucristo, hijo único de Dios». Decían: «¿Por qué 'único'? ¿No somos todos, hijos e hijas de Dios?». Un monje dio la explicación tradicional: «Para nuestra fe, él es el hijo único, en el sentido de ser el 'único engendrado por Dios'. Nosotros somos hijos 'adoptados'». Un fiel del zen-budismo tibetano contestó: «Yo creo que el Dalai Lama es 'la 14ª reencarnación del Buda de la Compasión', y no tengo dificultad en aceptar a Jesús como gran bothisawa o incluso como hijo de Dios. Pero no comprendo lo de 'único'. Y, 'engendrado'... ¿en qué sentido? Dios Espíritu engendró el cuerpo humano de Jesús? Leí esta misma historia en varios mitos griegos antiguos.

4 R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978.

La actual exégesis ya probó que las historias de los evangelios sobre la anunciación y el nacimiento de Jesús en Belén son parábolas o, como dicen los judíos, midrashes. ¿Cómo ustedes continúan creyendo eso al pie de la letra?».

En el ámbito del judaísmo, el gran filósofo y espiritual Martin Buber confesaba: «Desde mi juventud, sentí a Jesús como mi gran hermano. Que la cristiandad lo haya considerado y lo considere como Dios Redentor siempre me pareció un hecho a ser tomado extremadamente en serio, un hecho que debo procurar comprender por sí y para mí mismo... Para mí, es más cierto que nunca: que a él le corresponde un lugar importante en la historia de la fe de Israel y que ninguna de las categorías usuales lo puede circunscribir»[5].

El judaísmo no puede aceptar a Jesús como mesías en nombre en nombre de su misión ética. Reconocer que el Mesías ya vino y que es tal persona sería ocultar la situación de exilio de la humanidad, que durará hasta el fin. Por otra parte, cada vez más, personas espirituales dentro del judaísmo reconocen a Jesús de Nazaret como profeta y se sienten tocados por su modo de relacionarse con el Dios de la Alianza como el Padre, Padrecito. Un rabino que conoce el Nuevo Testamento recordó que, conforme a la carta a los hebreos, la filiación divina es condición común a todos. «Aquél por quien y para quien todo existe, quiso conducir a la gloria a una multitud de hijos e hijas. Para eso, quiso a través del sufrimiento, llevar a la plenitud al iniciador de su salvación. Porque el santificador y los santificados tienen todos el mismo origen. Así, él no se avergüenza de llamarlos hermanos suyos (Hb 2, 10).

4. Presupuestos para una cristología abierta del pluralismo

No puedo profundizar la doctrina sobre el Cristo sin verificar el modo como hablan de Ti, Dios Amor. Muchos teólogos ya han escrito que la Cristología depende de la doctrina sobre la Trinidad. En estas páginas, no quiero y no puedo enfrentar este desafío de cómo formular la teología de la Trinidad de modo nuevo y abierto al pluralismo. Pero quiero tocar algunos aspectos que, me parece, pueden ser útiles como fundamentos para una cristología pluralista.

4.1. Una cristología de adoración al Dios de Jesús

Un importante presupuesto para una teología y también una cristología abiertas al pluralismo consiste en la aceptación humilde de la inefabilidad de tu misterio. Incluso si es verdadera la fórmula de que la fe busca la comprensión, es importante respetar los límites. En el siglo IV, Gregorio de Nisa ya enseñaba: «La simplicidad de la fe verdadera presume que Dios sea lo que Él es, a saber, incapaz de ser captado por cualquier término, cualquier idea o cualquier artificio de nuestra apreensión. Él permanece más allá del alcance no sólo de lo humano, mas también de la inteli-

5 M. BUBER, Deux types de foi, Cerf, Paris 1991, p. 33.

gencia angélica y supramundana. Es impensable e impronunciable, poseyendo sólo un nombre que puede representar su naturaleza apropiada. Este nombre único está «encima de todo Nombre»[6].

En la Edad Media, el Maestro Eckhart, uno de los mayores místicos de Occidente, enseñaba: «Todo lo que dices o piensas sobre Dios, eres más tú que él. Si absolutizas eso, blasfemas, porque lo que realmente él es, no todos los maestros de París lo consiguen decir. Si yo tuviese un Dios que pudiese ser comprendió por mi, no me gustaría reconocerlo como mi Dios. Por so, cállate y no especules sobre él. No le pongas ropas de atributos o propiedades, sino acéptalo 'sin que sea propiedad tuya', como un ser superior a todo y como un No Ser superior a todo»[7].

La teología feminista también ha pedido esta vuelta de la teología a una dimensión más orante y respetuosa del misterio. En un artículo en la RELaT, hablando de «cristología en femenino», la teóloga uruguaya, María Teresa Porcile, que, infelizmente, nos dejó prematuramente, escribió: «El fruto más maduro de la búsqueda de una cristología abierta a los problemas del mundo actual será una teología de contemplación y misterio de la transcendencia. Ello nos llevará a una cristología apofática, en perspectiva de adoración... (...). Esta teología apofática rescatará la perspectiva simbólica del lenguaje: una perspectiva dinámica, abierta, inclusiva. (...) Esta cristología de inclusión del *anthropos*, del ser humano y no de la exclusividad de lo masculino, será capaz de generar la comunión eclesial y un estilo de ser Iglesia donde las relaciones sean las del discurso de despedida atribuido a Jesús por el evangelio de Juan. Allí, Jesús aparece como siervo y llama amigos a los discípulos y discípulas. El contexto es el del anuncio del envío del Espíritu. Este hecho debería haber generado siempre una relación entre la cristología y la neumatología. Su integración es tarea de este tiempo próximo...»[8].

Cuando escribió eso, al inicio de los años 1990, la perspectiva de María Teresa Porcile no era todavía una cristología abierta al pluralismo religioso. Sin embargo, lo que ella propone, una desconstrucción del lenguaje androcéntrico, la integración de la cristología con la neumatología y principalmente esta búsqueda de una cristología más contemplativa, son elementos fundamentales de una cristología abierta al pluralismo cultural y religioso.

4.2. Los diversos iconos de tu presencia

Tú me llamase, desde joven, a dialogar y buscar comunión con otras culturas y religiones. Hasta hace unos años, yo hacía eso como acto de amor, pero estaba tan convencido de tener la plenitud de tu revelación que pensaba que no necesitaba

6 GREGORIO DE NISSA, *Against Eunomius*, libro 1 cap. 42.

7 Cf. F. PFEIFFER, *Meister Eckhart*, Aalen, 1962, p. 183.

8 María Teresa PORCILE, «*Cristología en femenino*», en la RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología, «Servicios Koinonia»: http://servicioskoinonia.org/relat/170.htm

aprender nada de los demás. Los miraba con respeto, pero como si ellos estuvieran buscando lo que yo, gratuitamente, ya encontraba en la Biblia y en la revelación de Jesucristo. Mi primer choque fue cuando, en un momento de culto en el candomblé testimonié la manifestación de Iansã sobre una joven que había sido consagrada a este Orixá, y, de repente, sentí tu presencia de forma tan clara y fuerte que lloré. Tuve como una especie de envidia de aquel éxtasis que a mí, en mi camino de fe, nunca me diste.

Hace años, verifiqué que a hermanos y hermanas de las religiones populares latinoamericanas no les gusta decir si son monoteístas o politeístas. Estas categorías les parecen artificiales e inadecuadas. Una vez, una «madre de santo», preguntada sobre si creía en un solo Dios o en muchos, respondió: «El agua, ¿es una o son muchas?». Le respondieron: «Depende. Químicamente el agua es sólo una: H2O. Pero sus expresiones concretas son muchas y diferenciadas». La «madre de santo» concluyó: «Dios también es así».

Una concepción rígida diría que las religiones populares son «monoteístas» en el sentido de creer en un solo Dios, mas practican la *polilatría*, adoran varios espíritus sagrados. A través del culto de los espíritus, todos quieren adorar el misterio divino que es uno y, al mismo tiempo, múltiple.

Roger Haight nos recuerda: «Hipostasiar es interpretar un concepto como un ser existente. Es concretizar y materializar una idea. Es concebir el objeto de una figura de retórica como si fuese una realidad. En la Escritura hay símbolos como Sabiduría, Logos, Espíritu, que no son hipostatizaciones, sino personificaciones. La personificación es una figura de retórica en la que se trata o se habla consciente o deliberadamente del símbolo como una persona. Pr 8 contiene una personificación claramente deliberada de la inteligencia o de la sabiduría de Dios como si fuese una persona y agente preexistente de Dios. Los textos sapienciales usa una figura de retórica. No intenta transformar la sabiduría en un ser distinto o individual. El problema es que en la continuidad de los tiempos, símbolos que fueron hipostasiados, pasaron a ser vistos como si fuesen seres autónomos. Muchos autores actuales se preguntan si eso no aconteció con el Logos, el Verbo Divino. Verlo personificado en la persona histórica y humana de Jesús de Nazaret es correcto y justo. Pero, muchos estudiosos serios se preguntan si fue correcto deducir de ahí una nueva naturaleza en Jesús y todo lo que se deriva de ese tipo de raciocinio»[9]. Lo que los afrodescendientes llaman «Orixás», o «Inquices» y algunos grupos indígenas llaman «espíritus de la naturaleza», aparecen en la Biblia como «ángeles», o a veces, toman el aspecto de la «Gloria del Señor», o incluso de la Palabra de Dios. El Nuevo Testamento llama a Jesús «Verbo» e «Hijo salido de ti, expresión de tu amor». Lo que los autores antiguos quieren decir con eso no es exactamente lo mismo que después fue definido en los Concilios del siglo IV. Cristianos que en Asia viven el diálogo con las grandes religiones asiáticas piden un retorno de la fe a la realidad del Jesús histórico[10].

9 Roger HAIGHT, *Jesús, Símbolo de Deus*, trad. Paulinas, São Paulo 2003, p. 301.

Larry W. Hurtado investigó cómo los judeocristianos primitivos veneraban a Jesús en el primer culto y, al mismo tiempo, no pensaban estar faltando al respeto al monoteísmo judío. Desde el primer siglo, Jesús fue objeto de adoración por parte de los cristianos. Pero, no lo adoraban de forma independiente, o como si se tratase de una religión del Dios Jesús. Lo adoraban como el Cristo de Dios, «para la gloria de Dios Padre» (Fl 2, 9-11). «La devoción a Jesús no acarreaba confusión entre él y Dikos, ni hacía de Jesús un segundo Dios»[11].

4.3. Una lectura nueva de los textos bíblicos

Un primer elemento de una nueva lectura de la Biblia es una nueva comprensión del proyecto divino y de lo que significa la salvación. La teología de la liberación nos hizo comprender la salvación en términos históricos de liberación de todas las opresiones. Hoy, caminos espirituales vinculan la curación interior a la curación de la tierra y la salvación a la realización plena de la vocación humana. Como el Jesús joánico decía: «He venido para que todos tengan vida y vida en plenitud» (Jn 10,10). Tal vez debamos retomar a San Ireneo de Lyon, que pensaba l salvación en un sentido de *pleroma* (plenificación) de la vida y no sólo como un librar del infierno a la persona o la humanidad.

Las primeras comunidades cristiana, escandalizadas con la muerte de Jesús en la cruz, intentaron comprenderla, a la luz de las profecías del Siervo Sufriente, como sacrificio querido por Dios. Jesús no interpretó su muerte así. No pensó que moría para salvar el mundo. «La actual investigación sobre el Nuevo Testamento puede decir: Jesús no entendió su muerte como sacrificio expiatorio, ni como satisfacción ni como rescate. Ni estaba en su intención precisamente mediante su muerte redimir a la humanidad. EN la mente de Jesús, la redención del género humano dependía de la aceptación de su Dios y del modo de vivir para los otros, como él les predicaba y él mismo vivía. Para Jesús, salvación y redención no dependían de su futura muerte, sino del hecho de que se dejaran penetrar por el Dios universalmente bueno, revelado por Jesús. Eso debería llevar a los humanos a un comportamiento correspondiente frente al prójimo, haciéndolos libres y liberados. La redención vendría mediante el amor que pasa a las obras y que nade de una fe confiante en Dios (Gl 5,6)»[12].

Ya en la década de 1970 Leonardo Boff escribía: «La idea del sacrificio expiatorio del justo -por tanto de Jesús- surgió en ambientes judíos de la diáspora. (...) En Palestina, los sacrificios expiatorios en el tempo, donde eran ofrecidos animales y era derramada la sangre, impedían esta interpretación. A nadie le pasaría por la cabeza

---

10 A. PIERIS, *Une théologie asiatique de la libération*, Paris, Centurion, 1990, p. 114.

11 HURTADO, Larry W, *One God: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 121. Citado por Roger HAIGHT, *Jesús, Símbolo de Deus*, trad. Paulinas, São Paulo 2003, p. 300.

12 H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, p. 25, citado por Leonardo BOFF, *Paixão do Cristo, paixão do mundo*, Vozes, Petrópolis 1977; 5ª ed. 2003, p. 82.

que la muerte y la sangre de un justo pudiese servir para expiación de los pecados. La sangre humana jamás era tenida como sangre sacrificial y expiatoria. Sin embargo, los judíos de la diáspora, que no tenían templo, podían usar semejante terminología aplicada a la sangre humana, en un sentido figurado. Necesitaban interpretar la muerte de los justos y hasta de niños inocentes durante las persecuciones y luchas del Imperio. En la muerte de los inocentes veíase la acción salvadora de Dios en el mundo, de tal forma que, en verdad, la muerte no era dejaba de ser absurda. Era vista al servicio del perdón de Dios. Dios no deja que la muerte violenta sea sin sentido. La transforma en instrumento de perdón, no de los perseguidores, sino del pueblo pecador (2 Mc 6, 28; 17, 20- 22; 18, 4; 1, 11). (...) Hacia el año 40, unos diez años después de la muerte y resurrección de Jesús, judíos cristianos aplicaron tales representaciones a la muerte de Jesús. (...) Se asoció la muerte de Jesús como expiación por la sangre. Esta asociación se centró principalmente en la Cena del Señor, donde se recuerda la muerte del Señor, con la inauguración de la nueva alianza. Esta alianza evocaba el sacrificio de la alianza de la que habla Jeremías 31,31ss (compárese con Ex 24,8): «He ahí la sangre de la alianza que el Señor hizo con nosotros... Ese motivo de expiación y sacrificio de la vida por los otros permitió la relectura de Is 53 y aplicarla al misterio de la muerte de Cristo»[13].

Casi treinta años después, este tipo de reflexión todavía no fue asumido por las Iglesias. Para elaborar una cristología abierta al pluralismo es preciso reelaborar -incluso para los cristianos- una nueva forma de interpretar la muerte y la misión de Jesús; una interpretación no sacrificial, expiatoria y por tanto eficaz para la salvación de toda la humanidad, incluso de los/as creyentes de las otras religiones. Como escribió H. Kessler, para Jesús, salvación y redención no dependían de su muerte, sino del hecho de que las personas, quien quiera que fuesen ellas y cualquiera que fuese la religión a la que perteneciesen, se dejaran penetrar por Ti, oh Dios, como fuente de Amor revelado por Jesús.

