

**PLURALISMO RELIGIOSO Y
SUFRIMIENTO ECOHUMANO**

**La contribución de Paul F. Knitter
al diálogo interreligioso**

PLURALISMO RELIGIOSO Y SUFRIMIENTO ECOHUMANO

**La contribución de Paul F. Knitter
al diálogo interreligioso**

Albert MOLINER FERNÁNDEZ

**PLURALISMO RELIGIOSO Y SUFRIMIENTO ECOHUMANO.
La contribución de Paul F. Knitter al diálogo intrarreligioso.
Albert MOLINER FERNÁNDEZ**

Primera edición

© Editorial Abya Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador, 2005.
Telef.: (593 2) 2506-251 / 2506-247
Fax: (593 2) 2506-255 / 2506-267
editorial@abyayala.org
<http://www.abyayala.org>

y

Agenda Latinoamericana
agenda@latinoamericana.org
<http://latinamericana.org>
<http://latinoamericana.org/tiempoaxial>

Colección «Tiempo Axial»

Director: José María Vigil

Portada: Agenda Latinoamericana

Diseño y Diagramación: Eva M^a Valiente Casas

ISBN: 9978-22-592-7

Impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito, Ecuador, marzo 2006

A M^a Eugenia

ÍNDICE

PRÓLOGO de Paul F. Knitter	8
INTRODUCCIÓN	11
1. LOS PROCEDIMIENTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	19
I. El método de la Teología de la Liberación	21
1. La primacía de la realidad histórica	21
2. La praxis histórica liberadora	24
II. La perspectiva del pobre	28
1. La perspectiva del pobre y la experiencia de Dios	30
2. El lugar de la teología	32
3. El "signo" de los tiempos y la opción por los pobres	33
Excurso: Las Comunidades Eclesiales de Base	38
III. La epistemología de la Teología de la Liberación	40
1. La mediación socioanalítica: el uso de las ciencias sociales	43
Excurso: La reducción sociológica y la reducción marxista	46
2. La mediación hermenéutica	50
3. La mediación práctica	53
2. LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE PAUL F. KNITTER: DEL PLURALISMO UNITIVO DE LAS RELIGIONES A LA RESPONSABILIDAD GLOBAL	56
I. Primera etapa: El pluralismo unitivo de las religiones de <i>No Other Name?</i>	57
1. Hacia una cristología teocéntrica	61
a) La unicidad de Jesús y la cristología del Nuevo Testamento	61
b) La unidad de Jesús y las comprensiones contemporáneas de la encarnación	64
c) La unicidad de Jesús y la cristología de la liberación	67
d) La unicidad de Jesús y la resurrección	69

2. El desafío del dialogo interreligioso	72
a) El diálogo como una hermenéutica de la praxis	72
b) El diálogo basado en un nuevo modelo de verdad	75
II. Segunda etapa: El modelo correlacional y globalmente responsable de	
<i>One Earth Many Religions</i>	77
1. El sufrimiento como sustrato y causa común en el diálogo interreligioso . . .	80
2. La responsabilidad global como sustrato común para el diálogo interreligioso	82
a) El lugar de la praxis liberadora en el diálogo interreligioso	84
b) La voz de las víctimas en el diálogo interreligioso	88
c) La posibilidad de una responsabilidad global	91
d) El bienestar ecohumano como criterio universal para la verdad	93
3. Propuesta práctica como diálogo interreligioso globalmente responsable . . .	98
a) Elementos del modelo liberador: la primacía de la praxis	
y la mediación hermenéutica	98
b) Las Comunidades Humanas de Base	102
III. Balance de la evolución del pensamiento de Paul F. Knitter	105
 3. LA CRISTOLOGÍA "CORRELACIONAL"	 114
El modelo cristológico de Paul F. Knitter	115
1. La fidelidad a Jesucristo	117
2. La unicidad de Jesús	123
2.1. La unicidad de Jesús revisada	123
2.2. La unicidad de Jesús reafirmada	133
a) ¿Qué significa ser único?	134
b) La unicidad y el Jesús histórico	135
c) Un Dios histórico llama a un compromiso histórico	139
Apéndice. Tesis sobre la unicidad de Jesús	142
1. Las tesis de Paul F. Knitter sobre la unicidad de Jesús	142
2. Críticas a las tesis de Paul F. Knitter	143
3. Respuestas de Paul F. Knitter a sus críticas	151
 CONCLUSIÓN	 176
 BIBLIOGRAFÍA DE PAUL F. KNITTER	 177
 LISTA DE ABREVIATURAS	 181

Prólogo

La gratitud que siento hacia Albert Moliner Fernández por este libro - y hacia José María Vigil por ayudar a hacer posible su publicación- obedece tanto a razones personales como políticas.

Personalmente, estoy encantado de que se me presente tan cuidadosa y claramente en el mundo de los lectores hispanos. No he experimentado el privilegio de tener ninguno de mis libros traducido al español. En este sentido, el amplio resumen y comentario de Moliner sobre lo que he intentado hacer durante los últimos 30 años vale más como presentación que la traducción de cualquier libro. Después de haber mantenido conversaciones transatlánticas con él durante los años en los que él investigaba y evaluaba el material para este libro, sé que estoy en manos de un experto cuidadoso y comprometido. Ahora espero ilusionado aprender de la posterior conversación que confío resultará de este libro -esto es, de los comentarios y las críticas de aquellos que en el mundo hispano hablante están luchando por la "liberación" y el "diálogo".

Las razones políticas de mi gratitud se extienden más profundamente y son sentidas más vivamente. Tienen que ver con lo sucedido durante, y después, del 11 de Septiembre de 2001. A menudo se escucha en mi país que "el mundo es diferente después del 11/9". Temo que esto sea un ejemplo típico, y en este caso peligroso, de la propensión que nosotros los yanquis (gringos) tenemos a exagerar y a comprender el mundo sólo por lo que sucede en los Estados Unidos. Después del 11/9, el mundo no es realmente algo distinto de lo que era antes -pienso que ahora es más claro. Lo que está pasando en el mundo política y económicamente y cómo la gente está reaccionando ante las potencias políticas y económicas dominantes -esto ha llegado, o puede llegar a ser, más claro para todos, especialmente para nosotros los norteamericanos. Y a la luz de esta claridad, el tipo de diálogo interreligioso que Moliner y yo (y otros muchos) estamos intentando promover ha llegado a ser más urgente que nunca. Permítanme que intente explicarlo brevemente.

Tanto los acontecimientos violentos que ocurrieron el 11 de Septiembre de 2001 como los sucesos violentos que están teniendo lugar en respuesta al 11/9 indican, creo, que la religión es un factor clave en la mayor parte de esta violencia. Tanto los llamados "terroristas" como los denominados "imperialistas" apelan a Dios/Allah para justificar y avalar sus esfuerzos

por defender "el bien" (la propia causa) y triunfar sobre "el mal" (el otro). No basta con responder, como hacen muchas personas religiosas, afirmando que ambos los terroristas y los imperialistas están usando indebidamente su religión (en este caso el islam y el cristianismo). El hecho es que muchos querremos jóvenes, heroicos, creen que cumplen con la voluntad de Dios cuando pilotan aviones contra edificios o lanzan bombas sobre aldeas. La religión se está utilizando para justificar e intensificar la violencia. Y debemos preguntar por qué.

Cuando lo hagamos veremos que, aunque la religión es una poderosa fuerza capaz de promover la violencia, no es la causa de tal violencia. La mayoría de las personas que toman las armas no lo hacen porque sean malas de forma innata sino porque están furiosas o tienen miedo: tanto pueden estar enojadas porque creen haber sido explotadas por el poder de otros, como temerosas de perder su poder y privilegio. Los terroristas, en su mayor parte, están furiosos; los imperialistas, temerosos. De esta manera ambos grupos responden enseguida a las llamadas de sus líderes que promulgan entrar en guerra -la guerra contra el terrorismo, o la guerra contra el imperialismo.