No va a ser fácil predicar en las Iglesias y decir a los cristianos que la redención tiene lugar no mediante la muerte sacrificial de Jesús en la cruz (Tú no necesitas de ella), sino mediante el amor que pasa a las obras y que nace de una fe que confía en Ti (Gl 5,6)»[14]. Lo cual, en nada disminuye el valor salvífico de la autoentrega de Jesús en su martirio y de la fuerza ejemplar que tiene su pasión. Pero, abre la fe cristiana a un reconocimiento de una acción divina mucho más allá del cristianismo. Quien salva (si mantenemos esta terminología de salvación) eres Tú, oh Dios, sólo Tú. Podemos seguir diciendo que Jesús salva, por habernos revelado a Ti por aproximarnos a Ti, Dios Amor. Por otra parte, el nombre mismo de Jesús -Ieoshuá- significa «Es Iawvé quien salva». Jesús siempre fue fiel a este programa. Nunca se predicó a sí mismo y siempre apuntó para tu Reino como la instancia de salvación. Es cierto que muchos textos del Nuevo Testamento, principalmente de la comunidad del discípu-

13 L. BOFF, *ibid.*, p. 96- 97.

14 H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, p. 25, citado por L. BOFF, *ibid.*, p. 82.

lo amado y algunos atribuidos a Pablo, lo colocan como el único mediador de la salvación. «Es el único nombre en el cual podemos ser salvados». Sólo él es el camino, la verdad y la vida: «Nadie va al Padre si no es por mí». Del mismo modo, como estos textos no pueden ser entendidos al pie de la letra y no justifican que hagamos una lectura exclusivista de la fe, tampoco pueden fundamentar una interpretación en la línea del inclusivismo. Sería también una lectura fundamentalista el apoyarnos en estos textos para fundamentar cómo vemos hoy la relación de Jesús con las otras religiones y culturas. Jesús siempre reveló tu presencia en el otro, en el diferente, y señaló la salvación que se realizaba fuera de los límites de su religión (el judaísmo). ¿No haría hoy lo mismo con el cristianismo? ¿No está él hoy repitiéndonos que la gracia y la salvación acontecen allí donde se da el amor, y que actúan en todas las comunidades que te buscan, cualquiera que sea su cultura y religión?

En 1999, un documento de la Federación de los Obispos de Asia decía: «El fundamento de la teología del diálogo con las otras religiones es la certeza de la universalidad de la gracia de Dios. Dios se da. Sobre ello no podemos tener ningún control. (...) Por eso, debemos conocer lo que Dios dijo y continúa diciendo de mil maneras. Consagrarse a ello con toda la atención es una horma de prestar homenaje a la gracia divina. Podemos comprender las religiones como respuestas al encuentro con el misterio divino o con la realidad última»[15].

4.4. Doxología de oración

Te agradezco, oh Padre de amor maternal, por despojarme de mis certezas y empobrecerme de lo que era para mí el privilegio de ser cristiano. En comunión con tantos hermanos y hermanas que te procuran en la oscuridad, yo también me coloco en esta búsqueda. Acepto comenzar todo de nuevo. Paul Tillich propuso que se «reescribiera toda la teología». Parece que es la propia fe eclesial la que debe ser reelaborada. Sé que muchos se escandalizarán al leer estas líneas. Sufro porque los amo y no quiero ser rechazado, mas, si fuera preciso, lo acepto porque confío en Ti y tú me consuelas con la comunión más amplia de muchos que ni conozco y que me abren a tus revelaciones y tus acciones salvadoras en la pluralidad inmensa de las culturas y religiones de la tierra. Dame la gracia de vivir eso procurando reaprender a creer como Jesús y a contemplar la acción de tu Espíritu en el universo. Dame la luz y la fuerza de tu sabiduría en este camino de comunión. Te pido todavía y siempre en nombre de Jesús, hermano y maestro en este camino, en la unidad del Espíritu Santo. Amén.

Marcelo Barros
Goiás Velho, Brasil

(Traducción de José María Vigil).

15 FEDERAÇÃO DOS BISPOS DA ÁSIA, *O que o Espírito diz, hoje, às Igrejas*, Documento de estudio para el Sínodo Asiático, mayo de 1999, cap III, 1. Cf. Revista SEDOC (julho 2000)35.

Una revelación india de Dios Madre

Dios se ha revelado a los pueblos indígenas. Y la presencia y acompañamiento de Jesucristo en las culturas de los pueblos originarios, como *Semilla* al inicio pero después como *Árbol*, se da en sus mitos y sus ritos religiosos propios. Este pensamiento sobre la presencia divina en las culturas lo exponía San Justino, cuando explicaba que *"en las culturas se encontraba la palabra de Dios en forma de semillas"*[1]. Clemente de Alejandría estaba seguro de que así como hay un Antiguo Testamento en la tradición y en la religión de los judíos, también existe un Antiguo Testamento para los griegos[2], y con él podemos decir que los pueblos indígenas tienen en sus Memoriales de fe, en su Palabra Antigua, en los Códices y Anales Ancestrales, su "Antiguo Testamento".

Jesucristo no ha venido a abolir *la ley y los profetas* con que Dios ha acompañado a nuestros pueblos, sino a dar cumplimiento y plenitud a las profecías que el Espíritu Divino reveló a nuestros abuelos y abuelas[3]. Esto es lo que inspira a la Iglesia al sostener que *"evangelización no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores, una contribución al crecimiento de los Gérmenes del Verbo presentes en las culturas"*[4].

Dios siempre ha hablado a través de nuestra cultura y nos pide llevar a cabo su proyecto construyéndolo en nuestra historia, porque Él quiere que todos nos salvemos y lleguemos al conocimiento de la Verdad, la Verdad que nos hará libres[5]. Dios se revela y realiza la salvación por medio de los seres humanos y en el lenguaje humano[6]; es decir, sobre la base de las categorías mentales, moldes culturales y estilos de vida propios de cada pueblo. Nos queda la firme convicción de que Dios está presente y actuante en la cultura de nuestros pueblos, donde se configuran su rostro, su corazón y su identidad propia[7].

---

1 San Justino, *Apologética*, 813; 13, 3.

2 Clemente de Alejandría, *Stralanversus*, VI, 8, 67.

3 Cfr Mt 5, 17.

4 Documento de Puebla, 401; *Gaudium et Spes* 57.

5 Cfr I Tim 2,4; Jn 8,32.

6 Cfr *Dei Verbum* 12; San Agustín, *Civitas Dei*, XVII 6, 2.

7 Cfr Documento de Puebla 403.

En las Sagradas Escrituras encontramos que Dios se ha valido de las personas del mismo pueblo para realizar su obra de salvación. Por eso, a través de la historia de la humanidad, han surgido hombres y mujeres que por su entrega, sus consejos, sus enseñanzas y su sabiduría, han sabido orientar, gobernar, realizar grandes hazañas, cultivar las artes[8]. Cada pueblo, con todo derecho, puede y debe recordar aquellas personas que por sus obras alabaron a Dios y dieron gloria a su pueblo, como es el caso de Quetzalcóatl para los pueblos de Mesoamérica.

Hemos contemplado en la historia de nuestros pueblos, cómo la revelación de Dios por medio de Quetzalcóatl, profeta y hombre de Dios, ha florecido en las costumbres y las tradiciones de nuestros pueblos, las cuales sabemos, que han venido de Dios y no de "un hombre" nada más, porque si esas ideas u obras hubieran sido inventadas solamente por el ser humano, ya se hubieran destruido por sí solas, pero como han venido de Dios permanecen latentes hasta el día de hoy[9]. Esto explica que estas costumbres y tradiciones hayan venido dando vida a nuestros pueblos por cientos y aun por miles de años, recreando y haciendo fructificar las "*Semillas del Verbo*", que bien sembró Dios en las culturas de nuestros pueblos, de manera que no sólo no se han quedado en semillas, sino que han florecido y han dado mucho fruto, *porque la semilla, que es la Palabra de Dios, al germinar en tierra buena, regada con el rocío celestial, absorbe la savia, la transforma y la asimila, para dar al fin fruto abundante*[10].

Esto es lo que nos hace ver con "ojos de fe" la vida y obra de los Toltecas, seguidores de Quetzalcóatl, que lograron inculcar a los demás habitantes de Mesoamérica su cultura, su cosmovisión y su religión proponiendo la *Toltecáyotl*[11]. Muchos testimonios de estos los encontramos en Teotihuacan, Cholula, Tajín, Chichen-Itzá, Mitla y otros antiguos lugares sagrados de México. El gran vigor que emanó de las profundas creencias religiosas predicadas por Quetzalcóatl sustentó la movilización, transformación, recreación y vida de nuestros antepasados, pero lo hicieron con tal vitalidad que su influencia nos llega hasta hoy.

Una de las grandes enseñanzas de Quetzalcóatl se refiere al simbolismo del *náhui* (cuatro), que inspirará: los cuatro soles que antecedieron al sol en el que ahora vivimos; los cuatro rumbos de mundo; los cuatro árboles que sostienen la *Casa del Mundo* donde habitamos los seres humanos. Sobre esta base conceptual se construyeron los sistemas cognitivos, la sabiduría y todas las ciencias; la arquitectura de los pueblos y sus ciudades; la religión y la teología. El cuatro se quetzalcoatlizó e impregno la vida toda[12].

---

8 Cfr Eclo 44, 1-7.

9 Cfr Hch 5, 34-39.

10 Ad Gentes, 22.

11 Para comprender el sentido de la *Toltecáyotl* es interesante considerar el estudio realizado por Miguel LEÓN PORTILLA en su obra "*Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*", editado por Fondo de Cultura Económica, México.

12 PÉREZ, Mario, *Quetzalcóatl*, en Benjamín BRAVO (compilador), *Diccionario de Religiosidad Popular*, México, págs. 115 -117.

En nuestro pueblo el cuatro significa la totalidad, significa estar completo. A continuación enumero algunos ejemplos que sustentan lo que digo. En términos matemáticos una cuenta completa la conforman *cuatro-cincos (veinte)*, que corresponde al empleo de todos los dedos que tenemos en las manos y en los pies (cuatro miembros); a esta cuenta se le llama *sempohual,* en náhuatl, y *akgpuxum,* en totonaco. Aún existe, por ejemplo, en nuestros pueblos un *abrazo cruzado*[13] que se realiza entre compadritos para manifestarse el respeto y el amor completos. Este mismo saludo aparecerá en las figuras divinas de las escenas del Códice que a continuación analizaremos. *Náhuatl* quiere decir *cuatro-agua (nahui-átl)* El nombre hace referencia a la vinculación que como pueblo tenemos al *Primer Sol* que existió y que se denomina *Náhui-Atl*. Hablar náhuatl querrá entonces decir "hablar completo". El *tlanahuatilis* significa hacer cuatro veces algo para hacerlo completo.

La conceptualización de la Cruz Mesoamericana se expresa en el título divino *In Nahuaque*, que se refiere a: 1) *se:* el que va delante de ti; 2) *ome:* el que cuida tus espaldas y camina detrás de ti; 3) *yeyi:* es quien te acompaña en tu lado izquierdo; 4) *nahui*: es el que va a tu lado derecho. O también hace referencia a: 1)quien está frente a ti; 2) quien está arriba; 3) quien está detrás; y 4) quien está debajo de ti. Y ¿quién puede estar en esos cuatro rumbos al mismo tiempo?. Dicen los ancianos: sólo Diosito, *Tehuatzin In Toteotzin timoyezticatzin nochin semanahuac yalhuatzin axatzin uan nochipa tonaltzintli*[14]. Sólo Dios, *In Nahuaque, In Tloque,* está con el amanecer del sol y el anochecer de la luna. Dios tiene que ver con la luz del día y la oscuridad de la noche; Dios produce fuego, calor y frío, fecundidad y muerte. Este discurso es semejante a la omnipresencia divina que refiere la alabanza del salmo 139: *cuando contemplo el amanecer allí estás tú, cuando veo el anochecer allí te encuentro, y si voy a las tierras calurosas del sur también allí estás, y si me encamino hacia los vientos fríos del norte tú allí estás; si subo, tú estás allá arriba, y si bajo a las entrañas de la tierra allí abajo estás tú.*

Nuestros abuelos indígenas aplicaron el concepto de *In Tloque In Nahuaque* a Jesucristo. Todas las cruces elaboradas por indígenas en el siglo XVI son floreadas y en varias de ellas aparece sólo el rostro de Jesucristo en el centro.

En la Cruz Mesoamericana encontramos, además de las cuatro direcciones, una quinta, es decir: se observan cinco partes o rumbos del universo.

Vamos a reflexionar sobre la Cruz que aparece en el Códice denominado por los estudiosos como Fejérváry-Meyer, para lograr entender lo que nuestros ancianos entendieron por la Cruz de Jesucristo, y todavía más a Jesucristo como Cruz, y de esta manera comprender cómo Jesucristo se quetzalcoatlizó.

---

13 La voz náhuatl para invitar al abrazo cruzado es: *xoconanahua.*

14 Plegaria que traducida al castellano dice: *"Usted Nuestro Venerado Dios dignamente se encuentra en todo el Universo, en el respetable ayer, en el dignificado hoy y en todos los siempre dignos días".*

Jesucristo Totlaixpa[15]

Esta escena nos ayuda a entender a Jesucristo, desde nuestras categorías indígenas, como *Sol que nace de lo alto*[16]. Actualmente nuestros pueblos le llaman a esta dirección del mundo *kane tlaneze*[17], en náhuatl, y *xlipulhni*[18], en totonaco.

Es muy significativo que el ritual que los danzantes Voladores, los *Kgosnin*[19], hacen sobre el árbol donde está el *cuadrado* -desde donde se lanzarán a volar- inicia siempre dirigiéndose hacia este sitio; también hacia este sitio se dirigen las ofrendas cuando se va a los cerros a hacer el ritual de la petición de las lluvias. A continuación transcribo un texto que refleja la actitud orante de los pueblos náhuatl y totonaco de la sierra norte de Puebla: *En este rumbo surge la vida de Dios, allí nace la luz para la humanidad, donde aparece la vida para nuestra buena comida, donde viene la vida de nuestro cultivo, Madre-Maíz, Padre-Maíz. Donde viene la vida, nuestra alegría, donde renace la sabiduría de nuestros pueblos, es por eso que no debemos dejarnos vencer por las tristezas, por las preocupaciones; que no nos venzan los problemas, el dolor y la enfermedad que vamos encontrando en nuestro caminar. Dejemos que nuestro Padre Sol alumbre nuestras vidas, que siempre lo tengamos como guía de nuestra vida y de nuestra historia, que en el caminar con nuestro pueblo sea luz que nos llene de sabiduría para poder seguir dando vida en nuestro pueblo*[20].

De este lugar nos habla de manera teológica el texto del Códice Fejervary Meyer. En el primer plano tenemos el glifo del *Tlachihualtépetl*[21], o sea del cerro hecho por el pueblo a semejanza de los hechos en la naturaleza por *Ometeotzin*. Los cerros según la sabiduría indígena son parte fundamental para el pueblo, hasta el punto de que en la radical del concepto pueblo está presente el término cerro. *Pueblo* en náhuatl se denomina *altépetl*[22] y en totonaco *chuchutsipi*[23]. Sobre esta elevación está colocado el glifo del *Padre Sol*. Ya conocemos nosotros la importancia que en nuestros pueblos indígenas tiene el sol como sacramento preeminente de la presencia divina paternal. Si ponemos atención en el glifo usado en la escena del Códice -en su forma, en sus resplandores, en su centro, en su ornamentación- podremos entender el por qué este

15 *Jesucristo nuestro frente.*

16 Expresión que se usa en el Prefacio de la liturgia de la Vigilia de la Pascua de Resurrección, y en ese contexto es muy emotiva.

17 *"Por donde amanece".*

18 *"Por donde se principia o se inicia".*

19 Es el concepto totonaco con el cual se designa a los voladores.

20 *Kintakanalakan.* En *Teología Indía II. Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano*, Panamá, Ed. Abya Yala – Cenami, 1994, págs. 219-224; *Rito Mesoamericano. Vida del Universo y de la humanidad,* en *Teología India III, Memoria del tercer encuentro taller latinoamericano*, Bolivia, Ed. Idea – CTP – IPA, 1997, págs. 97-105.

21 El término náhuatl designa al "cerro hecho".

22 *Atl = agua; tépetl = cerro.*

23 *Chuchut = agua; sipi = cerro.*

mismo signo es actualmente identificado por nuestros pueblos en las custodias donde se coloca el Santísimo Sacramento de Jesús Eucaristía. Además, atendiendo a este discurso presentado en esta escena podemos comprender cómo es que los pueblos indígenas otorgan el título de *"Nuestro Padre Jesús"* a las imágenes de Jesucristo.

De este sitio brota un árbol que representa simbólicamente al pueblo. Todavía hoy tenemos discursos tradicionales que desarrollan el simbolismo del árbol como pueblo. En ellos se habla de que los ancianos son la raíz, las ramas son las familias y las hojas son las hijas o los hijos, y el tronco es el conjunto del pueblo con sus instituciones. Este árbol esta siendo saludado de modo cruzado reverencial por dos personajes divinos. A la izquierda tenemos a *Tonatiuh*, *el "Sol Caminante*" presentado con el color divino rojo solar y a la derecha tenemos a *Itzpantzin* en cuya cabeza encontramos el pedernal que nos habla del sacrificio.

Conviene tener en nuestra mente lo que ancestralmente significaba el sacrificio humano. Atinadamente un discurso modelante que refleja el sentido del sacrificio humano nos es presentado y analizado por el P. Ángel María Garibay en su *Historia de la Literatura Náhuatl*[24], allí en boca de un Principal se expone la razón del sacrificio, el cual se aplicaba sobre el *servidor de servidores,* que en náhuatl se le nombra *Tlatoani*[25] y en totonaco le llaman *Puxku*[26].

Todavía hoy nuestros pueblos sólo otorgan el *Topiltzin, Bastón de Mando,* al servidor principal, quien se ha ganado esa dignidad porque ha dado muchos servicios. Es el mismo discurso que encontramos en los tableros del *ritual del movimiento creacional*, el *Ulamaliztli*, o como comúnmente se le llama, *el juego de pelota*, que está en el Tajín. En el denominado "juego de pelota sur" del Tajín claramente aparece, en los bajorrelieves, que sólo participaban en este ritual los Servidores Principales; lo sabemos porque detentan el *Lixtokgo*, la *Vara de Mando,* y por las plumas que portan como tocados y que hablan de los servicios dados al pueblo.

Al ir profundizando en la tradición y en la costumbre propias de nuestros pueblos originarios, nos encontramos en las oraciones una manera propria de hablar sobre Dios, y es la expresión de Dios como Madre. En la tradición de nuestros pueblos encontramos la conceptualización teológica de Dios como *Ometeotzin*, el título divino que expresa el misterio de la Dualidad Divina de Aquel por quien se vive, *Madre-Padre.* Actualmente nuestros pueblos siguen entendiendo a Dios como *Madre y Padre.* Una expresión muy significativa nos la dan los pueblos mayas que en sus oraciones nombran a Dios *Corazón del Cielo (Padre) y Corazón de la Tierra (Madre).* Pero también aquí en la Sierra Norte de Puebla las hijas y los hijos de los pueblos náhuatl y totonaco mantenemos este concepto teológico de Dios como *Madre y*

---

24 GARIBAY, Ángel María, *Historia de la Literatura Náhuatl*, Ed. Porrúa, México 1987, pág. 393.

25 Este término se traduce al castellano como "quien habla". También se traduce como "aquel que tiene la palabra". Y es que desde la concepción y dinámica indígena sólo puede hablar en las asambleas aquel que ya ha servido, sólo tiene la palabra ante el pueblo quien ha dado servicios.

26 *"El Principal"*.

Padre. Se pude constatar esta afirmación en las oraciones. Por ejemplo, en náhuatl se ora a Dios diciéndole: *"...Tehuatzin Teotzin, Totatzin, Tonantzin..."*; y en totonaco: *"...Puchina, Tse, Tlat..."* . Y ya sabemos todos que *lex orandi, lex credendi*, es decir, lo que se ora es lo que se cree, y es sobre lo que creemos profundamente los pueblos indígenas sobre lo que oramos. Hacia este lugar, del que nos habla la escena del Códice que a continuación presentamos, en estas serranías poblanas, se manifiesta la oración y la plegaria de este modo: *Porque sabemos que ahí llega Nuestro Padre Sol, a Yohualichan*[27]*. Allí es donde se oculta, allí es donde se guarda, allí donde se prueba la muerte. Es en este lugar donde se nos muestra el sentido del descanso. Aquí en la oscuridad, aquí sólo ilumina la Luz de la Luna. Aquí la humanidad también experimenta la muerte con el descanso de la noche. Que la noche no nos haga perder el sentido de la vida, sino que sea un verdadero descanso, que también lo sea para nuestro cultivo y para toda la creación*[28].

Mario PÉREZ

México

27 Este concepto se traduce como la "Casa de la Oscuridad o de la Noche".

28 Cfr las Memorias de Teología India II y III, loc. cit.

Iglesia de los pobres: sacramento del pueblo de Dios

Para una eclesiología macroecuménica de liberación

Introducción

El pluralismo religioso es hoy, sin duda, una de las realidades evidentes, complejas y desafiantes para las religiones.

No se puede negar. En el mundo existen muchas religiones y, consecuentemente, muchas experiencias religiosas más o menos institucionalizadas. Hay una diversidad de discursos y símbolos religiosos. Y eso, cada vez más, en un mismo espacio geográfico-cultural. Apenas conocemos la existencia de muchas tradiciones o grupos religiosos en nuestro mundo. Nos contentamos con saber de la coexistencia de diversos grupos y tradiciones en un mismo espacio.

Esa coexistencia tiene consecuencias directas e inmediatas en la vida de cada grupo o tradición religiosa. En primer lugar, por lo que el pluralismo, en sí mismo, implica. Hay diversidad de experiencias religiosas. A Dios se puede llegar por muchos caminos. Dios es mayor que cualquier religión. Ninguna experiencia agota su Misterio… En segundo lugar, porque ella puede significar una quiebra de la hegemonía religiosa. De repente, en un mismo espacio, comienzan a surgir nuevas tradiciones o grupos religiosos. Unos pocos van creciendo, ganando nuevos adeptos, conquistando espacios en la sociedad y rompiendo con la hegemonía del grupo o tradición dominante. En tercer lugar, por lo que la coexistencia y la convivencia tienen de provocadoras, de cuestionadoras y de recreadoras de la propia identidad de cada grupo o tradición. El encuentro provoca crisis y la crisis es creativa. Para bien o para mal, el encuentro siempre agita a las personas, choca con nuestra identidad. Nunca seremos los mismos después de un encuentro. Y finalmente, por la responsabilidad, ahora compartida, en lo que respecta a valores, prácticas y orientación de la vida común, que compete de un modo especial -no exclusivo- a las tradiciones y grupos religiosos. Es ahí, especialmente, donde se cultiva la proximidad -aunque a distancia- del gran Horizonte que configura nuestra praxis histórica, al mismo tiempo que la relativiza, manteniéndola siempre abierta.

Sea por su existencia de hecho, sea sobre todo por sus consecuencias, el pluralismo religioso es hoy, uno de los mayores desafíos para los distintos grupos y tradiciones religiosas. Ese desafío se hace mayor y más urgente todavía, con la situación real de miseria, exclusión, opresión y violencia a que está sometida la mayor parte de la humanidad. Si la existencia de las tradiciones o grupos religiosos supone la existencia de la humanidad, la destrucción de la humanidad es, en última instancia, la destrucción de las propias tradiciones o grupos religiosos. Pero no sólo eso. Si las tradiciones o grupos religiosos son portadores de valores, costumbres y prácticas humanizantes, no pueden asistir pasivamente a -menos todavía colaborar con- la muerte de tantos hijos e hijas de Dios. Es la identidad misma de cada tradición o grupo religioso, su razón última de ser, la que está en juego en el destino de la humanidad, que se concreta en el destino de los pobres de este mundo.

Por todo ello, el pluralismo y el diálogo inter-religioso ganan cada vez más espacio en las diversas tradiciones y grupos religiosos. Para los cristianos de tradición romana, en el Concilio Vaticano II esa realidad fue oficialmente asumida por la Iglesia. En América Latina, en la Iglesia de los pobres. También en el nivel de praxis y diálogo entre las Iglesias cristianas y entre diferentes tradiciones religiosas va siendo una realidad bastante consolidada, en el nivel de teoría. En cuanto a la reflexión e intelección más elaboradas en teología, todavía es una realidad incipiente. Sólo recientemente la Teología de la liberación ha mostrado un interés más explícito y directo por la cuestión. El desafío de una Teología -de la liberación- de las Religiones es cada vez más evidente y urgente.

Es en ese contexto donde se sitúa nuestra reflexión. Una modesta contribución a "una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso". Es una contribución muy puntual, aunque entendemos que fundamental. Puntual, por que trata de un área: la eclesiología. Fundamental porque se trata de un área que pasa por toda la teología. Finalmente, si es verdad que la eclesiología no es toda la teología -hay otras muchas áreas en teología- toda teología es eclesial -y no sólo por ser un "producto" eclesial, sino sobre todo por tratar de la fe de la comunidad eclesial-. De modo que trataremos aquí, de un área –eclesiología- y de una dimensión –eclesialidad- fundamentales en la teología cristiana. En este artículo procuraremos ver en qué sentido el ser Iglesia de Jesucristo nos abre al diálogo humilde y fraterno con las diversas tradiciones y grupos religiosos. En otras palabras, veremos que la identidad misma de la Iglesia cristiana extrapola sus límites y sus fronteras, ya que la Iglesia cristiana es macroecuménica por su propia naturaleza. Para esto abordaremos aquellos aspectos o características de la Iglesia que nos parecen más fundamentales en la constitución y explicitación de su identidad. Nos parece que es ahí donde su apertura para la relación con el pluralismo religioso, debe echar raíces. El carácter macroecuménico de la Iglesia no puede prescindir de su ser cristiano. Muy por el contrario, es siendo cristiana como la Iglesia será, real y verdaderamente, macroecuménica.

I. IGLESIA: COMUNIDAD DE *SEGUIDORES* DE JESUCRISTO Y *CONTINUADORES* DE SU MISIÓN

La primera y más fundamental característica de la Iglesia cristiana es su referencia y relación histórico-teológica con Jesucristo. Es cristiana, precisamente, por su vinculación a Jesucristo. Se trata de una vinculación, simultáneamente, histórica y teológica. Histórica, porque remite a Jesús de Nazaret y al movimiento por él suscitado. Teológica, porque nace de la confesión de que ese Jesús de Nazaret, "que pasó haciendo el bien" (Hch 10,38), es el Cristo de Dios, y porque se alimenta de la fe de Jesucristo, y en ella se va configurando históricamente.

Esta vinculación radical de la Iglesia a Jesucristo fue, por mucho tiempo, silenciada y ocultada por la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, predominante hasta las primeras décadas del siglo XX. Un paso importante en la superación de esta eclesiología (jurisdiccional, societaria, organizativa y jerárquica) fue, sin duda, el redescubrimiento y el retorno a la teología bíblica y patrística de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo", que culminó con la publicación de la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, en 1943[1]

No obstante las ambigüedades y los límites de esta nueva eclesiología, y aunque todavía la teología no había descubierto todas las consecuencias de esa imagen paulina de Iglesia como "Cuerpo de Cristo", creemos que ella es muy importante para la explicitación de la identidad de la Iglesia. Tanto en lo que se refiere a su ser como "cuerpo", cuanto en lo que se refiere a su ser "de Cristo".

Ser *Cuerpo de Cristo* implica, según Ellacuría, "que en ella -la Iglesia-, la realidad y la acción de Jesucristo toma cuerpo para que ella -la Iglesia- realice la incorporación de Jesucristo a la realidad de la historia"[2]. El *"tomar cuerpo"* tiene que ver como el "hacerse carne" del Verbo de Dios en la historia humana, condición fundamental para que él "pueda intervenir de una manera plenamente histórica en la acción de los hombres". La *incorporación* tiene que ver con la acción de "tomar cuerpo" en la historia material de los hombres, como el ser fermento y sal del mundo. "La incorporación presupone, así, que al tomar cuerpo, acrecienta la adhesión al cuerpo único de la historia"[3]. En cuanto "Cuerpo de Cristo", la *identidad de la Iglesia* se define, por tanto, por su doble referencia y pertenencia: a *Jesucristo* que en ella "toma cuerpo" y a la *historia material de los seres humanos* en la que a través de ella, Jesucristo es "incorporado". La Iglesia es la presencia visible y operante de Jesucristo en la historia. En palabras de Mons. Oscar Romero, ella es "la carne en que Cristo se torna presente a través de los siglos, su propia vida y su misión personal (…). La Iglesia sólo puede ser Iglesia en la medida que continúa siendo el Cuerpo de Cristo. Su misión sólo será

1 Cf J. COMBLIN, *O Povo deDeus,* Paulus, São Paulo 2002, 52-87.

2 I. ELLACURIA, "La Iglesia de los Pobres, sacramento histórico de liberación", en *Escritos Teológicos II,* UCA, San Salvador 2000, 453-485, aquí 456.

3 *Ibidem*, 457.

auténtica en la medida en que sea la misión de Jesús en situaciones nuevas, en circunstancias nuevas de la historia"[4].

Entendida así, la Iglesia como Cuerpo de Cristo es, en la formulación tan común de la Teología de la Liberación, la comunidad de los *seguidores* de Jesús -donde él toma cuerpo- y *continuadores* de su vida y misión, a través de la cual él continúa incorporándose a la historia humana.

Es por el seguimiento de Jesucristo y de su misión en el mundo por lo que la Iglesia se hace Iglesia. Ésa es su realidad más fundamental. Quitando el seguimiento de Jesucristo y de su misión en el mundo, no existe Iglesia cristiana. Aunque todo ello parece muy obvio e innecesario en el contexto de la reflexión que aquí nos ocupa, creemos que su explicitación es de fundamental importancia. Finalmente, si existe alguna apertura en las Iglesias cristianas para con las otras tradiciones o grupos religiosos y alguna exigencia de acogida, diálogo y comunión para con ellas, no puede darse a costa del ser cristiano dentro de la Igleisa. Por el contrario: es siendo cristiana como la eclesiología puede ser macroecuménica. Y eso es lo que intentaremos demostrar a través de las características fundamentales de la eclesiología cristiana.