Sin embargo, la causa radical de tales guerras -la de la cólera o la del miedo que dan lugar a estas guerras- es la injusticia -la injusticia que victimiza a unos y privilegia a otros, la injusticia entretrejida en el sistema económico que favorece a unos pocos y limita a muchos, la injusticia que define y defiende las fronteras entre los denominados mundos "desarrollado" y en "desarrollo".

La injusticia es, pues, el material combustible que alimenta los fuegos de la violencia. Pero la religión es, demasiado a menudo, el fósforo que prende, o el aceite añadido que alimenta ese fuego. Y es aquí que vemos la necesidad urgente de un nuevo tipo de diálogo y colaboración entre las religiones del mundo -que Moliner en este libro denomina un diálogo interreligioso "globalmente responsable", un diálogo que reúna a las comunidades religiosas del mundo a partir de un compromiso compartido por la paz construida sobre la justicia.

Si la religión se utiliza hoy como un arma de guerra, no basta con que los creyentes religiosos lamenten este hecho como un abuso de su fe; deben mostrar activamente que la religión debería y puede ser un instrumento de paz. Y sólo serán capaces de hacer esto de forma efectiva si tratan de hacerlo conjuntamente. Actualmente no sólo necesitamos movimientos de paz religiosos; necesitamos movimientos de paz interreligiosos. El rabino Jonathan Sacks lanza el desafío de forma elocuente y poderosa:

...los creyentes religiosos no pueden permanecer al margen cuando la gente está siendo asesinada en nombre de Dios o de una causa sagrada. Cuando se invoca la religión como justificación del conflicto, las voces religiosas deben elevarse en protesta. Debemos rehusar las vestimentas sagradas cuando se perciban como encubrimiento de la violencia y del derramamiento de sangre. Si la fe se alista a la causa de la guerra, debería haber una voz contraria, igual

y opuesta en el nombre de la paz. Si la religión no forma parte de la solución, ciertamente será parte del problema.

Si las religiones han de cooperar unas con otras en una responsabilidad global que promueva la paz, primero tendrían que hacer frente a la causa fundamental de la violencia e intentar hacer algo -la gran cantidad de sufrimiento en nuestro mundo causado por la injusticia. Y aquí hay tanto una unidad como una diversidad entre las religiones que las capacitaría a hacerlo: una unidad que se deriva de la preocupación hallada en todas las religiones para responder al sufrimiento humano y medioambiental, y una diversidad de perspectivas para afrontar y solucionar semejante sufrimiento. Existe tanto un llamamiento común como una diversidad de recursos para un diálogo de religiones globalmente responsable y creador de paz.

No obstante, esto no es suficiente. Si el diálogo interreligioso va a promocionar la paz entre las naciones, tendrá que aceptar la cuestión de por qué es tan sencillo que las religiones sean explotadas para fomentar la violencia y el odio. En realidad, creo que esta es una cuestión que cada religión no puede responder por sí misma. Las religiones tendrán que ayudarse recíprocamente, escuchar y aprender unas de otras, a fin de examinar y confrontar cuáles son los elementos en sus escrituras y creencias que los "terroristas" o "imperialistas" usan para convertir la religión en lo que Sacks señala como "encubrimiento de la violencia y el derramamiento de sangre".

Ese elemento es tan importante, como muchos analistas religiosos y políticos argumentan, que puede fácilmente convertir a los creyentes religiosos en guerreros religiosos es la creencia de que su religión es exclusivamente superior a todas las demás, que Dios ha elegido a su religión para ser el único camino, o el camino final, por el que la humanidad encontrará la verdad, o la salvación, o la iluminación. Cuando uno siente que no es sólo el propio pueblo, sino el pueblo privilegiado y elegido por Dios el que está siendo explotado o atacado por los terroristas o por los imperialistas, cuando se está convencido que se está combatiendo no sólo por la causa propia sino por la causa de Dios, entonces se es más valiente y fiero. Una verdad religiosa exclusiva o superior se convierte con demasiada facilidad en una verdad violenta.

Así, lo que oímos a menudo es verdad: si queremos la paz, debemos trabajar por la justicia. Pero esta paz con justicia no será posible sin un diálogo honesto, globalmente responsable, y cooperador entre las religiones del mundo. Comparto la esperanza de Albert Moliner de que este libro sea una contribución pequeña pero útil para promover tal diálogo y tal paz.

Paul F. KNITTER

Xavier University, Cincinnati OH, Enero 2006

1. Jonathan SACKS, *The Dignity of Difference: How To Avoid the Clash of Civilizations* (Londres: Continuum, 2002), 9. El énfasis es mío.

Introducción

El texto que el lector tiene entre las manos fue en su origen una disertación teológica cuyo objetivo era estudiar si la aportación del teólogo Paul F. Knitter al debate interreligioso seguía realmente la metodología propia de la Teología de la Liberación (*en adelante* TL) y, desde ahí, constatar la funcionalidad de esa metodología para establecer una comunicación interreligiosa. Para conseguir ese objetivo, dividí aquél estudio en dos grandes apartados: en el primero, concreté los procedimientos de la TL; mientras que en el segundo me detuve en el análisis de la genuina aportación de Paul F. Knitter a la Teología de las Religiones.

Así, hallamos en el presente texto, el capítulo primero titulado *Los procedimientos de la Teología de la Liberación* dedicado a descubrir el método de la TL y a desarrollar las dos intuiciones básicas que lo configuran: la primacía de la realidad y la perspectiva del empobrecido; y la epistemología de la TL a partir de las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y práctica. A continuación, los capítulos segundo y tercero respectivamente denominados *La evolución del pensamiento de Paul F. Knitter: del pluralismo unitivo de las religiones a la responsabilidad global*; y *La cristología correlacional*; dedicados ambos a exponer la aportación de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso. Valgan las líneas que siguen como introducción al tema que nos ocupa.

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, del concilio Vaticano II apuntaba -en el núm. 4- hacia una teología que partiera de la realidad y la reflexionara críticamente a la luz de la fe. Su profundización y expresión metodológica tiene lugar, como veremos, en la llamada TL. Dicha teología, como sistematización de un nuevo método teológico que arranca de la irrupción de los empobrecidos en la historia, se desarrolla teniendo ante sí no sólo conceptos sino la realidad y sus demandas. Con A. González, podemos afirmar que la TL tiene por tema la realidad en la que se funda la fe, y de esta manera se comprende a sí misma como una teología de la realidad revelada¹. La novedad de la TL radica en

1. Véase, A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador 1994, pp. 51 y 53.

ser una “reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas”². Nos encontramos, pues, con un elemento nuevo que estaba ausente en la reflexión teológica anterior: la praxis histórica. Ésta, más que el objeto específico de la TL, se entiende como lugar a partir del cual se elabora la reflexión teológica.

El eje fundamental de la TL lo configura la comprensión del quehacer teológico como acto segundo, esto es, como acto precedido de una praxis y de la contemplación de la realidad³. La función y servicio de la teología como reflexión crítica del acontecer humano y eclesial resume el sentido y aporte del método teológico latinoamericano⁴. Además esta reflexión teológica, como palabra segunda, se hace desde el pobre y busca su liberación⁵. Así, la reflexión teológica debe estar atenta a la situación de los pobres, recoger sus anhelos y profundizarlos a la luz de la fe. Este proceso muestra que el quehacer teológico es palabra segunda.

El método teológico latinoamericano, enraizado en la vivencia de comunidades eclesiales que viven su fe como praxis de liberación, sitúa al teólogo en el interior de la realidad histórica y eclesial y a su servicio como palabra segunda⁶. Para J. Sobrino es la realidad de los pobres el origen de toda teología, verdadero lugar de vida y de muerte.

Liberación y martirio han sido tratados de diferentes formas según los contextos latinoamericanos. Aquí hablamos desde Centroamérica, y, más en concreto, desde El Salvador. Y lo que quisiera recalcar es que ese lugar es, ante todo, una realidad histórica, algo bien real, un *quid* sustancial más que un simple *ubi* categorial, un verdadero *Sitz im Leben*, y -dicho sin ninguna retórica- también un verdadero *Sitz im Tode*.⁷

2 G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca 1982, p. 257s. ; véase también su *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca ¹⁵1994, cap. 1. La primera edición de este libro apareció en Lima en 1971; para las citas, usaremos la decimoquinta edición de 1994.

3 Véase, G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 68 y *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca ²1988, p. 17.

4 Este enfoque fue trabajado básicamente por G. Gutiérrez en su obra *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Era entonces muy importante liberar la teología de una hermenéutica puramente académica y situarla en la vida.

5 Véase, R. OLIVEROS, *Historia de la teología de la liberación*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Madrid 1990, p. 28.

6 Véase, *ibíd.* p. 29.

7 J. SOBRINO, *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*, en J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS y J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid 1993, pp. 101-121, la cita es de la p.101. Esta trabajo se encuentra también recogido en RLT., núm. 128 (1993) pp. 27-48.

Lo que define a la TL y la diferencia de otras formas de hacer teología es el método empleado. La liberación, como ha observado J. L. Segundo, “no pertenece tanto al contenido, sino al método para hacer teología frente a nuestra situación”⁸. Para los teólogos de la liberación es precisamente la atención al criterio teológico de los *signos de los tiempos*, lo que “constituye la línea demarcatoria entre una teología conservadora y académica y una teología de la liberación”⁹. En palabras de P. Richard:

Nuestra originalidad no está fundamentalmente en las mediaciones teóricas que hemos utilizado, sino en nuestra metodología. Es la metodología la que determina en última instancia nuestras opciones teóricas y no las mediaciones teóricas las que determinan en última instancia nuestra opción metodológica. Cuando hablamos de metodología nos referimos al “camino” que seguimos en nuestro compromiso o a la “manera” como hacemos teología. Nuestro “camino” (metodología) ha sido el de la práctica política de liberación. En ella la TL “nace” y “camina” con los cristianos que en esa práctica expresan, comunican y celebran eclesialmente su fe cristiana. Es la opción por este “camino” (metodología) la que define fundamentalmente la TL. La mediación teórica que ella utiliza, en su desarrollo a lo largo de este “camino”, es en sí una cuestión “derivada” y “relativa”, es un problema “segundo” y no definitorio del carácter fundamental de la TL.¹⁰

Mientras que desde la Comisión Teológica Internacional son las situaciones de pobreza y de injusticia el punto de partida de un nuevo movimiento teológico¹¹, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, la liberación de los desheredados es uno de los principales signos de los tiempos de los que debe ocuparse la Iglesia.

La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y

8 J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*. Buenos Aires 1975, p. 13. Del mismo modo, Cl. Boff señala que el punto de partida de la TL no es una idea, sino la compasión y la lucha por el bienestar de los que sufren: el encuentro con el pobre como sujeto; véase, Cl. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Madrid 1990, pp. 79-113.

9 J. L. SEGUNDO, *Liberación...*, pp. 48-49.

10 P. RICHARD, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José 1980, p.83; tomo este texto de la antología de J.-J. TAMAYO (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid 1990, p. 137.

11 Véase el documento *Promoción humana y salvación cristiana* (1976), en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*. Madrid (1998) pp. 147-167; esp. p. 148.

grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados.¹²

La opción por el pobre -acto primero del que la TL es acto segundo- es la respuesta a aquella interpelación del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de la pobreza y la opresión. La opción por el pobre comprende al pobre estructuralmente, como resultado de un sistema social injusto¹³. De ahí que la praxis liberadora tiende a transformar estructuralmente la situación¹⁴. Por ello, la teología siendo teoría por ser discurso reflexivo y crítico, tiene una relación fundamental con la práctica social y eclesial, con la praxis. La teología es “conciencia crítica de la praxis eclesial y mundana a la luz de la palabra de Dios”¹⁵, y tiene, por consiguiente, relación con las ciencias humanas y la realidad social: es interdisciplinar.

En los últimos años -se afirma- se ha dado en la TL un cambio de paradigma o, cuando menos un cambio en la acentuación, al pasar de un modelo basado únicamente en el análisis socioeconómico a otro cultural. No obstante esta variación, no ha habido un cambio en la metodología y la dimensión del nuevo paradigma de la TL continúa siendo la irrupción de los marginados del mundo. La hermenéutica la proporcionan ahora tanto los empobrecidos, como la mujer, los negros y los indígenas, junto con las mediaciones de las ciencias sociales y de las perspectivas simbólicas, ecuménicas e interreligiosas; y su núcleo teológico continúa siendo la “comprensión del amor” desde la revelación de Dios¹⁶.

Por lo que toca a la segunda parte, nos centramos en la aportación del teólogo Paul F. Knitter. Su aportación original al diálogo interreligioso se inicia a partir de su contribución al volumen realizado en colaboración

12 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius*, I, 1.

13 Véase, J. LOIS, *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid 1988; asimismo, J. M. VIGIL (ed.), *La opción por los pobres*. Santander 1991. Véase también, I. ELLACURÍA, *Pobres*, en C. FLORISTÁN y J.-J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid 1993, p. 1052; y J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* Bilbao 1997.

14 Ante la crítica de marxismo, hay que tener presente que tanto el juicio global prudencial como la reflexión teológica no dependen intrínsecamente de determinadas teorías sociológicas aunque hayan sido influidos por ellas y aunque se busque la mediación de teorías científico-sociales comprobadas porque es posible conocer una realidad histórica sin asumir una u otra teoría filosófica explicativa de esa realidad.

15 B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y al método de la teología como historia*. Salamanca 1990, p. 157.

16 Véase, D. IRARRAZÁVAL, *Understanding Love. The Basic Paradigm in Latin-American Theology*, en G. de SCHRIJVER, *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*. Lovaina 1998, pp. 112-129; esp. p. 115.

con J. Hick, donde se aprecia un cambio en su teología al considerar la opción por el oprimido como una condición para el diálogo interreligioso¹⁷. Su forma de hacer teología presentó así una nueva orientación: interesado por el método de la TL para aplicarlo al modelo pluralista del diálogo interreligioso, descubrió que no se puede hacer teología de las religiones sin conectarla con una teología de la liberación¹⁸. Knitter, quien inicia sus obras insistiendo en que toda teología está enraizada en una biografía¹⁹, explica que este cambio ocurrió en su propio país:

(Entonces) en 1983 me encontré con dos estudiantes salvadoreños en Cincinnati; eran refugiados porque habían defendido los derechos humanos y fueron perseguidos por su gobierno, que era mantenido por el mío. A partir de este encuentro fortuito, mi vida, como ellos dicen, no ha vuelto a ser la misma.²⁰

Este encuentro le llevó a trabajar con familias de refugiados en Cincinnati -su ciudad- con comunidades de base en Centroamérica, a colaborar junto con J. Sobrino y con el obispo luterano Medardo Gómez en El Salvador, y a experimentar el dolor de los salvadoreños torturados por las fuerzas de seguridad. De esta forma, su opción por el oprimido se convirtió en una exigencia básica, pasando de un mero interés metodológico por la TL, característico de la primera etapa de la evolución de su pensamiento al interés vital que encontramos en la segunda etapa²¹.

Ello afectó a la forma de hacer teología hasta el punto en que no podía por más tiempo dedicarme a la teología de las religiones a menos que estuviera, de algún modo, conectada con una teología de la liberación.²²

17 Esta contribución que lleva por título *Toward a Liberation Theology of Religions*, se halla en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1998, pp. 178-200.