1. La centralidad del reinado de Dios

Si hay algo que tiene cada vez más consenso entre los exegetas y teólogos cristianos es la centralidad del reinado de Dios en la vida y misión de Jesús. "Es indiscutible que el punto central de la predicación de Jesús fue la dominación de Dios o el reino de Dios (*basileía toû Theoû)*. El dominio de Dios, puede literalmente ser considerado como el centro de su actividad. Pues es el punto central alrededor del cual todo se organiza, no sólo su mensaje sino también su actividad de curar enfermos y de hacer milagros; es su imperativo ético"[5]. En palabras de Rinaldo Fabris, "el núcleo en que se mueven y gravitan las enseñanzas y actividad histórica de Jesús, es el reinado de Dios" [6]. "Reinado de Dios" es por tanto, el concepto y la realidad central y fundamental de la vida y misión de Jesús. A tal punto que "quien se entrega a Jesús, se entrega al reinado de Dios. Es inevitable, pues la *causa de Jesús* fue y es el "reinado de Dios" [7].

Ahora, si Jesús no hizo de sí mismo el centro de su vida y misión, si él nunca se predicó a sí mismo, si en el centro de su vida y misión estaba el reinado de Dios, si

4 OSCAR ROMERO, "A Igreja, corpo de Cristo na historia: Segunda Carta Pastoral", en J. SOBRINO y otros, "*Voz dos sem voz. A palavra profética de D. Oscar Romero*", Paulinas, São Paulo 1987, 105.

5 J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*: *Mensagem e história*, Vozes, Petrópolis 2000, 83.

6 R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretação*, Loyola, São Paulo 1988, 104.

7 J. MOLTMAN, *Quem Jesús Cristo para nós hoje,* Vozes, Petrópolis 1997, 11. Algunas de las principales características del reinado de Dios se pueden encontrar, de forma resumida, en I. ELLACURIA. "Recuperar el reino de Dios: deshumanización e historización de la Iglesia", en *Escritos Teológicos II. Op. cit.,* 307-316, aquí 313-316.

él vivió radical y plenamente en función de ese reinado de Dios[8], hasta el punto de que su existencia es vivida como una pro-existencia, esto es, como una existencia en función del reinado de Dios[9]... la Iglesia, en cuanto su "cuerpo", en cuanto su "presencia visible y operante" en la historia, también tendrá que estar centrada y vivir en función del reinado de Dios, si quiere ser Iglesia de Jesucristo -"Cuerpo de Cristo" en la historia-.

Ésta es la primera y más fundamental característica de la Iglesia cristiana: su radical descentramiento. No puede vivir en función de sí misma. No puede actuar a partir de sí. Tiene que estar, toda ella, en función y al servicio del reinado de Dios: su razón última de ser, su criterio último de discernimiento y de legitimidad. Por eso se viene insistiendo tanto en que la Iglesia cristiana no puede ser "eclesiocéntrica", esto es, centrada en sí misma. Ni tampoco "cristocéntrica", esto es, centrada en Cristo; por lo menos si el énfasis se pone en Jesucristo, prescindiendo u ocultando aquello en función de lo cual él vivió y procedió: el reinado de Dios[10]. Ni teocéntrica, esto es, centrada en un dios abstracto que nada tuviera que ver con la historia humana, o centrada en una realidad absoluta desprovista de historicidad. Si quiere ser cristiana -Cuerpo de Cristo en la historia- tendrá que estar centrada en el reinado de Dios en la historia, como Jesucristo. Tendrá que ser reinocéntrica[11].

Es, precisamente, en la centralidad del reinado de Dios como la Iglesia cristiana encuentra su identidad. Ya sea por su referencia y relación con Jesucristo -que en ella toma cuerpo-, o bien, por su misión y relación para con el mundo -incorporación de Jesucristo en la historia-. De modo que el reinocentrismo, tal como lo entendemos y lo proponemos, no silencia a Jesucristo ni margina o desvaloriza a la Iglesia, como teme la encíclica *Redemptoris Missio* del papa Juan Pablo II (RM 17-19). Simplemente, por honestidad y fidelidad, habla de Jesucristo a partir de lo que él conoció y en función de lo que vivió y, consecuentemente, habla de la Iglesia a partir de la realidad que la fundamenta y la constituye como tal. Finalmente, como reconoce la propia Encíclica, la Iglesia "no es fin en sí misma, dado que se ordena al Reino de Dios" (RM 18).

Este descentramiento de la Iglesia apunta -negativamente- al *hecho* de que la iglesia no es, sin más, igual a Reino de Dios. Cualquier persona, en su conciencia, sabe

---

8 SOBRINO, *Jesucristo liberador: Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, UCA, San Salvador 1991, 121-127.

9 ELLACURIA, *op. cit.,* 311.

10 En el segundo volumen de su cristología, Jon Sobrino muestra cómo la cristología de los primeros siglos del cristianismo se fue constituyendo como "radicalización del mediador, Jesucristo, y debilitamiento de la mediación, el Reino de Dios" y advierte sobre las consecuencias negativas de este hecho en el conjunto de la teología posterior (J. SOBRINO. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas,* Trotta, Madrid 1999, 317-464).

11 Un buen resumen del debate actual sobre la teología de las religiones se puede encontrar en J. DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso,* Paulinas, São Paulo 1999, 251-282. Más específicamente sobre el reinocentrismo, 453-488.

que hay, de hecho, muchas cosas, situaciones, relaciones y estructuras en la Iglesia que son contrarias al reinado de Dios. Sabe que ella no es, de hecho, el Reino de Dios. Más, apunta también, -positivamente- hacia la *necesidad* de "un centro fuera de sí misma, de un horizonte más allá de sus fronteras institucionales, para orientar su misión y para dirigir su formación estructural"[12]. En otras palabras, es preciso "separar Iglesia y reinado de Dios para que aquella pueda ser configurada por éste, para que la Iglesia pueda verse cada vez más libre de su *versión* del mundo por una auténtica *con-versión* al reino"[13]

Ignacio Ellacuría llama la atención sobre la existencia de "una larga tradición teológica, que tiene su mayor relevancia en San Agustín, propensa a identificar Iglesia y reino de Dios", fruto, según él, "tanto de una lectura defectuosa del Nuevo Testamento, como de determinadas exigencias históricas"[14] cuyas consecuencias son terribles para el reinado de Dios y para la propia Iglesia.

Jacques Dupuis, por su parte, afirma que ni el mismo Concilio Vaticano II se consiguió librar de esa identificación entre Iglesia y reino de Dios: "en la constitución dogmática *Lumen gentium* la Iglesia y el reino de Dios continúan identificados, tanto en realización histórica como en la consumación escatológica de los mismos"[15]. No obstante, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* da la impresión de tener superada esa identificación. El número 39, de hecho, habla del crecimiento del Reino de Cristo y de Dios en la historia y de su consumación escatológica, sin referirse a la Iglesia, pero incluyendo toda la humanidad. La misma *Gudium et Spes* afirma que 'la Iglesia marcha hacia un único fin: la venida del Reinado de Dios y la salvación de todo el género humano' (GS 45)"[16].

Según el mismo autor, la encíclica *Redemptoris Missio* (1990) "es el primer documento del magisterio romano que distingue claramente, todavía manteniéndolos unidos, la Iglesia y el Reino de Dios en su peregrinación en el curso de la historia; el Reino presente en el mundo es una realidad más amplia de lo que es la Iglesia; él se extiende más allá de las fronteras de la Iglesia e incluye (…) no sólo a los miembros de la Iglesia, sino también a los "otros"[17]. En cuanto resalta e insiste en la unidad indisoluble entre la Iglesia, Jesucristo y el Reino, la encíclica afirma claramente, si bien con cautela y recelo, que la Iglesia es "distinta de Cristo y del Reino (RM 18), que "está efectiva y concretamente al servicio del Reino" (RM 20), y reconoce

12 ELLACURIA, *op. cit.,* 312.

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem*, 311. "Se convierte el Reino de Dios en un ámbito 'separado' del reino de Satanás y se establece la existencia de una *civitas sancta* al lado de una *civitas mundana*, a la par que se concibe aquella como sociedad perfecta y Estado (sic); con el agravante político de que se acabará sometiendo el ámbito civil y político al ámbito eclesial" (*Ibidem*, 311s).

15 DUPUIS, *op. cit.*, 461.

16 *Ibidem*, nota 18.

17 *Ibidem*, 467.

que la realidad incipiente del Reino puede encontrarse también fuera de los confines de la Iglesia, en toda la humanidad, en la medida en que ella viva los "valores evangélicos" y se abra a la acción del Espíritu que sopla donde y como quiere" (RM 20).

Antes de esta encíclica, un documento de la Federación de las Conferencias de los Obispos Asiáticos (FABC), publicado en 1985, afirmó: "El Reino de Dios es la propia razón de ser de la Iglesia. La Iglesia existe en el Reino y para el Reino. El Reino, don e iniciativa de Dios, ya comenzó y se encuentra en constante vía de realización y se hace presente por medio del Espíritu. Donde Dios es acogido, donde los valores del evangelio son vividos, donde el ser humano es respetado (…) ahí está presente el Reino de Dios. Él es mucho más amplio que las fronteras de la Iglesia. Esa realidad ya presente está ordenada para la manifestación final y para la perfección plena del Reino de Dios"[18].

En un documento más reciente -de noviembre de 1991- de esa misma Federación, se explicita más y mejor, tanto la distinción entre Iglesia y Reino como la universalidad de éste: "El Reino de Dios está (…) universalmente presente y actuante. Donde quiera que hombres y mujeres se abran al misterio de la trascendencia divina que se cierne sobre ellos y salgan de sí mismos para amar y servir a los demás, ahí el Reino de Dios está actuante (…). 'Donde Dios es acogido, donde los valores del Evangelio son vividos, donde el ser humano es respetado (…) ahí está presente el Reino de Dios (…)'. En todos esos casos, los seres humanos responden a la oferta que Dios les hace de su gracia en Jesucristo en el Espíritu, y entran en el Reino de Dios por un acto de fe (…) (n. 29). Eso demuestra que el Reino de Dios es una realidad universal, extendida más allá de los confines de la Iglesia. Es la realidad de la salvación de Jesucristo, de la que participan juntos todos los cristianos y los otros. Es el 'misterio de la unidad' fundamental que nos une más profundamente de lo que las diferencias religiosas nos separan" (n. 30)[19].

Podríamos ir más lejos en esa discusión. Pero, por ahora, nos basta la constatación de esa radical descentralización de la Iglesia. Nos basta la constatación de que la Iglesia no existe para sí misma, no puede configurarse en función de sí misma. Ella existe en función de algo que la extrapola y que es, incluso, criterio de su legitimidad o falsedad. Ella existe en función de algo que está presente también en otras religiones, y en las personas y los grupos que no se consideran religiosos pero que defienden y promueven la vida. Se trata de la presencia, la acción, la intervención, la realeza, el gobierno de Dios en la historia a partir y a favor de los pobres, de los excluidos, de los oprimidos y marginados de nuestra sociedad -más allá de los límites y fronteras de las iglesias cristianas, de las otras tradiciones y grupos religiosos-.

---

18 Declaración final del Segundo Instituto de los obispos para los asuntos inter-religiosos, sobre la teología del diálogo (Pattaya, Tailandia, 17 al 22 de noviembre de 1985), *apud* DUPUIS, *op. cit.*, 467.

19 Conclusiones finales de la consulta teológica organizada por la Oficina para la evangelización de la FABC. "Evangelización en Asia", *ibidem*, 468.

Ella se hace Iglesia en cuanto y en la medida en que está al servicio de esa acción de Dios y procura historiarla-encarnarla. Esta tarea está en comunión con todas las religiones, con todas las personas y todos los grupos que, de una forma u otra, están al servicio de ese reinado, luchan por su realización histórica, se gastan por él. Es ahí, en el núcleo más fundamental de su identidad, donde la Iglesia se manifiesta como macroecuménica, y el encuentro, el diálogo y la comunión con las diversas religiones y los diversos grupos, se imponen como imperativo evangélico.

2. La formación del pueblo de Dios

Muy próximo y relativo (relacionado) al concepto y a la realidad del *reinado de Dios* es el concepto y la realidad de *pueblo de Dios*: "son conceptos y realidades que se mueven absolutamente en el mismo plano. Habrá reino de Dios cuando haya pueblo de Dios y en la medida en quelo haya"[20]. Según Ellacuría, "Reino (de Dios) y Pueblo (de Dios) hacen referencia inmediata a la historicidad total de la relación de Dios con el ser humano y del ser humano con Dios"[21]

Antes de todo, es preciso destacar la relación entre Dios y el pueblo. Ellos están tan unidos que uno no puede ser pensado sin el otro. El pueblo es siempre *de* Dios y Dios es siempre *del* pueblo. Normalmente se insiste más en el "sentido eclesial" del pueblo de Dios -el ser pueblo, las condiciones para ser pueblo de Dios…- que en su "sentido teologal" -Dios referido a un pueblo, su historia con este pueblo…-. En realidad ambos aspectos están íntimamente relacionados: hay *pueblo de Dios* porque hay un *Dios del pueblo*, y hay un *Dios del pueblo* porque hay un *pueblo de Dios*.

Bastaría un estudio comparativo de las religiones para ver que "cada pueblo busca su propio Dios como elemento esencial constitutivo de su propia condición de pueblo, de tal manera que en la conciencia misma de cada uno, sobre todo del pueblo primitivo, está la integración de un Dios o de unos dioses particulares que explican y al mismo tiempo reflejan peculiaridades de Dios y del pueblo en cuestión"[22]. En el caso específico del pueblo de Israel esta relación es explicitada en la afirmación fundamental: "ustedes son *mi* pueblo y yo soy *su* Dios". El ser "de Dios" es constitutivo de la identidad del "pueblo" de Israel y el ser "del pueblo" es constitutivo de la identidad de "Dios" que se revela, que es experimentado y conocido por Israel.

Pero no basta afirmar que el pueblo es pueblo de Dios y que Dios es Dios del pueblo. Es preciso ver cómo se da históricamente la relación entre ambos. La relación entre Dios y el pueblo y, sobre todo, entre el pueblo y Dios, es una relación histórica, que se da en la historia y que hace historia. En el caso de Israel esta relación está directamente vinculada a la liberación del pueblo hebreo: "Yo soy el Señor, os

20 I. ELLACURIA, "Iglesia como pueblo de Dios", en *Escritos Teológicos II,* 317-342; aquí, 321.

21 *Ibidem,* 322

22 *Ibidem*, 319

quitaré de encima las cargas de los egipcios, os libraré de vuestra esclavitud, os rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios" (Ex. 6, 6-7a).