18 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., 1995, p. 9; y *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., 1996, p. 10. Para tener una noción del recorrido teológico de P. F. Knitter a través del paradigma pluralista y su modelo soteriocéntrico, puede verse, P. R. EDDY, *Paul Knitter's Theology of Religions. A Survey and Evangelical Response*, en *The Evangelical Quarterly*, núm.65/3 (1993) pp. 225-245.

19 Para lo que sigue, puede verse P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, N.Y., 1992 (or.: 1985), *Preface*, esp. p.xiii; *My Dialogical Odissey. An Autobiographical Introduction*, en *One Earth ...* pp.1-22; esp. p.1; y lo mismo en *Jesus...*, pp.1-22; esp. p.2. Estas dos últimas obras citadas se deberían leer conjuntamente ya que la primera explica su modelo de diálogo, mientras que la segunda se refiere a las cuestiones cristológicas relacionadas con ese modelo.

20 P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 8-9; y *Jesus...*, p. 10.

21 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 9; y *Jesus...*, p. 10.

22 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p.9; y *Jesus...*, p.10. Véase también su artículo *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium* núm. 203 (1986) 123-134.

Nuestro autor afirma que desde entonces, “el otro” sufriente le ha acompañado y desafiado en su trayectoria espiritual y teológica. Más adelante, durante su estancia en la India en 1991, el contacto tanto con la variedad religiosa como con la realidad de la pobreza, le confirmaron la necesidad de que el diálogo interreligioso ha de incluir tanto al otro religioso como al otro sufriente²³. Por todo ello, a decir de K. -J. Kuschel, Paul F. Knitter merece una adhesión incondicional a su tesis de que un diálogo interreligioso cristiano no es solamente una opción sino “una obligación moral” y que el testimonio de la verdad cristiana a las religiones no-cristianas debe unirse con el primero y más grande de los mandamientos: el amor al prójimo²⁴.

Anteriormente -hacia la segunda mitad de los años ochenta-, Knitter se había percatado de que “el otro” sufriente incluye no sólo al ser humano, sino también al planeta mismo, llegando a afirmar que: “como el sufrimiento humano y el ecológico tienen causas comunes, tendrán soluciones comunes”²⁵. Si el diálogo debe incluir la liberación, ésta debe incluir al planeta pues nadie habla de lo sagrado sin referirse a la Tierra, ni de su propio sufrimiento sin aludir el ecológico. Dice Knitter: “para mí, esto se ha convertido en un paradigma para todos los encuentros interreligiosos”²⁶. Una obra de Hans Küng le confirmó que el tema del diálogo debe ir unido al de la justicia²⁷: “su reciente proyecto para una ética global resuena y expande mi propio sentido de que un interés por el diálogo debe ir unido a un interés por la justicia”²⁸.

El modelo propuesto por el autor, presupone que el diálogo entre miembros de diferentes comunidades religiosas es posible y necesario. Por ello, tiene que ser *correlacional* ²⁹; es decir, ha de tener lugar como parte de una relación de igualdad y respeto. Esta es su definición:

23 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p.9; y *Jesus...*, p.11.

24 Véase, K.-J. KUSCHEL, “Faithful” to the New Testament? Questions in Response to Paul Knitter, en L. SWIDLER-P. MOJZES, *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N.Y., 1997, p. 85.

25 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p.10; y *Jesus...*, p.11. A título de ejemplo citamos: L. BOFF, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid 1996; y la obra colectiva que recoge las ponencias presentadas en el seminario “Ecología y subdesarrollo” (Abril-Mayo 1993), organizado por la Fundació Alfonso Comín: *Ecología solidaria*. Madrid 1996.

26 *Ibidem*.

27 Véase, H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid ³1995. Tal ha sido el impacto que le ha causado esta obra que, del título de la versión norteamericana -*Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (Nueva York 1991)- Knitter toma el subtítulo para sus libros posteriores: “Global Responsibility”. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11; y *Jesus...*, p. 12.

28 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 10; y *Jesus...*, p. 12.

29 El autor prefiere referirse a un diálogo de las religiones correlacional y globalmente responsable, más que a un diálogo pluralista y liberador, respectivamente, porque estos

Un *modelo correlacional para el diálogo interconfesional* llama a todos a aproximarse a los otros creyentes de modo que una auténtica *co-relación* pueda existir entre ellos. (...) Esto significa que mientras hablaré de mis convicciones con la mente clara y firmemente, lo haré de un modo que te permita hacer lo mismo. Esto refleja lo que dijimos sobre hacer afirmaciones absolutas de una manera relativa. En tal modelo correlacional, todas las religiones son vistas desde el principio del diálogo, *no* como necesariamente *iguales* o *lo mismo* en sus afirmaciones de verdad (si esto es así sólo se podrá saber en el diálogo) sino con *iguales derechos*.³⁰

Nadie puede sentarse en la mesa del diálogo con exigencias sobre un dios, dado como verdad absoluta, que determine la validez de todas las otras verdades o las absorba. Ciertamente, en el diálogo se harán afirmaciones que podrán excluir a otras, pero esto se hará *en* el diálogo y como resultado del mismo, no como un designio teológico o divino preestablecido³¹.

Para que un diálogo correlacional pueda funcionar tiene que presumir la autenticidad de las religiones. Todos los participantes han de creer que pueden aprender algo; es decir, que puede haber verdades en otros lugares. La posibilidad de que muchas religiones compartan verdades no elimina el hecho igualmente importante de que pueden compartir una verdad en modos muy diferentes. Las diferencias entre las religiones han de ser reconocidas y afirmadas pues hay complementariedad real entre tales diferencias: si éstas son transformadoras para los practicantes, entonces no pueden ser ajenas unas a otras³².

El modelo correlacional propuesto por Knitter, desde la realidad de las diferencias entre las religiones, está de acuerdo con la afirmación posmoderna de que no existe ningún universal que, desde fuera de las religiones, las evalúe. Pero a la vez, tal modelo correlacional discrepa de las perspectivas posmodernas en su comprensión de la particularidad pues ésta no excluye la universalidad, como bien observara M. Fraijó³³. Este movimiento

términos han sido muy maltratados y confundidos por académicos y políticos. Correlacional significa -mejor que pluralista, según P. F. Knitter- que los participantes en el diálogo no empiezan con exigencias preestablecidas de superioridad, sino que a través del diálogo pueden llegar a la conclusión de que una exigencia de verdad particular sea superior a otra. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 15 y *Jesus...*, p. 16.

30 P. F. KNITTER, *Can our "One and Only" also Be a "One among Many"? A Response to Responses*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N.Y., 1997, p. 154. Puede verse también, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p.16 y *Jesus...*, p.17.

31 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 16 y *Jesus...*, p. 18 y p. 23s.

32 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 24s.

33 Véase, M. FRAIJÓ, *El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo (o la elección)*, en su *Fragmentos de esperanza*, Estella, Navarra, 1992, pp. 171-240.

dialógico desde la particularidad hacia la universalidad no se realiza nunca plenamente pues no podemos dejar a un lado nuestra particularidad pero, a través del diálogo, podremos conectar mejor con los otros aunque no seamos capaces ni de verlo ni de decirlo todo. Lo cual significa que, en la práctica, nunca se llegará al universal. El aprender algo nuevo de los demás es una condición de posibilidad para el diálogo³⁴.

Por otra parte, ante las necesidades mundiales provocadas por el sufrimiento ecohumano, las religiones tienen una responsabilidad de responder a tal necesidad. Si la salvación o la iluminación significan algo entre las tradiciones religiosas, éstas deben contribuir a remediar dicho sufrimiento: las religiones tienen una *responsabilidad global* hacia las necesidades del mundo. El diálogo debe ser globalmente responsable; esto es, el contenido del diálogo ha de incluir el sufrimiento y las necesidades de la población mundial³⁵.

Este modelo de diálogo *correlacional y globalmente responsable* no sólo es viable sino que es imperativo. El autor intenta ofrecer los fundamentos teológicos de este modelo a partir de las dos fuentes de la teología: la experiencia humana contemporánea mediada por un contexto histórico-cultural, y la tradición cristiana formulada en el Nuevo Testamento y traducida por las enseñanzas y las prácticas cristianas. Apelando a las dos fuentes, intentará demostrar cómo este modelo correlacional y globalmente responsable capaz de configurar una teología de las religiones es adecuado a las realidades presentes y también apropiado y coherente con el testimonio cristiano³⁶.

Queremos agradecer a la Editorial Abya Yala de Quito, Ecuador, y al director de la colección “Tiempo Axial”, José M^a Vigil, la sensibilidad manifestada al apostar por este libro entre sus publicaciones.

Albert MOLINER FERNÁNDEZ

34 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 25s.

35 Véase, *ibíd.* p. 26.

36 Véase, *ibíd.* p. 26s.

1

Los procedimientos de la Teología de la Liberación

El conjunto de procedimientos usados para enseñar, aprender o llevar algo a cabo se denomina método, y a la metodología propia de la TL está dedicado este capítulo. En él pretendemos acentuar las aplicaciones prácticas que el método de la TL tiene para la teología del pluralismo religioso liberadora que propone Knitter. Así, apreciamos los siguientes contenidos: primero conoceremos el *método de la TL* reflexionando sobre su núcleo constituyente, la primacía de la realidad histórica y la praxis histórica liberadora; después revisaremos su adopción de la *perspectiva del pobre*; y, por último, examinaremos la *epistemología de la TL*, su modo de conocer la realidad.

Comenzamos desde la etimología. El origen de la palabra “método” se halla en el término griego *hodos* que significa camino que, unido a la preposición *meta*, forma el sustantivo *méthodos* que equivale al camino que se recorre con un cierto procedimiento. En un primer momento se concibe más como arte que como ciencia, ya que el método para saber o hacer algo se transmite en lugares prácticos, sobre todo en la misma vida, mediante realizaciones con las que se imita y reproduce algo previo. También cabe entender por método además del estudio científico de los procedimientos empleados, el análisis teórico de nuevos modelos de interpretación -paradigmas- que sirven de referencia para la obtención de resultados conceptualizables. El método es algo más que una mera técnica o receta práctica, ya que tiene en cuenta ciertos supuestos o principios para hacer algo con

37 Una síntesis sobre los diversos métodos teológicos que han existido a lo largo de la historia de la Iglesia se halla en C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca ²1993, pp. 195-198.

sistema³⁷. El método, pues, no es ajeno ni a los contenidos, ni al proceso del conocimiento, y así lo afirma I. Ellacuría: “El método, desde esta perspectiva, no es sino el aspecto crítico y operativo, reflejamente considerado de un sistema de pensamiento”³⁸.

Por otro lado, el método de la TL entendido como camino no se concentra en la reflexión crítica sobre el conocimiento -como hace la teología europea-, sino en la praxis de liberación³⁹; esto es, “el método de la TL es fundamentalmente el camino que ha recorrido”⁴⁰. De ahí que nos detengamos en las dos intuiciones centrales que constituyen su columna vertebral: el método teológico propiamente dicho y la perspectiva del pobre⁴¹. En realidad -como afirma A. González-, ambas intuiciones se remiten constitutivamente la una a la otra por lo que “se podría incluso decir que, más que de dos intuiciones, se trata de dos aspectos de una sola intuición, sobre la que se funda la teología latinoamericana”⁴².

38 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en ECA., núms.322-323 (1975) p. 409. Este artículo fue recogido en E. RUIZ MALDONADO (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México 1975, pp. 609ss. “Esto se dice, -continúa Ellacuría- en primer lugar, para que la teología latinoamericana o la reflexión teológica latinoamericana no caiga en la tentación de perderse en cuestiones de método, dejando de lado cuestiones reales de contenido y de praxis, por el prurito de ser científica y crítica; pero en segundo lugar, y, vista la cuestión desde el otro extremo, para que el hacer teológico latinoamericano no se lleve a cabo acriticamente, esto es, sin darse cuenta explícita de aquello que lo justifica, a la par que le es norma e inspiración. (...) Entendemos aquí por método la dirección fundamental y totalizante con la cual y desde la cual debe ejercerse la actividad teológica. Puede y debe incluir, como ya se dijo, una serie de ‘métodos’ parciales o instrumentales: no sólo los métodos propios del estudio de la Escritura, de la tradición, del magisterio, de la historia del pensamiento teológico, etc., sino también todo el rico instrumental que pueden proporcionar determinados saberes científicos”. *Ibid.* p.416.

39 Un ejemplo se halla en el paso de una ortodoxia abstracta a una ortodoxia concreta: mientras que en la teología europea se pasa de una a la otra a través de la historia de las ideas, en la TL este paso se realiza por la mediación de una praxis concreta en la que se va perfilando la verdad de lo que se ha dicho genéricamente. Véase, J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en ECA., núms.322-323 (1975) pp. 426-445; esp. p.436. Reproducido en J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander 1981, pp. 21-51; así como en E. RUIZ MALDONADO, *Liberación y cautiverio...*, pp. 177-207.

40 *Ibid.* p. 435.

41 Véase, G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, p. 257.

42 A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 50.

I. EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En el quehacer teológico, como en toda actividad humana, hay una serie de presupuestos en los que se apoya y que le sirven de inspiración y de criterio. Éstos son: la primacía de la realidad histórica y la praxis. Ahora, acompañados de I. Ellacuría y de A. González, los analizaremos esperando acceder a un nivel crítico de lo que la TL hace y al por qué lo está haciendo⁴³.

1. La primacía de la realidad histórica

Según J. M^a. Mardones⁴⁴, I. Ellacuría sigue la tesis fundamental de X. Zubiri la cual afirma que los dinamismos de la materia, de la vida, de la persona y de la sociedad están organizados, se apoyan en otros como en su sustrato, en constitutiva respectividad haciéndose todos ellos presentes en la historia⁴⁵. La historia aparece entonces como lo último de la realidad, como el lugar teofánico privilegiado si se la entiende no como mera ciencia histórica, sino como un proceso consecutivo respecto a la actividad sentiente y práctica de los hombres que hacen la historia⁴⁶. Si para la filosofía clásica el concepto de lo último de la realidad era el ente natural, y para la filosofía moderna la subjetividad, en la actualidad se ha llegado a ver “la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último, de modo que en él entre con plena vigencia la realidad de lo histórico”⁴⁷. En palabras de I. Ellacuría, la realidad histórica es, de este modo, la unidad de la realidad:

43 Seguiremos, principalmente, a estos dos autores a partir de las siguientes obras: de I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, pp. 409-425; *Función liberadora de la filosofía*, en ECA., núms. 435-436 (1985) pp.45-64; *Historicidad de la salvación cristiana*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Madrid 1990, pp. 323-372; *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid 1991; y de A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, cap. 2; y también, *La vigencia del “método teológico” de la teología de la liberación*, en *Sal Terrae*, núm.983, tomo 83/9 (1995) pp. 667-675.

44 Véase, J. M. MARDONES, *La historización de los conceptos teológicos*, en J. A. GIMBERNAT y C. GÓMEZ, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella, Navarra, 1994, pp. 189-212; la cita es de la p. 198s.

45 Lo que significa, en palabras de X. Zubiri, que “el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que les pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal”. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid ²1995, p. 272.