La historicidad de la relación entre Dios y el pueblo implica "un proyecto histórico de vida para el pueblo que ha de ser pueblo de Dios. (…) Dios tiene proyectos y designios en la historia de los hombres, cuya realización plena no sería otra cosa que el reino de Dios en la tierra"[23]. Aquí es donde se da y se explicita la relación estrecha entre pueblo de Dios y reinado de Dios. El pueblo de Dios es el pueblo sobre el que Dios reina, el pueblo que está al servicio del reinado de Dios y lucha por su realización histórica. En la formulación de Ignacio Ellacuría, "el reino de Dios es para el pueblo y sólo cuando se haya constituido el pueblo de Dios, llegará la plenitud del reino"[24]. Dos proposiciones distintas, pero complementarias. Por un lado se destaca el ser *pueblo*. El reinado de Dios no se reduce a la dimensión personal y subjetiva de la relación del ser humano con Dios. Tiene siempre -y en Israel prioritariamente- una dimensión comunitaria, colectiva. Por otro lado se destaca el *reinado* de Dios sobre ese pueblo, cuya plenitud no será "hasta que toda la humanidad se convierta en algo como un solo pueblo, salvadas las diferencias y respetadas las peculiaridades enriquecedoras"[25].

Finalmente es preciso decir e insistir que así como el reinado de Dios no es igual a Iglesia cristiana de tradición romana, tampoco lo es al conjunto de las iglesias cristianas. Por una doble razón. Negativamente, porque las iglesias cristianas no viven, sin más, de acuerdo con los designios de Dios, ni hacen siempre su voluntad, ni viven siempre en función de su reinado. No raras veces -la historia lo puede decir- rechazan y niegan ese reinado, sea por omisión -por ingenuidad o mala fe- sea por complicidad -con las estructuras, con los valores, con los grupos de poder…-. Positivamente, porque en la medida en que el reinado de Dios se va haciendo presente, de muchas formas y por muchos caminos, con diversa intensidad, en muchos pueblos, en muchas religiones… el pueblo de Dios también se va constituyendo en muchos pueblos, en muchas religiones… como un pueblo de muchos pueblos. Tomando prestada una polémica y fecunda expresión conciliar, diríamos que el pueblo de Dios *subsiste* en varios pueblos y en diversas religiones en la medida y la proporción en que, ahí, el reinado de Dios se va haciendo realidad.

---

23 *Ibidem*, 322s. "No quiere esto decir que el reino de Dios sea sin más un reino de este mundo (…) ni tampoco quiere decir que el reino de Dios debe quedar reducido a un reino limitado en el espacio y en el tiempo (…) y todavía menos quiere decir que sean necesarias formas obsoletas de teocracia y de hierocracia para que Dios se historice entre los hombres. Pero sí quiere decir que, aunque el reino de Dios trascienda la historia, esa trascendencia no supone un desentendimiento del reino y del destino histórico de los hombres; al contrario, pasa por ellos de modo necesario para que la fe no quede reducida a un sueño evanescente sin comprobación alguna"

24 *Ibidem*, 325.

25 *Ibidem, 326.*

El Concilio Vaticano II dio pasos importantes en esa dirección. Si bien la constitución *Lumen Gentium* trata del pueblo de Dios a partir de la Iglesia –como pueblo creyente en Jesucristo- la forma de tratarlo va más allá de los límites de la propia Iglesia. El Pueblo de Dios tiene por *condición* "la dignidad y la libertad de los hijos de Dios", su *ley* es "el mandamiento nuevo del amor" y su *meta* es "el reino de Dios" (LG 9). Todavía más, es "para todo el género humano germen firmísimo de unidad, esperanza y salvación" (LG 9). A este pueblo pertenecen, de diversos modos, "todos los hombres" (LG 13).

Un paso importante fue, sin duda, "el reconocimiento del valor cristiano y eclesial de las otras comunidades o Iglesias que se proclaman de Cristo"[26]. Eso aparece sobre todo en la polémica y muy discutida afirmación de que la Iglesia de Jesucristo *subsiste en* la Iglesia católica[27]. En vez de afirmar que la Iglesia de Jesucristo *es* la Iglesia católica romana, como hacía comúnmente la teología y los primeros esquemas del documento sobre la Iglesia, el Concilio afirma que ella *subsiste en* y, además, reconoce que "fuera de su visible estructura se encuentran varios elementos de santificación y verdad" (LG 8). Esta expresión causó y todavía causa muchas discusiones[28]. A eso hay que añadir el hecho de que la *Lumen Gentium* (LG), sobre la Iglesia, y la *Unitatis redintegratio* (UR), sobre el ecumenismo, fueron publicadas el mismo día, 21 de noviembre de 1964, y que, según Pablo VI, la doctrina sobre la Iglesia (LG) debe ser interpretada a la luz del ecumenismo (UR)[29]. En todo caso, como afirma Sullivan, "lo único que es absolutamente cierto es que la decisión de no decir ya 'es' (…) es una decisión de borrar aquella absoluta y exclusiva identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica que estaba sustentada en los *esquemas* precedentes"[30]. A tal punto que, continúa, "ninguna interpretación posterior puede ser una interpretación correcta del pensamiento del Concilio si implica un retorno a la reivindicación exclusiva (…) según la cual sólo la Iglesia católica romana tiene el derecho de llamarse Iglesia"[31]

---

26 J. COMBLIN, o*p. cit.* 34.

27 A propósito del significado de la discusión de esa afirmación conciliar, cf.; F. A. SULLIVAN, "In che senso la Chiesa di Cristo 'sussiste' nella Chiesa Católica Romana?", en R. Latourelle (edit.). *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi: Cittadella, 1998, 811-824.

28 Basta ver la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el libro de Leonardo Boff, a propósito de esta expresión y de sus consecuencias para la eclesiología y para el ecumenismo en general (L. BOFF. *Igreja, Carisma y poder,* Ática, São Paulo 1994, 121-155 (ver especialmente los documentos de la polémica con el cardenal Ratzinger, 269-367). La misma polémica se encuentra en la Declaración *Dominus Iesus* de la referida congregación en el capítulo que trata de la "unicidad y unidad de la Iglesia" (n. 16), haciendo incluso referencia explícita a la notificación sobre el libro de Boff (nota 56). En un artículo que se une a tantos otros (de diversos autores) Boff reacciona a la interpretación del Card. Ratzinger en *Dominus Iesus* (cf. IDEM, "Respuesta al cardenal Ratzinger a propósito de Dominus Iesus", en la *Revista Electrónica Latino-americana de Teología*, en http://servicios-koinonia.org/relat/233.htm

29 Cf a*pud* F. A. SULLIVAN, o*p. cit.*, 814.

30 *Ibidem*, 813.

31 *Ibidem*, 824.

Otro paso importante respecto al ecumenismo en *senso lato* es lo que en la Teología de la Liberación hemos llamado «macroecumenismo», esto es, el diálogo entre todas las religiones. Sobre este punto el Concilio fue todavía más tímido y receloso. No obstante, dio pasos importantes. La declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, parte del principio de que todos los pueblos "constituyen una sola comunidad", que "tiene un origen común" y "un único fin común, Dios", y que "por medio de las diversas religiones procuran los seres humanos dar respuesta a los profundos enigmas de la condición humana" (NA 1), declara: "La Iglesia católica no rechaza lo que hay de verdadero y santo en estas religiones" (NA 2). Reconoce que ellas reflejan destellos de la Verdad que ilumina a todos los seres humanos" y "exhorta por eso a sus hijos a que (…) reconozcan, mantengan y desarrollen los bienes espirituales y morales, como también los valores sociales y culturales que entre ellos se encuentran" (NA 2). En fin, reconoce que: "no podemos en verdad, invocar a Dios como Padre de todos, si rechazamos el tratamiento fraterno a algunos seres humanos, creados a imagen de Dios" (NA 5).

Como afirma proféticamente Mons. Pedro Casaldáliga, "el Vaticano II fue un salto inicial". Sin embargo, continúa, "también la Iglesia va más allá de sí misma, y el Vaticano II no es la última palabra"[32]. De modo que más que atenerse a la letra (texto) del Concilio, sin prescindir de ella, evidentemente, es preciso dejarse conducir por su espíritu que, pasando por la letra, nos conduce al misterio del reinado de Dios en este mundo y de la constitución histórica de su pueblo –lo que traspasa los límites y las fronteras de la Iglesia cristiana de tradición romana e incluso del conjunto de las iglesias cristianas.

Todo esto nos lleva a afirmar con Comblin que "el pueblo de Dios subsiste (*'subsistit')* en la Iglesia, mas no es idéntico a la Iglesia (…). Es un pueblo entre los pueblos"[33], de muchas religiones… Hablando de las características del verdadero pueblo de Dios -opción preferencial por los pobres, lucha por la justicia y por la libertad, la persecución por causa del reino de Dios[34]-, Ellacuría afirma que una de las "maneras", una de las "formas", uno de los "modos"… de historizar estas características -de ponerlas en práctica- es lo que fue promovido "por Jesús a lo largo de su vida, de su palabra y de su gracia al anunciar y realizar el reino de Dios"[35], y que prosigue en la historia a través de su Iglesia. Si bien, no siendo sin más, el pueblo de Dios, la Iglesia, en la medida y en la proporción en que está al servicio del reinado de Dios, es pueblo de Dios y, en cuanto tal, es, para toda la humanidad, "germen firmísimo de unidad, esperanza y salvación", "instrumento de redención" y, además, es enviada "al mundo entero como luz del mundo y sal de la tierra" (LG 9). Aquí la

32 P. CASALDÁLIGA. *Na procura do Reino. Antología de textos (1968/1988)*, FTD, São Paulo 1988, 139.

33 J. COMBLIN, o*p. cit.*, 283.

34 I. ELLACURIA, "Iglesia como pueblo de Dios", o*p. cit.*, 327-337. Cf también IDEM, "El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero", en *Escritos Teológicos II, op. cit.*, 357-396.

35 IDEM, "Iglesia como pueblo de Dios", *op. cit.*, 332.

identidad de la Iglesia una vez más, se manifiesta abierta y en comunión con las diversas religiones y con los diversos grupos religiosos.

En fin, como dice Ellacuría, la "conjunción de pueblo y reino de Dios no se realiza en la Iglesia de modo pleno y total. (…) La Iglesia es un instrumento excepcional cuya misión consiste en instaurar el reino de Dios entre los hombres, de modo que, en esa instauración, lo que antes no era ni siquiera un pueblo, pueda constituirse en pueblo de Dios, de donde, con toda propiedad pueda decirse 'yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo"[36]

II. LA IGLESIA DE JESUCRISTO COMO IGLESIA DE LOS POBRES

El papa Juan XXIII, en su mensaje al mundo el 11 de setiembre de 1962, en vísperas del Concilio Vaticano II, hace una afirmación que no tuvo mucha resonancia en el Concilio. Apuntaba a una verdad fundamental de la Iglesia y anticipaba proféticamente lo que acontecería, bajo la acción del Espíritu de Jesucristo, sobre todo en América Latina. "Ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la *Iglesia de los pobres*"[37]. Durante el propio Concilio algunas voces proféticas se hicieron eco de la afirmación de Juan XXIII. El cardenal Lercaro, en una intervención que se hizo famosa y provocó una mención todavía tímida, del misterio de la Iglesia de los pobres (LG 8), denunciaba proféticamente: "El misterio de Cristo en los pobres no aparece en la doctrina de la Iglesia sobre sí misma, a pesar de que esa verdad es esencial y primordial en la revelación (…). Es nuestro deber colocar en el centro de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres"[38]. El obispo de Tournai, Charles-Marie Himmer, en el aula conciliar el 4 de octubre de 1963, afirmó *"primus locus in Eccesia pauperibus reservandus est"*[39] (el primer lugar en la Iglesia está reservado a los pobres). Durante el Concilio tuvieron lugar varias reuniones de un grupo de obispos que deseaban que la Iglesia se tornase la Iglesia de los pobres. Eso desgraciadamente no sucedió, y ciertamente, esta es la mayor laguna del Concilio. En el fondo, dice Ellacuría, "el Vaticano II fue un concilio universal, pero desde la perspectiva de los países ricos y de la llamada cultura occidental"[40].

---

36 I. ELLACURIA, o*p. cit.*, 326s.

37 JUAN XXIII, *"Ecclesia Christi", apud* P.C. CIPOLINI, "Povo de Deus e Corpo de Cristo. Imagens complementares na abordagem do misterior da Igreja", en J. TRASFERRETI y L. GONSALVES (edits), *Teología na pós-modernidade. Abordagen epistemológica, sistemática e teórico-práctica*, Paulinas, São Paulo 2003, 217-249; aquí 247, nota 84.

38 LERCARO, a*pud ibidem,* 235, nota 49.

39 C.M. HIMMER, a*pud.* I. ELLACURIA, "El verdadero pueblo de Dios, según Mons. Romero", o*p. cit.* 361.

40 I. ELLACURIA, "Pobres" en *Escritos Teológicos II, op. cit.*, 171-192, aquí 173.

No podemos profundizar aquí lo que es la *Iglesia de los pobres*; sus características, su concreción histórica[41]… Simplemente queremos afirmar que el ser "de los pobres" es una de las características fundamentales de la Iglesia de Jesucristo. No se trata de un problema pastoral más, que en el fondo, no toca al núcleo de la fe. El ser "de los pobres" es la base de la fe. Es una cuestión de ortopaxis eclesial y de ortodoxia teológica. Al final, si la Iglesia es el "Cuerpo de Cristo" en la historia; si Mt 25 no es -como afirma el papa Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* 29- "una mera invitación a la caridad, sino una página de cristología que proyecta un haz de luz sobre el misterio de Cristo" -hasta el punto de que "esta página mide la ortodoxia donde la Iglesia mide su fidelidad de Esposa de Cristo no menos que lo que la mide la ortodoxia"- el ser "de los pobres" es constitutivo de la Iglesia de Jesucristo. Está claro que el ser "de los pobres" no agota la identidad de la Iglesia. Pero es una de sus características fundamentales. Sin ella la Iglesia no es Iglesia. De modo que *la Iglesia de Jesucristo es la Iglesia de los pobres*: La iglesia que se establece a partir de los pobres y que encuentra en ellos el principio de su estructuración, organización y misión. "Cuando los pobres se tornan el centro de la Iglesia, ellos dan dirección y sentido a todo lo que legítima (…) y necesariamente (…) constituye la realidad concreta de la Iglesia: su predicación, su acción, sus estructuras administrativas, culturales, dogmáticas, teológicas, etc. Los pobres no son en modo alguno causa de "reducción" de la realidad eclesial, por el contrario, son fuente de "concretización" cristiana de toda realidad eclesial"[42]

Además de ser una de las características fundamentales de la Iglesia de Jesucristo, el ser "de los pobres" se constituye en lugar privilegiado para el encuentro y el diálogo entre religiones. Por una doble razón: negativamente, los pobres son la expresión más radical del pecado de este mundo y de su rechazo de Dios. Son las mayores víctimas de las fuerzas del anti-reino o del reino del mal y son, con su mera existencia, la denuncia más real y profética. Positivamente, ellos son la llamada más radical de la conversión al reinado de Dios y son el lugar y germen primarios de la instauración del reinado de Dios y de la restauración del pueblo de Dios en este mundo. Si el reinado de Dios, es dirigido fundamentalmente y en primer lugar a los pobres -víctimas del anti-reino-, la constitución del pueblo de Dios comienza y pasa, siempre y necesariamente, por los pobres. Si es en los pobres que el designio de Dios es rechazado, negado… es en los pobres donde su designio podrá ser acogido y ralizado históricamente.