46 Véase, I. ELLACURÍA, *Historicidad...*, p. 333s.

47 I. ELLACURÍA, *Función liberadora...*, p. 52. Véase también I. ELLACURÍA, *Filosofía...*, p.38ss.

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.⁴⁸

En continuidad con ello se comprende que la inteligencia humana quede afectada por la historicidad⁴⁹. Es una inteligencia histórica y por ello hay que entender que su estructura formal, su función, no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino “aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella”⁵⁰. Una realidad que es histórica implica que el conocimiento humano de la misma ha de tener un carácter necesariamente prático: “En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido”⁵¹. Por tanto, desde esta perspectiva podemos decir que la función de la inteligencia no consiste en la comprensión del ser o en la captación de sentido, sino en un enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales. Enfrentamiento que tiene una triple dimensión:

48 I. ELLACURÍA, *Filosofía...*, p. 39s.

49 La historicidad de la inteligencia humana pertenece a su propia estructura esencial y el carácter histórico del conocer en tanto que actividad implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos cognoscitivos. I. Ellacuría, apunta tres aspectos de esa historicidad especialmente importantes para determinar las características del método teológico. En primer lugar, el carácter históricamente situado de todo conocimiento; en segundo lugar, el conocer humano que, como función objetiva y social, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práctica, que viene de y se dirige a la configuración de una determinada estructura social; y, en tercer lugar, la referencia a la realidad que posee la inteligencia indica también el carácter activo (poético) que tiene el conocimiento en el sentido que, lejos de entenderse de un modo intencional o idealista, tiende a objetivarse en realidades exteriores, más allá de la inmanencia activa de la propia interioridad y de la intencionalidad subjetiva. Véase, I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 420s. Este último rasgo es particularmente importante para la teología, ya que en cuanto encarna un momento activo de la inteligencia, quiere ver objetivado lo que expresa. Hay, pues, en el discurso teológico un impulso de transformación de la realidad personal y social.

50 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 418s.

51 *Ibid.* p. 419.

El **hacerse cargo de la realidad**, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas-, un estar “real” en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; el **cargar con la realidad**, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el **encargarse de la realidad**, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.⁵²

La referencia a la realidad como principio y fundamento de toda actividad, cobra un carácter especial si se atiende al necesario carácter dinámico de la propia realidad cognoscente y de la realidad en la que estamos: “Hay que estar activamente en la realidad y el conocer obtenido debe medirse y comprobarse con una presencia asimismo activa en la realidad”⁵³, decía I. Ellacuría. En expresión de J. Sobrino, “hacer teología supone, aunque no exclusivamente, confrontarse con la realidad y elevarla a concepto teológico. En ese quehacer, la teología debe ser honrada con lo real”⁵⁴.

Por tanto, una de las características del método de la TL es su referencia a la historia, pero entendiéndola no como un recorrido por los hechos históricos con el propósito de entenderlos o interpretarlos correctamente, sino como adecuación “a lo que es historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal, y estructuralmente considerada”⁵⁵. Por ello, con A. González, afirmamos que para una buena comprensión del método teológico de la TL se ha de tener presente su sentido

52 *Ibidem*. Dicho de otra manera, se conoce mejor la realidad cuando se actúa sobre ella: “cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)”. J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”*, en su *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander 1992, pp. 47-80, la cita es de la p.68. Esto es, “todo conocimiento (todo ‘hacerse cargo’ de la realidad) está profundamente implicado con una responsabilidad (‘encargarse’ de la realidad) y con una pasión o sufrimiento (‘cargar’ con la realidad)”. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Mi deuda con Ignacio Ellacuría*, en su *El factor cristiano*. Estella, Navarra, 1994, p. 329s. Puede verse también el breve divulgativo, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El método de la teología de la liberación*, en VV.AA., *Teología de la liberación*. Barcelona 1985, pp. 19-22.

53 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 420.

54 J. SOBRINO, *De una teología...*, p. 106s.

55 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 415.

realista, el cual constituye una opción epistemológica que no es tan obvia y que tiene profundas consecuencias para el desarrollo de sus temas⁵⁶.

En consecuencia, la reflexión sobre el diálogo interreligioso que elabora P. F. Knitter (desde la TL y desde una concepción pluralista de las religiones que las percibe como mediaciones de salvación para sus miembros), no tiene como objeto primario explicar la afirmación simultánea de la voluntad salvífica universal de Dios y la única mediación de Cristo, ni tampoco explicar la universalidad de la acción del Espíritu junto con la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación —como sucede en otras teologías⁵⁷—, sino que busca establecer una praxis común entre los creyentes atendiendo a la realidad de opresión y sufrimiento que envuelve a las religiones⁵⁸.

2. La praxis histórica liberadora

El aporte de la praxis como categoría fundamental del conocimiento moderno corresponde a K. Marx, aunque algunos consideran que A. V. Cieszkowski fue el primero en acuñar el término praxis hacia 1840⁵⁹. Ante el materialismo abstracto de L. Feuerbach y el idealismo de G. W. F. Hegel, la reflexión de K. Marx adopta el concepto de praxis, entendido como acción o actividad práctica económico-social con un efecto de transformación. De tal manera que el marxismo llegó a ser definido como “filosofía de la praxis”⁶⁰. La praxis no se explica por la idea, sino que las ideas surgen de la praxis material. En realidad, la crítica teórica propia del

56 Véase, A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 51. El autor señala que esto no constituye una mera apelación al realismo precrítico, pues lo que se afirma es la prioridad de la realidad sobre la verdad en la intelección. Intelección que no se concibe primariamente como logos o como razón, sino como inteligencia sentiente. Según esta tesis, la inteligencia correcta no está en los conceptos, sino en el sentir humano mismo en cuanto que en él las cosas se dan como realidades. Véase, *ibíd.* p. 52. Según A. González, el aserto del primado de la realidad sobre el sentido conduce la afirmación teológica de que el significado de las proposiciones de la teología se funda en la realidad de Dios manifestada en sus actuaciones históricas y no en la vivencia de un sentido; de la misma manera, la afirmación filosófica de la prioridad de la realidad sobre la verdad lleva a la teología a asumir como tema la realidad misma de Dios y no la verdad de su revelación. Véase, *ibídem.* A González se apoya en X. ZUBIRI: para el primado de la realidad sobre el sentido cita *Sobre la esencia*, Madrid 1998, pp. 290-292; y acerca de la anterioridad de la realidad sobre la verdad, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*. Madrid 1991, pp. 230-238.

57 Véase, P. F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll, N. Y., 2002.

58 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138.

59 Véase R. J. BERSTEIN, *Praxis y acción*. Madrid 1979, p. 11; tomo la cita de C. FLORISTÁN, *Teología práctica...*, p. 175.

60 Véase, A. GRAMSCI, *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona 1970.

pensamiento tradicional no transforma nada, sino que todo cambia -según el pensamiento marxiano- por la praxis material, a saber, por la revolución económico-social, prevaleciendo, de esta manera, la praxis sobre la teoría. Se alcanza, así, una comprensión marxista de la verdad.

Después de K. Marx la praxis se entiende como “práctica social” o actividad humana transformadora del mundo. De esta manera lo interpretan, por ejemplo Cl. Lévi-Strauss, L. Althusser y G. -G. Granger⁶¹. Algunos teólogos de la liberación, como H. Assmann y G. Gutiérrez, utilizan un concepto de praxis sin que “la asimilación de esa palabra suponga una apropiación indiscriminada e inconsciente de la visión global marxista sobre la historia, el hombre y Dios”⁶².