---

41 Cf. I. ELLACURIA, "Las bienaventuranzas, carta fundamental de la Iglesia de los pobres", en *Ibidem*, 417-437; IDEM, "El auténtico lugar social de la Iglesia", en *Ibidem*, 439-451; IDEM, "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en *Ibidem*, 453-485; IDEM. "Notas teológicas sobre religiosidad popular", en *Ibidem,* 487-498; J. SOBRINO, "A Igreja dos pobres como verdadeira Igreja" en *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. Loyola, São Paulo 1982, 9,3-133; L. BOFF. *E a Igreja se fez povo*: Eclesiogenese. *A Igreja que nasce da fé do povo*, Vozes, Petrópolis; J. COMBLIN, *op. cit.*, 88-114.

42 J. SOBRINO, *op. cit.*, 103.

De modo que la Iglesia de Jesucristo es la Iglesia de los pobres. Como tal está abierta y convocada, evangélicamente, al diálogo y comunión con todas las tradiciones y grupos religiosos, siempre a partir y en función de los pobres.

Decíamos desde el comienzo de nuestra reflexión que es siendo cristiana –estando al servicio del reinado de Dios y, consecuentemente, siendo pueblo de Dios- como la Iglesia es macroecuménica. En otras palabras, la Iglesia es abierta y está, evangélicamente, convocada al diálogo y la comunión con todas las tradiciones y grupos religiosos a partir de lo mismo que la hace cristiana: la centralidad del reinado de Dios y la formación del pueblo de Dios. Ahora insistimos en el hecho de que en este mundo de "Lázaros" y "ricos opulentos" la Iglesia de Jesucristo se configura y hace historia como "Iglesia de los pobres".

1. La *Iglesia de los pobres* es *lugar y fermento del reinado de Dios.* En la medida que en el centro de sus preocupaciones, de su organización, de su vida y misión está la vida de los pobres -víctimas de los intereses y de las fuerzas anti-reino-; en la medida en que denuncia la maldad y el pecado de la situación de miseria y exclusión en que viven tantos hermanos -y al denunciar se confronta con las fuerzas del anti-reino-; en la medida en que se coloca completamente del lado y al servicio de los pobres, asumiendo sus causas y sus luchas históricas -no obstante las ambigüedades y contradicciones que comportan- la Iglesia de los pobres se vuelve un lugar privilegiado para la instauración del reinado de Dios, y consecuentemente, su "fermento" histórico en el mundo. Y, en cuanto tal, se constituye como "lugar" y "fermento" históricos privilegiados del encuentro, del diálogo y de la comunión con las otras tradiciones y grupos religiosos.

Un diálogo inter-religioso que se haga al margen de los designios de Dios para este mundo -la realización histórica de su reinado- no pasa de ser más que una artimaña de las fuerzas del anti-reino para mantener y perpetuar su dominación en este mundo. Ahora bien, si la negación de las condiciones materiales básicas de sobrevivencia, en cuanto negación de la vida en su nivel más primario y fundamental, es la expresión más radical de la negación de la obra y designios de Dios en este mundo (pecado); consecuentemente, la satisfacción de esas condiciones materiales básicas, en cuanto afirmación de la vida en su nivel más primario y fundamental, es la expresión más radical de la conservación de la obra de Dios y de la fidelidad a su designio en este mundo (gracia). Luego, es en torno a y en función de la vida de los pobres -comenzando de su nivel más básico y fundamental: la materialidad de la vida- como el diálogo inter-religioso se debe llevar a cabo. En este sentido la Iglesia de los pobres, se constituye como lugar y fermento reales -no apenas ideales- del diálogo inter-religioso.

2. La *Iglesia de los pobres es sacramento del pueblo universal de Dios*. En la misma medida y proporción en que el reinado de Dios en este mundo está ligado (rechazo/negación X acogida/afirmación) a la vida de los pobres, también la formación de su pueblo, está ligada a la vida y al destino de los pobres. Si el reinado de Dios es *de los* pobres (Lc 6, 20; Mt 5, 3)[43], también el pueblo de Dios es *de los* pobres. "El pueblo

de Dios es preferencialmente un pueblo de pobres, un pueblo constituido en favor de los pobres, un pueblo cuya opción preferencial es la liberación de los pobres"[44]. Y esto se realiza históricamente de una manera privilegiada en la Iglesia *de los* pobres. Por eso podemos decir con toda propiedad que la *Iglesia de los pobres es pueblo de Dios* y, *en cuanto tal, es sacramento del pueblo universal de Dios*. Ella es como un germen y fermento del pueblo de Dios. En ella se anticipa, aunque todavía parcial y ambiguamente, aquello a lo que todo pueblo está llamado a ser: pueblo de Dios, pueblo sobre el cual Dios reina.

En cuanto sacramento -señal visible, anticipación escatológica- del pueblo universal de Dios, la Iglesia de los pobres se presenta como lugar privilegiado de encuentro y de diálogo entre las religiones. Es la vida de los pobres, su liberación, en última instancia, lo que en este nuestro mundo dividido entre ricos y pobres, opresores y oprimidos, reúne o separa las religiones y, más todavía, lo que define la condición de pueblo de Dios de cada grupo o tradición religiosa.

Definitivamente, el reinado de Dios y la formación del pueblo de Dios en este mundo, pasan por la vida y el destino de los pobres de este mundo. De aquí que la Iglesia de los pobres es sacramento: testimonio profético, fermento eficaz. Consecuentemente, el diálogo inter-religioso, es realizado y pensado a partir y en vista de la realización del reinado de Dios y de la formación del pueblo de Dios, y pasa por la vida y el destino de los pobres de este mundo, encontrando en la Iglesia de los pobres un lugar privilegiado para su realización.

CONCLUSION

Nuestra pretensión en este artículo era mostrar que la Iglesia de Jesucristo, en su núcleo central y fundamental, no es una realidad cerrada, autocentrada y autosuficiente, sino que, al contrario, se caracteriza por la centralidad del reino de Dios -por vivir, luchar y gastarse en la realización del reinado de Dios en este mundo-. Y, en la medida y proporción en que lo haga, se va constituyendo como pueblo de Dios en este mundo: el pueblo sobre el que Dios reina y el pueblo que trabaja por el reino de Dios. La Iglesia existe en función de algo -el reinado de Dios- y se va constituyendo como algo -como pueblo de Dios- sin que todavía le sea muy propio. No se identifica sin más, con su configuración histórica y que, además, logra otras configuraciones históricas más allá de las fronteras de la Iglesia. Eso hace de la Iglesia no solamente una realidad descentrada, abierta, sino una realidad en comunión con otras tradiciones y grupos religiosos.

---

43 I. ELLACURIA, "Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres", en Escritos Teológicos II, 417-437.

44 IDEM, "Iglesia como pueblo de Dios", o*p. cit.,* 327.

Comunión que se realiza a partir y en vista del reinado de Dios y que hace de las muchas iglesias, de la muchas religiones, de los muchos grupos religiosos y también no religiosos -en la medida y en la proporción en que son fieles al reinado de Dios- el pueblo de Dios en este mundo: pueblo de muchos pueblos, de muchas religiones… eso ofrece un criterio para el propio diálogo inter-religioso. Finalmente, como lúcida y proféticamente, afirma Mons. Pedro Casaldáliga, en el diálogo inter-religioso "no se trata de colocar las religiones en una reunión para que discutan pacíficamente sobre religión, alrededor de sí mismas, narcisísticamente. El verdadero diálogo inter-religioso debe tener como contenido y como objetivo la causa de Dios, que es la propia humanidad y el universo. En la humanidad la causa prioritaria es la gran masa empobrecida y excluida; y en el universo, la tierra, el agua y el aire profanados (…). Este diálogo será inútil, hipócrita y hasta blasfemo si no gira alrededor de la vida y de los pobres y sobre los derechos humanos, que son divinos también"[45]

Así la realización del reinado de Dios y la formación del pueblo de Dios hacen de la Iglesia una realidad descentrada y en comunión con las otras religiones, macroecuménica en su propia naturaleza. Y además se constituye como lugar y criterio del propio diálogo inter-religioso. Ambas realidades, la Iglesia y el diálogo inter-religioso, encuentran en la Iglesia de los pobres un lugar adecuado y un fermento eficaz de su configuración histórica.

Francisco de Aquino Júnior

Ceará, Brasil

(Traducción de José Miguel Paz).

45 P. CASALDALIGA, "Prólogo", en ASSETT (edit.), *Pelos muitos caminhos de Deus I. Desafios do pluralismo religioso a Teologia da Libertação*, Goiás: Rede, 2003, 7.

La maldición de Malaquías

A *Mère* Belém e *Iyá* Stella de Oxossi,
madres de las que me enorgullezco de ser hijo.

"Un gran hombre es aquel
que sabe comprender su época"
(P. Lacordaire)

Es aterradora y herética, a los ojos del Concilio Vaticano II, la actitud de supresión de la libertad religiosa asumida por la Secretaría de Educación de Rio de Janeiro. La enseñanza religiosa en las escuelas públicas dejará de ser una historia de las religiones para pasar a ser *confesional* y, ¡asómbrense!, judeocristiana. Los profesores serán acreditados por la CNBB[1], para los católicos, por la Orden de los Ministros Evangélicos, para las denominaciones evangélicas y por los Rabinos, para el judaísmo. Según la misma Secretaría, "no hubo interés de los alumnos por otras religiones".

Si hiciésemos una inversión de papeles descubriríamos lo ofensivo que sería si nosotros fuéramos definidos como "no-budistas", "no-hinduistas", "no-candomblecistas". Debemos considerar -es lo que nos exige el Espíritu Santo, inspirador del Vaticano II- a las personas desde su propia comprensión y no desde una comprensión prejuiciada.

El reto y la gracia del diálogo consisten en esta *acogida de la diferencia del otro* y en que seamos receptivos a la acogida de los demás.

Ubi caritas et amor, Deus ibi est nos revela que es el amor lo que nos salva. Jesús de Nazaret, el Cristo, testimonió que la salvación para todos los pueblos viene de la única realidad común a todos ellos: *el amor*. Es ésta la gran Buena Nueva reafirmada por lo documentos conciliares: la gracia divina está disponible para todos los hombres y mujeres, y este amor salvífico no puede ser mantenido dentro de límites cualesquiera, pues en cada tradición religiosa del mundo existen "elementos de verdad y de gracia", cuya plenitud se encuentra en el Verbo Encarnado (*Ad Gentes, 9*).

1 Conferencia Episcopal Brasileña católica (N. del T.).

El Concilio Vaticano II quiso que los antiguos prejuicios y los juicios negativos fuesen eliminados y, mientras tanto, llamó la atención hacia los valores positivos y los dones divinos presentes en las otras religiones. "Como Cristo murió por todos (Rm 8,32), todos son llamados a participar de la misma vida divina. Se debe, pues, admitir que el Espíritu Santo ofrece absolutamente a todos los seres humanos la posibilidad de que se asocien al misterio pascual, *de manera solamente conocida por Dios*" (énfasis nuestro).

El Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptoris Hominis*, al reafirmar su compromiso con el diálogo interrreligioso, escribe: "Aunque de manera diversa y con las debidas diferencias, importa aplicar esto que acabamos de decir ahora a la actividad que busca la aproximación con los representantes de las religiones no-cristianas y que se expresa también ella por medio *del diálogo, de los contactos, de la oración en común y de la búsqueda de los tesoros de la espiritualidad humana, los cuales, como bien sabemos, no faltan también en los miembros de estas religiones*" (énfasis nuestro).

El Papa reconoce además la acción del Espíritu en las religiones y le echa una regañina a los católicos: "¿No ocurre acaso, algunas veces, que la creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas -creencia que está hecha, también ella, del Espíritu de la Verdad operante más allá de las fronteras visibles del Cuerpo Místico- *deja confundidos a los cristianos, no raramente tan dispuestos, a su vez, a dudar en cuanto a las verdades reveladas por Dios y anunciadas por la Iglesia, y tan propensos al relajamiento de los principios de la moral y a abrir camino al permisivismo ético?*" (énfasis nuestro).

En otras palabras, esto significa que el misterio de la salvación los alcanza no solamente por una simple acción invisible del Resucitado, sino de una *manera misteriosa* por la acción mediadora de la tradición religiosa a la que pertenecen.

Para el Papa Juan Pablo II, el Espíritu Santo está presente y activo en el mundo, en los miembros de las otras religiones y en sus propias tradiciones religiosas. La oración auténtica, incluso dirigida a un *Dios Desconocido*, los valores y virtudes humanas, los tesoros de la sabiduría escondida en las tradiciones religiosas, deben conducirnos a un diálogo verdadero y al re-encuentro auténtico entre sus miembros, pues todo esto es fruto de la presencia activa del Espíritu.

Después de la Jornada Mundial de Oración por la Paz, realizada en Asís el 27 de octubre de 1986, el Papa pronunció un discurso a la Curia Romana en el que hablaba de "un misterio de la unidad", fundado sobre la unidad del género humano en la creación y en la redención, que une a "todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias de sus vidas". Para el Papa, las *diferencias* son el elemento *menos importante* en relación a la *unidad*, que es, por el contrario, el elemento *radical, fundamental y determinante*.

En la Carta-Encíclica *Redemptoris Missio*, de diciembre de 1990, escribe el Papa: "El Espíritu se manifiesta particularmente en la Iglesia y en sus miembros, pero su presencia y acción son universales, sin límites de espacio ni de tiempo (…). El

Espíritu está, por lo tanto, en el propio origen de la cuestión existencial y religiosa del ser humano, que surge no sólo de situaciones contingentes, sino, sobre todo, de la estructura propia de su ser. La presencia y acción del Espíritu no alcanzan solamente a los individuos, sino también a la sociedad y a la Historia, a los pueblos, las culturas y las religiones" (RM, 28).

Tenemos que superar nuestras ignorancias y prejuicios en contra de las demás religiones para no ser *heréticos*, confrontando lo que el Espíritu Santo inspiró a la Iglesia. El Pontificio Consejo para el Diálogo Interrreligioso, en su documento *Diálogo y Anuncio,* 29, postula que: "Es por medio de la práctica de aquello que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su propia conciencia, como los miembros de las demás religiones responden afirmativamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, *incluso aunque no lo reconozcan como su Salvador*" (cfr *AG* 3, 9, 11).

El teólogo católico Raymond Pannikar, que estableció un denso y fecundo diálogo con el hinduismo, distingue entre *fe* y *creencia*. Para él, la *fe* es una *experiencia religiosa fundamental y constitutiva* del ser humano. La *creencia* es una *expresión particular* adoptada por esta actitud fundamental en cada tradición religiosa. El contenido de la fe -*el misterio*- es común en todas las religiones; el contenido de la creencia -*los mitos religiosos*- expresan de una manera diversa y plural la fe.

Para Pannikar, el cristianismo da al misterio el nombre de Cristo, pero el misterio puede asumir otros nombres. Las tradiciones religiosas *difieren*, bajo la óptica de las creencias, pero todas *coinciden*, bajo la óptica de la fe. El diálogo interreligioso no puede pedir que la fe sea colocada entre paréntesis, pero puede hacerlo en relación a las creencias y puede, incluso, transcenderlas.

Somos inmensamente negros en el corazón

El Papa Pablo VI abrió un camino al escribir en su declaración *Africae Terrarum*: "La vida espiritual es el fundamento constante y general de la tradición africana. No se trata simplemente de la así llamada concepción '*animista*', en el sentido prestado a ese término en la historia de las religiones, a finales del siglo pasado. Se trata antes bien de una concepción más profunda, más amplia y universal, según la cual todos los seres y la misma naturaleza visible se encuentran ligadas al mundo de lo invisible y del espíritu. El ser humano, en particular, nunca es concebido apenas como materia, limitado a la vida terrestre, sino que se reconoce en él la presencia y la eficacia de otro elemento espiritual que hace que la vida humana sea puesta en relación con la vida del más allá. De esta concepción espiritual, un elemento común importantísimo es la idea de Dios, como causa primera y última de todas las cosas. Ese concepto, percibido más que analizado, vivido más que pensado, se expresa de modo diferente de cultura en cultura. En realidad, la presencia de Dios penetra la vida africana como la presencia de un ser superior, personal y misterioso. Se recurre a él en

los momentos más solemnes y críticos de la vida, cuando la intercesión de cualquier otro intermediario se juzga inútil.

Casi siempre -puesto de lado el temor de la omnipotencia- Dios es invocado como Padre. Las oraciones dirigidas a él, individuales o colectivas, son espontáneas y, a veces, conmovedoras. Y entre las formas de sacrificio sobresale, por la pureza de significado, el sacrificio de las primicias (…). La participación en la vida de la comunidad, bien sea en el ámbito del parentesco, bien en la vida pública, es considerada como un deber preciso y como un derecho de todos. Pero al ejercicio de ese derecho se llega solamente después de una preparación madurada por medio de una serie de iniciaciones, con el objetivo de formar el carácter de los jóvenes candidatos e instruirlos sobre las tradiciones y normas consuetudinarias de la sociedad (…). He aquí por qué el africano cuando se hace cristiano no reniega de sí mismo, sino que retoma los antiguos valores de la tradición 'en espíritu y en verdad'".

En Brasil, en estos años posconciliares, la aproximación a las religiones africanas fue un elemento renovador en el diálogo religioso. No estaría de más recordar las posiciones de diálogo del Cardenal de Bahia, Brandão Vilela, y las actitudes fraternales de Don Timoteo de Amoroso Lima, Abad del Monasterio de San Benito, hacia todo el "*Pueblo Santo*" de Bahia.

Debemos retener la experiencia ejemplar del padre François de l'Espinay, quien en 1963 fue enviado a América Latina y en seguida al Salvador, donde fue párroco en Itapuã. Trabajó con los negros de Bahia y descubrió, como él mismo escribe, "*trazos de Jesucristo*" en su religión. Atacado por un cáncer fatal, aprovechó para escribir y formular "*lo más claramente posible las cuestiones que nos llegan de las religiones diferentes de la nuestra*".

L'Espinay, al igual que otros tantos, descubriría un Dios *monoteísta, creador y padre de todo lo que existe, que se revela por su palabra y amor*. Es impactante para un cristiano cuando las religiones están en lo cotidiano aparentemente "*mezcladas*". Para los negros, el Dios del cristianismo sirvió como un buen pretexto a los blancos para reducirlos a la esclavitud y esto es una cicatriz, que llevan, de generación en generación, en sus corazones, mentes y cuerpos. Si Occidente *encerró* a Dios en un único mensaje, confundiendo unidad y exclusividad, África dio a Dios una dimensión más amplia, más cuidadosa de cada hijo suyo y más respetuosa de cada pueblo. El teólogo africano Gabriel Setiolane afirma que "Occidente empobreció el concepto de Dios". Pannikar también nos recordaba que un hindú jamás podría admitir ni comprender esta *exclusividad del cristianismo interpretado por el catolicismo romano*.

Otro descubrimiento fundamental del P. L'Espinay fue que el Candomblé poseía una noción más humana y más viva de la muerte. Cuatro siglos de esclavitud, la desaparición de las familias y de las etnias no destruyeron la ligazón profunda y solidaria entre los ancestros y sus descendientes, ni el lazo indisoluble entre lo visible y lo invisible, y más específicamente entre los muertos, los espíritus y los vivos. La muerte, para el africano, no es una *ruptura*, sino *otro modo de presencia*. Los muertos y los ancestros ocupan un lugar insustituible en el culto.

El Padre François descubría que Jesucristo nunca fue negado, ni rechazado y tampoco despreciado por el "*pueblo de los Orixá*". Concretamente, ellos dirán: *Jesucristo es la manera en que los cristianos hablan de uno de nuestros orixás*". Que lo digan los siglos de fiesta religiosa en la Iglesia del Señor de Bonfim.

Urge que rompamos el principio de superioridad occidental de que *poseemos la única verdad* y debemos *anunciarla/imponerla*. Estamos viviendo tiempos de *escuchar la verdad del otro*. Lo mejor sería que consiguiéramos vivir como Pannikar vivió en su relación con el hinduismo: "Tú tienes un pensamiento que está mudo, de un lado, por el principio de contradicción, y, por otro, por el principio de identidad".

El mayor descubrimiento estaba por venir. Después de años de convivencia con el candomblé, después de haber sido *confirmado* como *Obá de Xangô*, un consejero. Él escribía: "Yo no renegué ni del cristianismo ni del sacerdocio. Y me di cuenta de que no había nada que fuese contrario al cristianismo. Para nosotros, cristianos, era como cuando recibimos en los sacramentos la vida divina y la vida humana".

Todo es de muy difícil comprensión para nosotros. Como hablaba el P. François: "Si yo me dedico a explicar mucho, voy a traicionar a los negros. Ellos no son nosotros".

Y había descubierto lúcidamente: "Jesucristo histórico es todavía muy blanco para los negros. Hace milenios, Dios habla de otra manera, en su cuerpo y en la naturaleza, por los espíritus de sus ancestros. ¿Cómo podemos nosotros, la Iglesia, hacer tabla raza de todo esto durante 400 años, bajo la buena conciencia de que poseemos la verdad? Tenemos que ser prudentes cuando escribimos o hablamos de estas cosas en la Iglesia. En mi alma y en mi conciencia he conseguido ahora la certeza de que Dios es mayor de lo que podemos imaginar. Él, para revelarse a su pueblo, utiliza otras mediaciones distintas de las que conocemos".

De esta manera, sirviendo de testigo el dolor de Dios, fue como su propio dolor, espiritual y físico, se transformó en luz. Retornó al Padre, exactamente a la medianoche del día 12 de Diciembre de 1985, en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, patrona de América Latina, revelada al indio Juan Diego, canonizado por el Papa Juan Pablo II, en el 2002. Y el día era 12, como 12 son los *Obás de Xangô* y él era uno de ellos.

Mi experiencia y vivencia siguen el camino abierto por el P. François. Después de vivir en la comunidad de Opó Afonjá y descubrir toda su hospitalidad, fui confirmado como un Ogan, padrino, del Orixá Ogún, el Señor de los Caminos. Fui acogido totalmente en mi fe cristiana por Ialorixá Stella de Oxossi y por todos los hijos e hijas de la casa. Aprendí, más que nunca, que cualquiera que entre por la puerta del *Ilê* se hace hijo de la casa y debe ser servido en sus necesidades.

Nunca fui presionado a *cambiar de religión* y en todos estos años, desde 1996, he podido vivir mi identidad de cristiano y de sacerdote católico. He escrito dos libros sobre la Espiritualidad de los Orixás que están indicados oficialmente para la Enseñanza Religiosa. He dado testimonio de que no hay ninguna *pertenencia religio-*

sa esquizofrénica. En Dios Uno y Trino no hay divisiones, sino una realidad de amor y ternura, comulgada en la identidad de cada uno de ellos. Lo más difícil es que, en la religión africana, la experiencia religiosa es una vivencia, y no una suma de conceptos, teorías, teologías... como en el cristianismo occidental.

Para mí, la mayor revelación fue la de que finalmente pude comprender y vivenciar el pasaje de Hechos 10, en el encuentro de Pedro y Cornelio: "Lo que Dios declara puro, no lo tengas por impuro", y Pedro no había terminado su discurso cuando el Espíritu Santo baja sobre todos los oyentes y todos quedaron admirados al ver que "el don del Espíritu Santo era concedido también a los paganos".

Una nueva eclesiología asoma en este diálogo interreligioso. Una Iglesia abierta para escuchar, comprender, aprender esta revelación de Dios a todos los pueblos que lo exaltan en diferentes lenguas.

Una Iglesia como la querida por el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Vaticano II: "En el pasado, la Iglesia siempre se opuso a los errores y los condenó con gran severidad. Ahora, sin embargo, la esposa de Cristo prefiere recurrir al medicamento de la misericordia antes que usar las armas del castigo. Frente a las necesidades actuales, juzga más conveniente aclarar mejor su doctrina antes que condenar a los que se alejan de ella".

Es preciso, más que nunca, seguir lo postulado por el Papa Pablo VI en su discurso de apertura de la segunda fase del Vaticano II: "Un intento de respetar mejor la tradición, desnudándola de formas caducas y mentirosas, en favor de modos más genuinos y fecundos de vivirla".

Los Padres conciliares nos dejaron y nos dieron *regla y compás*. Solamente el diálogo verdadero podrá crear *vínculos de amor* en nuestras *diversidades plurales*. Y debemos hacer entre nosotros y con los demás -*diferentes* de nosotros- el esfuerzo hecho para que tengamos definitivamente la *Paz*: "Fue preciso que los hermanos venidos de lejos y reunidos en esta vieja Catedral tomaran conciencia. Necesitaban encontrarse y mirarse a los ojos para darse cuenta de lo que realmente estaba ocurriendo. Fue preciso compartir experiencias personales en cuanto al significado que pudiesen tener muchas cosas y personas de los más diferentes lugares".

En este Tercer Milenio tenemos que *desterrar la maldición*, denunciada por el profeta Malaquías, o nos *destruiremos todos*: "¿Acaso no tenemos un mismo Padre para todos nosotros? ¿Por qué trabajamos tan pérfidamente los unos contra los otros?" (Ml 2, 10).

¡Amén y Axé!

Paulo BOTTAS mts

Brasil

(Traducción de Rui Manuel Grácio das Neves).

EPÍLOGO
RUTAS ABIERTAS Y CERRADAS HACIA DIOS

La cristiandad latinoamericana ha sido reemplazada por una pluralidad de culturas y espiritualidades. Se ha ido desmoronando cada arrogante religión que descalifica a las demás. En el mercado global se intercambian bienes materiales, diversiones, tecnologías, y también objetos y símbolos religiosos. Todo este nuevo escenario nos plantea hondos interrogantes. Aparecen rutas inéditas. Son asuntos que preocupan tanto a las ciencias humanas como a las lecturas hechas desde la fe (y éstas son alimentadas por las primeras).

El terreno de las religiones es accidentado y disparejo. Caminamos con dificultad. En medio de ambivalencias y obstáculos, existen rutas abiertas hacia Dios. El fecundo dialogo entre la fe cristiana y otras religiones ofrece nuevas comprensiones de la Presencia amada por todas las formas de creer. También reapreciamos nuestra Tradición judío-cristiana, que da inmensos aportes al dialogo, no desde poderes sociales ni desde lo dogmático, sino desde la humilde verdad de Dios que opta por la humanidad pobre.

Por otro lado, existen obstáculos y senderos intransitables; la condición humana y el medio ambiente es afectado por fuerzas destructoras y por falsos dioses. José Comblin ha subrayado lo idolátrico al interior de las religiones. Algunas rutas religiosas no conducen hacia Dios, sino más bien se desvían hacia idolatrías del poder y del unilateral ego moderno y posmoderno. Ciertas categorías teológicas -que pretenden ser doctrinas inmutables- resultan siendo rutas cerradas, y por eso hay que abrir nuevas pistas teológicas (esto sobresale en los aportes de Luiz Carlos Susin, Mario Pérez, Luiza Tomita, José María Vigil, Marcelo Barros). Por eso, con ojos críticos sopesamos tanto las religiones como nuestras formas de hacer teología, ya que ellas a menudo desfiguran y ocultan las fuentes de la Vida.

Durante los últimos cuarenta años, la teología latinoamericana ha dialogado con la humanidad empobrecida, y ha respondido a sus clamores a favor de la vida. Han brotado y crecido la reflexión indígena, la feminista, la afroamericana, la ecoteología, y otras corrientes. Hoy también se afianza el dialogo con las diversas búsquedas religiosas del sentido de vivir. Ante los fascinantes desafíos del pluralismo religioso en América Latina y el Caribe, la teología de liberación va trazando unas líneas de

interpretación. A ello va dedicado éste segundo libro (que forma parte de la serie de cinco volúmenes programados por ASETT).

Al disfrutar los densos capítulos de este libro, la persona lectora va encarando las cuestiones básicas del acontecer cristiano y las religiones. En cuanto a comunidades y personas ¿qué somos, y desde dónde y cómo dialogamos? El Evangelio que opta por la vida no es representado por funcionarios de un cristianismo omnipotente, pero sí lo es por quienes dan testimonio del Evangelio y a la vez se enriquecen al dialogar con gente de otras tradiciones espirituales. En cuanto al terreno del diálogo, no se trata de comparar fórmulas y creencias, sino más bien de contribuir (a partir de diferentes convicciones y símbolos) hacia el bienestar de la humanidad que polifacéticamente invoca a Dios. También hay que encarar modos de caminar juntos -metodologías del diálogo entre religiones-, reconociendo nuestras diferencias, creciendo gracias a ellas, y encarando limitaciones y desviaciones en cada trayectoria religiosa.

A mi parecer, no se trata de hacer una lectura unilateral -desde principios cristianos hacia ambivalentes religiones humanas- ni una lectura dicotómica -en la que lo teológico provendría de la fe, y lo religioso sería un producto humano-. Más bien se trata de mutuas interpelaciones que permiten ahondar la fe de cada comunidad participante, compartir las responsabilidades por la liberación humana, y, también entretejer místicas del silencio y del servicio (que han sido recalcadas por Paul Knitter).

También vamos precisando el sentido y finalidad de la reflexión teológica en torno a las formas religiosas que cultivamos como pueblos. Tomando en cuenta la globalización que asedia las culturas/religiones locales, éstas tienen que ser reconstruidas. A ello contribuye la hermenéutica bíblica atenta al pluralismo social y religioso (como lo presentado por Jorge Pixley y Marcelo Barros). En términos teológicos, la meta no es que las religiones den vuelta sobre sí mismas, sino que cada grupo humano sea fiel a Dios y al prójimo. Como lo propuso Dom Pedro Casaldáliga (al prologar el primer volumen de esta serie de publicaciones): el diálogo entre religiones tiene como objetivo "la causa de Dios que es la propia humanidad y el universo". Tal causa de Dios conlleva la liberación humana y cósmica.