La TL entiende por *praxis* la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica⁶³. El término *praxis* es frecuente en las teologías relacionadas con la acción transformadora de la sociedad: la teología política y la TL. Aún más, la TL se entiende a sí misma como “reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la palabra”⁶⁴; siendo los oprimidos el sujeto de la praxis histórica y, su objeto, la liberación. En efecto, es el compromiso con el sufrimiento humano el punto de partida y tema central para la TL: “El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para una teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A ese reto intenta responder la teología de la liberación”⁶⁵. De ahí que en el quehacer teológico:

A Dios en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero*; hacer teología es *acto segundo*. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente.⁶⁶

61 Véase, Cl. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca 1980, p. 41.

62 X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Barcelona 1976, p. 39.

63 Véase, I. ELLACURÍA, *Función liberadora...*, p. 57.

64 G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 70.

65 G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios...*, p. 20.

66 *Ibíd.* p. 17. En este sentido, recordemos que el cristianismo se configura como comunidad de narración de una praxis profética y mesiánica. La memoria cristiana es recuerdo

Por ello, hoy se pretende *hacer* la verdad: es uno de los imperativos básicos de la llamada ortopraxis⁶⁷. Así, por ejemplo, el evangelio de san Juan, en el que se halla la expresión “hacer la verdad” (cf. Jn 3,21), no concibe la verdad al modo ontológico -la realidad última e inmutable de las cosas-, ni al modo lógico -coherencia del pensamiento con lo real-, sino de un modo bíblico. Esto es, creyendo que en Jesucristo se revela el proyecto liberador de Dios (Jn 3,34-35; Jn 5,36; 17,4; y Jn 14,9⁶⁸), “hacer la verdad” significa llevar a cabo la justicia por el compromiso⁶⁹. Esto es, el cuarto evangelio identifica la verdad con la fe en el crucificado. Este carácter práctico de la fe -el “hacer la verdad”- es el equivalente en la tradición judía a “practicar la justicia” de Dios. Por ello, podemos afirmar que creer es realizar la fe, lo que, desde una perspectiva neotestamentaria, significa actuar según la praxis de Jesús. De este modo, el creyente descubre los imperativos de la acción caritativa ya que sin amor no hay fe auténtica. De ahí la primacía de la praxis entendida ahora como ortopraxis⁷⁰.

La ortopraxis plantea, entonces, un auténtico desafío al concepto clásico de verdad de ahí que haya que plantearse de un modo distinto al

peligroso de unos hechos prototípicos, simbolizados de forma sacramental y que se expresan de forma histórica. Véase, J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid 1979, p. 192.

67 Ortopraxis quiere indicar que el pensamiento no se inicia a partir de la experiencia sin más como sería el caso de la praxis, sino que se trata de “pensar a partir de una experiencia determinada, a partir de una praxis que no sólo se siente influenciada por la miseria, sino a partir de la transformación de esa miseria, que es sentida no sólo como la destrucción del sentido de la realidad para el sujeto, sino como la destrucción del sentido social, de la convivencia entre hombres”. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico...*, p. 435 y *Resurrección...*, p. 36s.

68 Véase también Mt 11, 27 y par.

69 El concepto bíblico de verdad está más cercano a una transformación práxica de la realidad, se refiere a la realidad de las cosas e implica una consideración más dinámica, histórica, personal de la realidad. Así, desde la Escritura, es verdadero aquél que cumple lo que promete. Verdad equivale aquí a fidelidad y honradez, y ambas se comprueban a través de la historia. Esto es, el acceso a la realidad -a la verdad- no pasa únicamente por el pensamiento sino por la honradez con lo real. Véase, J. SOBRINO, *De una teología* pp. 101-121; esp. p. 106s. La verdad cristiana, ubicada en la persona de Jesús (cf. Jn 1,14; 14,6; y también, Jn 1,17; Ef 4,21; Jn 18,37), nos muestra que el criterio verificador es la caridad efectiva. Véase, G. MUSCHALEK, *Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis*, en *ZKTh.*, núm. 93 (1971) pp. 129-147. Condensado como *La verdad teológica entre la teoría y la praxis*, en *Selecciones de Teología*, núm. 11 (1972) pp. 323-331.

70 Como dice E. Schillebeeckx: “El cristianismo no es sólo una explicación de la existencia, sino también y esencialmente una renovación de la existencia, cuyo momento implícito es la ‘theoria’. A la ‘doxa’, que pueda o no llamársela ‘orthos’ es cosa aparte, deberá hallársela en la ortopraxis”. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca 1973, p. 99.

griego el acceso a la realidad⁷¹. Knitter defiende -para el caso del diálogo interreligioso- un nuevo modelo de verdad frente a lo que denomina el modelo antiguo, caracterizado éste último porque la verdad se definía a través de la exclusión, por el principio de no-contradicción. En el nuevo modelo, la verdad viene definida por la relación y no por la exclusión. Así, la verdad no se identifica con su capacidad para excluir o absorber otras verdades, sino que la verdad se revelará principalmente por su disposición para relacionarse con otras expresiones de la verdad y su capacidad para crecer a través de esas relaciones⁷².

De ahí que la teología actual, como afirma A. González, vaya tomando conciencia de la vinculación del significado de las proposiciones con la praxis en la que surgen⁷³. En consecuencia, al enfrentarse a la realidad desde el horizonte de la praxis, la TL se entiende a sí misma no como una teología de la revelación o como una teología de la palabra, sino como una “teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy”⁷⁴. Desde esta perspectiva, la realidad se presenta primariamente como un obrar, como una realidad dinámica. Por ello, de lo que se trata es de aprehender las realidades en su dinamismo, aceptando las limitaciones de los conceptos. De aquí que las palabras no sean el primer acceso a Dios, sino que, como el *dabar* hebreo, estén referidas al acontecimiento histórico-salvífico de Dios y a su seguimiento⁷⁵.

En definitiva, desde la TL hacer teología es tomar la praxis histórica -en todos sus aspectos posibles- como el punto de partida consciente para teologizar. La praxis en América latina, especialmente el compromiso con la lucha histórica para la liberación de los pobres y oprimidos no es sólo una elección ética, sino la perspectiva, “el desde donde” el teólogo

71 El concepto helénico de verdad -adecuación de la mente a la realidad por el conocimiento- está más próximo a una contemplación teórica de las cosas, hace referencia a la captación intelectual de las cosas e implica una visión estática, ahistórica e impersonal de las cosas. La verdad helénica se mueve en el mundo ideal del conocimiento, es contemplativa y se traduce por coherencia o adecuación mental; mientras que la verdad bíblica se mueve en el proceso histórico de la salvación, se realiza y se traduce por firmeza y fidelidad personal. Véase, J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación*, en C. FLORISTÁN y J. -J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid 1983, p. 566s.

72 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 217-220.

73 El autor indica que el hecho de que la cristología latinoamericana tome como punto partida la praxis del Jesús histórico obedece a la necesidad de situar el conocimiento teológico dentro del dinamismo en el que Dios ha querido revelar su realidad: en la vida y el destino de Jesús. De ahí también que el seguimiento de Jesús pertenezca al núcleo de la hermenéutica teológica. Véase, A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 61s.

74 G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, p. 85.

75 Véase, A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 62s.

piensa y actúa⁷⁶. La praxis se convierte para E. Vuola, tanto en el punto de partida como en el objetivo de los teólogos de la liberación:

La praxis de la que hablan los teólogos latinoamericanos es la praxis histórica liberadora. La existencia de millones de pobres y oprimidos es un hecho, pero este hecho como tal no es el que conforma la praxis. Es sobre todo la lucha por la liberación de esta gente, el compromiso para la transformación de las estructuras sociales opresivas que conforman la praxis. De esta praxis debe surgir la teología.⁷⁷

Por tanto, la primacía de la praxis se transforma en la TL en clave hermenéutica y llega a configurar la comprensión del conocimiento y del método teológicos, lo que implica una ruptura respecto a la teología usual⁷⁸. Desde esta perspectiva se puede entender el hecho de que la referencia de la TL a la praxis histórica vaya mucho más allá de los intereses de una teología política por las implicaciones públicas del mensaje cristiano, llegando a convertirse en un “principio ‘ontológico’ cargado de consecuencias hermenéuticas”⁷⁹.