Entonces, no se trata de religiones que se miran unas a otras y hablan sobre sus asuntos internos. ¡Tal actividad sería narcisista! Tampoco podrían ponerse por un lado la teología de las religiones y por otro lado las teologías de liberación, y conversar entre sistemas conceptuales. Más bien el diálogo que nos interesa es entre personas, comunidades, procesos humanos, entre espiritualidades/religiones, que van orientadas hacia la liberación integral y mundial. Esto es sustentado por los escritos de José María Vigil, y por los capítulos de este libro. Vale añadir que se trata no sólo de una emancipación social, ya que la liberación conlleva vínculos humanos, y orar y contemplar a Dios, lo cual va de la mano con la transformación histórica.

Ahora bien, en nuestro continente ¿qué pasos han sido dados? ¿De qué manantiales brotan vertientes de agua teológica en diálogo con las religiones? Son varios manantiales que aquí sólo los enumero. Por un lado contamos con lúcidos trabajos

sobre economía, religión, teología. Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung (y otros), desentrañan lo religioso dentro del mercado totalitario. A sus absolutos se contraponen las propuestas del cristianismo evangélico y su Dios de la Vida -sin excluir a nadie ni a nada-. Por otra parte, existe mucha y honda reflexión teológica en torno a la fe y religión del pueblo (desde los años 80 hasta el presente). Esto incluye discernir, gracias al Evangelio del Amor, los caminos religiosos de la humanidad; como lo hace M. Barros en forma orante e interpeladora: los muchos lenguajes y una única Palabra: Amor. Para el caso de América Latina, con su gama de religiones cristianas y sincréticas, el diálogo inter-religioso da prioridad a dichas realidades.

En cuanto al renovador movimiento bíblico, no sigue pautas sectarias y dogmáticas, y -entre otras cosas- está redescubriendo lo religioso y las religiones. Aquí sobresale la labor de biblistas feministas. Con respecto a la historia, CEHILA y otras instancias han cambiado sus enfoques. Lo de las iglesias es ampliado hacia la fe y religiones en la historia de nuestros pueblos. Otro gran factor ha sido la mística y propuesta macroecuménica, explicitada por Casaldáliga y por Vigil. A fin de cuentas, lo más importante es cada una de las nuevas corrientes teológicas del continente: la indígena, feminista, afroamericana, ecoteológica. Cada una tiene su metodología y sus contenidos. Hay puntos en común debido a relaciones con las fuentes de Vida, de parte de comunidades creyentes al servicio de la humanidad que redescubre sus energías culturales y espirituales. Por lo tanto, de muchas maneras se ha ido avanzando en la teología del pluralismo religioso (tomando en cuenta logros en la reflexión anglo-sajona, pero sin trasplantarlos a nuestros contextos).

Gracias a ese conjunto de manantiales, han brotado y crecido buenísimos frutos y amables flores, en medio de espinas. Ello es anotado y argumentado a lo largo de los capítulos de este libro. Se hace una lectura teológica de las religiones, que son en parte mediaciones de vínculos con lo Sagrado. Ellas también conllevan fundamentalismos, intolerancias, idolatrías.

A continuación recalco grandes cuestiones abordadas en este libro: universalidad de la Revelación, el monoteísmo cristiano, la teología de la salvación, la obra de Cristo, nuestras lecturas de las religiones.

La revelación cristiana tiene un significado universal reconocible en las religiones y más precisamente en la corporeidad y vida del "otro", donde Dios se nos manifiesta (como lo indica Luiz Carlos Susin). Esta perspectiva es universal y concreta; por eso Mario Pérez habla de Dios en lenguaje totonaco y nahuatl, y reconoce una presencia divina en el pueblo tolteca y su creencia en Quetzalcoatl. Por su parte, un presbítero católico, Paulo Botas, participa en la religión afro-brasilera donde se encuentra a Dios.

Otra gran cuestión es el monoteísmo cristiano. Este monoteísmo no está circunscrito a una religión; más bien afirma el verdadero Dios, liberador del pobre -como anota José Comblin-. Tal comprensión de Dios es incompatible con el patriarcado y con pautas sexistas y racistas -como advierte Luiza Tomita-. Varios capítulos del libro sacan a luz factores políticos y filosóficos que condicionan el discurso monote-

ísta; y también la problemática fundamentalista que le suele acompañar. Por estos y otros motivos, con una mirada crítica es examinado el monoteísmo, y de modo positivo, es reafirmada la Trinidad del amor liberador, según la tradición cristiana.

En cuanto a la teología de la salvación, ésta es histórica y también conlleva sanación personal, cuidado de la Tierra, y la plenitud de la vocación humana (según lo anotado por Marcelo Barros). Únicamente somos salvados en el Amor; y no lo somos por una religión tradicional ni por absolutos y dioses modernos. En cuanto al cristianismo, no ofrece un bienestar sectario a sus integrantes, sino que constituye un signo eficaz de la vida que proviene de Dios -como ha subrayado José Comblin-. Hay que tener presente que la salvación no proviene ni del cristianismo ni de las religiones.

Esta perspectiva permite reconsiderar la persona y obra de Cristo. Se camina más allá del parámetro inclusivista y cristo-céntrico (en función de algún poder religioso). Más bien, somos fieles al acontecimiento de Cristo, vivido en la Iglesia, al servicio de la humanidad. Al respecto algunos ven la teología Latinoamérica subordinada a fórmulas rígidas e inadecuadas. No ocurre así en la reflexión feminista, reseñada por Luiza Tomita, ni en el orante y lúcido aporte de Marcelo Barros (que cariñosamente dice que discute con Dios, cuando de hecho discute con quienes manipulan lenguajes cristocéntricos).

En cuanto a la teología del pluralismo religioso, ello requiere primero un dialogo intra-cristiano, y en lo concreto de América Latina nos conviene seguir sopesando los muchos cristianismos existentes en nuestro continente. Luego prestamos atención a la palabra y al Espíritu muy presentes en otras religiones -como indica M. Barros-, desenvolviendo en términos teológicos lo ya vivido y comprendido en comunidades indígenas y afroamericanas, y también en la praxis feminista. A todo esto contribuye el dialogo al interior de las personas y comunidades que han inculturado e inreligionado la fe cristiana. Además, la lectura teológica de las religiones desentraña lo idolátrico no en la religiosidad sino cuando una religión pasa a ser un fin en sí mismo (como lo ha advertido J. Comblin).

Otras grandes cuestiones, sólo esbozadas en este libro, son la pneumatología, y las precisiones cristológicas en términos del Espíritu que afecta toda sociedad, cultura, religión humana. Otro eje es la soteriología y la ética, subrayadas por J. M. Vigil. El dialogo entre religiones y espiritualidades va dirigido hacia la responsabilidad ética mundial que está, según la mística del Evangelio, en sintonía con la opción por el pobre.

Otra gran temática es la de los lenguajes de la fe; en este libro es subrayada la relación con el otro, lo testimonial, la metáfora, el símbolo. En cuanto a lo dogmático, vale reafirmar el lenguaje de la Trinidad, que fundamenta el pluralismo. También vale el lenguaje apofático que -según decía M. T. Porcile- "rescata la perspectiva simbólica".

No cabe duda que tenemos maravillosos y exigentes desafíos hacia adelante. El volumen siguiente va a replantear la liberación gracias a la pluralidad de formas de

fe. Nuevos caminos son transitados, en la teología latinoamericana, cuando la fe cristiana avanza de la mano con las diversas religiones y espiritualidades humanas. Esto no es un invento nuestro. Ya que Dios ha estado presente y continua caminando con los pueblos de la tierra (con su gama de responsabilidades históricas, culturales, religiosas), así también van avanzando las elaboraciones teológicas.

Diego Irarrázaval
Presidente de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo.
Chucuito, Perú - Santiago de Chile

Los autores

Francisco de Aquino Júnior

Maestrado en Teología por el Centro de Estudios Superiores Jesuita de Belo Horizonte. Profesor de teología en el Instituto Teológico Pastoral de Ceará. Trabaja en la pastoral ordinaria, la pastoral de la calle, y es miembro de la Comisión Pastoral de la Tierra de la Diócesis de Limoeiro do Norte, Brasil, onde mora.

Marcelo Barros

Soy Marcelo Barros, monje benedictino de la comunidad de Goiás y peregrino de Dios, que busca testimoniar su amor allí donde soy llamado a asesorar grupos de base, coordinadores eclesiales y personas que tratan de vivir una espiritualidad ecuménica vinculada a la paz, la justicia y la comunión con la naturaleza.

Natural de Camaragibe, Recife, Brasil, nací en una familia católica de obreros muy pobres y soy el mayor de tres hermanos y seis hermanas. Entré al monasterio benedictino con 18 años. Durante 3 años, moré con hermanos evangélicos (comunidad de Taizé en Olinda) y trabajé con Dom Hélder Câmara para asuntos ecuménicos.

Me adherí esta comunidad benedictina porque necesitaba una comunidad de monjes en medio del pueblo y con la opción de la Iglesia de los pobres. Trabajé 14 años en el secretariado nacional de la Pastoral de la Tierra y, hasta hoy, lo que más me gusta es asesorar grupos de labradores y ser llamado para algún encuentro con el MST. También me realizo cuando estoy con grupos negros e indígenas, pero mi experiencia ha sido más ser testimonio de la presencia de Dios en los «terreiros» de Candomblé que frecuento contemplativa y amorosamente. Vivo escribiendo: tengo 25 libros escritos y una buena porción de artículos

Pablo Bottas

Paulo Botas es sacerdote católico, teólogo y escritor. Atualmente es capellán del Convento de Contemplativas de Sión en Curitiba. Hace muchos años, está comprometido en el movimiento ecuménico y en las relaciones macroecuméniicas, especialmente con las religiones afro-brasileñas. Su libro más reciente es «Xirê, a Ciranda dos Encantados», Ave Maria, São Paulo 1996.

José Comblin

Acaba de ser homenajeado por llegar a sus 80 años de vida -más de 50 de ellos dedicados a la teología- en plenitud de forma y de creatividad intelectual. No nos deja de sorprender cada año con un nuevo libro que siempre califica entre los libros religiosos más buscados. Formó parte del primer grupo de los teólogos fundadores de la teología de la liberación y ha participado en todas las grandes reuniones continentales que marcan los hitos de la historia de esta teología. En los últimos 30años ha dedicado la mayor parte de su tiempo a la formación de laicos. A su iniciativa se debe el nacimiento de un seminario en Talca (Chile) para el mundo rural, y otro en el Nordeste brasileño (1981). Comblin está en el origen de la creación de los «Misioneros del campo» (1981), de las «Misioneras del medio popular» (1986), de los Misioneros formados en Juazeiro da Bahia (1989), en Paraíba (1994) y en Tocantins (1997).

Paul Knitter

Uno de los máximos exponentes actuales de la Teología de las religiones en su formulación pluralista. Profesor (emérito en 2002) de la Xavier University of Cincinnati, EEUU. Antiguamente misionero del Verbo Divino, fue testigo de los cambios de paradigma que en teología de las religiones se inició precisamente en los tiempos del Concilio Vaticano II, cuando él estudiaba en Roma. Católico, hizo la tesis doctoral en el Departamento de Teología Protestante de la Universidad de Marburg, Alemania. El libro que le hizo famoso fue *No Other Name?*, todavía no traducido al castellano. Su último libro, *Introducing Theologies of Religions* (Orbis Books, 2002) presenta una nueva y original presentación del conjunto de los diversos paradigmas de la teología de las religiones.

Knitter, un admirador de la teología de la liberación, viene sosteniendo hace años que es necesario un diálogo y colaboración entre teólogos de la liberación y los teólogos del pluralismo religioso.

Mario Pérez Pérez

Mario es una de las nuevas figuras de la teología y la pastoral indias en México. Autor de la voz «Quetzalcóatl» en el «Diccionario de religiosidad popular» compilado por Benjamín Bravo, en México. Con una gran dedicación al acompañamiento de los pueblos indígenas, su propio pueblo, en las sierras mexicanas.

Jorge Pixley

Pastor bautista, padre de tres hijos, nació en Chicago pero vivió su infancia y adolescencia en Managua, Nicaragua. Enseñó Sagrada Escritura once años en Puerto Rico, un año en Buenos Aires, diez años en México y los años restantes hasta su jubilación en el Seminario Bautista de Managua. *Éxodo, una lectura evangélica y popular* (1983), *Historia sagrada, historia*

popular (Managua 1989), *Opción por los pobres* (con Clodovis Boff, Madrid-São Paulo 1986), son algunas de sus más conocidas y reconocidas obras.

Luiz Carlos Susin

Se formó teológicamente en la Pontifica Universidad Católica de Rio Grande do Sul/Brasil y en la Universidad Gregoriana de Roma. Su investigación de doctorado fue sobre la antropología mesiánica de Enmanuel Levinas. Es profesor ordinario de la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana y en la PUC, ambas en Porto Alegre. Miembro del equipo de reflexión de la Conferencia de Religiosos de Brasil y del Comité Editorial de la Revista Concilium. Por algunos años fue profesor invitado del Instituto de Teología y Pastoral del CELAM y del Instituto Antonianum de Roma. Obras recientes: *A Criação de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003; *Deus: Pai, Filho e Espírito Santo*, Paulinas, São Paulo 2003.

Luiza E. Tomita.

Laica, brasileña, natural de São Paulo. Maestrada en Teologia con concentración en Estudios Bíblicos. Doctoranda en Teología Feminista por la Facultad Metodista de São Paulo y miembro de NETMAL, Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en A.L. de la misma. Profesora de teología en Institutos de Teología de São Paulo. Coordinadora Teológica de la ASETT en América Latina.

José María Vigil

Escribió su primer libro en 1975: "La política de la Iglesia apolítica". Fue profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección del CRETA, y en la UCA de Managua. Acompañó durante trece años Nicaragua y actualmente trabaja desde Panamá. Ha publicado más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales. Entre sus últimos libros están "Espiritualidad de la liberación", con Pedro Casaldáliga (19 ediciones en 17 países en 4 idiomas), y "Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90". Publica anualmente, desde hace 13 años la "Agenda Latinoamericana" (en 6 idiomas en 18 países, http://latinoamericana.org). Ha sido Secretario Ejecutivo de la Confederación Claretiana Latinoamericana (CICLA), de cuyo «Diario Bíblico» (http://diariobiblico.org, distribuido en 15 países) ha sido el iniciador. Pertenece a ASETT, Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, y trabaja teológicamente en internet desde los "Servicios Koinonía" (http://servicioskoinonia.org). A punto de aparecer su libro sobre «Teología del pluralismo religioso».

Considero que el valioso y variado material que tenemos el privilegio de poner en circulación en este libro, tiene un aporte tanto informativo y enriquecedor, como inquietante y desafiante que ofrecer. Seguramente, estas páginas, aunque nos sacudan fuertemente y nos despojen de muchas falsas seguridades, lograrán abrir en nuestras vidas y comunidades nuevas sendas de humildad, espiritualidad y diálogo auténtico.

Obispo Federico J. Pagura

La colección «Tiempo Axial» es un nuevo lugar de encuentro de la teología latinoamericana, que da cabida a la producción de avanzada en las fronteras del pensamiento teológico latinoamericano y mundial desde las opciones teológicas peculiares de nuestro Continente.

AGENDA
LATINOAMERICANA