II. LA PERSPECTIVA DEL POBRE

El significado del concepto de pobre ha ido evolucionando junto con la TL: desde la alusión a aquellos que carecen de bienes, derechos e incluso de la vida, a los que poseen una cultura, unos valores, llegando a afirmar hoy que ser pobre es un modo de vivir:

76 Véase al respecto, J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente* p. 48; y aquí infra, el apartado “El lugar de la teología”.

77 E. VUOLA, *Teología feminista-Teología de la liberación: los límites de la liberación. La Praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista*. Madrid 2000, p. 56.

78 Así, G. Gutiérrez adopta una hermenéutica de praxis de liberación como criterio valorativo de su mismo método teológico al concebir su reflexión como “una hermenéutica política del evangelio” en el sentido de que la verdadera interpretación del sentido de la Palabra de Dios, desvelado por la teología, se da en la praxis histórica. Véase, G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 70. Su reflexión teológica, como una ruptura epistemológica, marca un salto cualitativo en el mismo quehacer teológico: “El compromiso en el proceso de liberación introduce a los cristianos en un mundo que les era poco familiar y les hace dar lo que llamábamos un salto cualitativo: cuestionamiento radical de un orden social y de su ideología, rompimiento con viejas maneras de conocer (‘ruptura epistemológica’). G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*, 1972. Salamanca 1973, p. 242.

79 A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 65.

En efecto, los numerosos y crecientes compromisos con los pobres nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Esta ha sido, en cuanto a nosotros, la experiencia más importante -apabullante incluso- de estos años. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socioeconómico con ser fundamental no es el único. (...)

Al mismo tiempo -es importante recordarlo- la pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre tiene muchas veces una cultura con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa igualmente, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, así como organizarse “para una vivencia integral de su fe” (Puebla n. 1137) y comprometerse en la liberación de toda persona humana.⁸⁰

En esta nueva percepción radica uno de los cambios más profundos en la manera de ver la realidad de la pobreza y por consiguiente nuestro juicio sobre ella. Esta ampliación de la comprensión del mundo de los pobres se ha debido al diálogo con teologías realizadas en otros ámbitos diferentes al de América latina. “Debemos confesar -escribe G. Gutiérrez- que en esos contactos hemos ganado al acrecentar nuestra esperanza y al hacernos más sensibles al sufrimiento de grupos humanos geográfica y culturalmente lejanos a nosotros”⁸¹.

De esos diálogos cabe destacar la apreciación de las dos características que predominan en el universo de los oprimidos: su insignificancia para los grandes poderes directores del mundo y su capital humano, cultural y religioso; en particular su capacidad de crear en esos campos nuevas formas de solidaridad. Por otro lado, el análisis estructural de las situaciones de pobreza, cuestión de gran importancia en la TL, también ha sufrido una transformación. Por ejemplo, la teoría de la dependencia se muestra en la actualidad insuficiente por no tener en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la amplitud que presenta el mundo de los oprimidos; en cambio, cuestiones como la de la deuda externa apuntan hacia lo que está detrás de ellas afinando, así, el análisis social.

En los últimos años se ha insistido, y con razón, en la opción entre un Norte desarrollado y rico (sea capitalista o socialista), y un Sur subdesarrollado y pobre. Esto da una visión diferente del panorama mundial que no puede ser reducido a enfrentamientos de orden ideológico o a una manera limitada de entender los que existen entre clases sociales. Dicha óptica hace percibir también la confrontación de fondo que enmarca la que se da entre Este y Oeste.⁸²

80 G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 22s.

81 *Ibíd.* p. 25.

82 *Ibíd.* p. 26.

A través de la incorporación de nuevas vertientes de las ciencias humanas se ha ido realizando la transformación en el ámbito del análisis social que necesita la TL para conocer las condiciones de vida de los empobrecidos⁸³: “La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad. Por su parte la dimensión económica no será la misma, si valoramos el punto de vista cultural y viceversa por cierto”⁸⁴.

1. La perspectiva del pobre y la experiencia de Dios

Los creyentes descubren a Dios en los pobres porque su situación de opresión clama al cielo y Dios se da a conocer cuando el corazón de los hombres se vuelve a los pobres, asume su causa y actúa en consecuencia para liberarlos de la opresión: “El conocimiento de Dios tiene siempre un lugar material y el lugar del conocimiento del Dios crucificado son las cruces de este mundo, que, aunque no mecánicamente, funcionan como quasi *ex opere operato*”⁸⁵. Conviene tener esto presente: “el que a Dios sólo se le encuentre en la cruz no es un enunciado nocional (como si la cruz fuese un concepto), sino práxico”⁸⁶.

Asumir que los lugares teológicos guían la tarea teológica y que una opción creyente que merezca el nombre de cristiana debe atender con preocupación al *lugar* cristiano de la experiencia de Dios⁸⁷, ayudan a establecer que los pobres son un lugar teológico por su pobreza⁸⁸. Hablar del pobre como lugar teológico implica, entonces, ver en ellos una nueva manifestación de la cruz, y al igual que ésta, la pobreza entonces revela porque desinstala⁸⁹; esto es, ante el sufrimiento de las víctimas, el ser

83 G. Gutiérrez recuerda aquí la advertencia hecha en la introducción de la LN y que hemos recogido en el apartado sobre la mediación socioanalítica sobre el uso de las ciencias sociales en la mediación socioanalítica: no existe neutralidad en el ámbito de las ciencias sociales. Por ello se hace necesario el discernimiento: hay que juzgar el universo ideológico que las produce. Véase al respecto su artículo *Teología y ciencias sociales*, en G. GUTIÉRREZ, *La verdad os hará libres*. Salamanca 1990, pp. 73-86.

84 G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 26.

85 J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid 1991, p. 319.

86 J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18)*. Santander 1986, pp. 103-159; esp. p. 127.

87 Véase, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Justicia*, en C. FLORISTÁN y J. -J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid 1993, pp. 655-664; esp. p. 656.

88 Véase, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres...*, p. 120.

89 Véase, *ibídem*.

humano reacciona con misericordia: sale de sí mismo y se rebela para erradicar ese sufrimiento⁹⁰. Se trata de lo que J. Sobrino denomina el *principio de descentramiento* provocado por la alteridad radical que significan los pobres⁹¹. Por eso, para descubrir a los pobres como lugar teológico hay que optar por ellos y asumir su causa.

Si la cruz revela a Dios porque el crucificado es crucificado por alguien, se puede decir que hay una correspondencia y que, por tanto, los pobres revelan a Dios porque son empobrecidos por alguien. Por eso, “*al revelar a los crucificantes, los pobres revelan también la debilidad de Dios*, es decir, revelan que el hombre tiene poder para crucificar a Dios, o que Dios ha abdicado de su fuerza ante el hombre y por amor a la libertad del hombre”⁹².

Desde la perspectiva del Crucificado son también los pobres los que cargan con el pecado del mundo y llevan sobre sí la cruz del mundo. (...) Puede hablarse de un pueblo crucificado que desde su cruz histórica interpela a sus verdugos y les reclama conversión, conversión personal e histórica, que lleve a liberar de su opresión y de su pobreza a la mayor parte de la humanidad.⁹³

Una vez asumida la causa del pobre, se nos hace patente el postulado fundamental de la presencia y manifestación de Dios entre nosotros: “*Dios se hace presente allí donde lo no-humano llega a convertirse en humano*, de acuerdo con la visión de lo humano que tiene Dios (porque el hombre, al vivir en la mentira, también es capaz de llamar humana a su misma falta de humanidad)”⁹⁴. Por tanto, a través del vínculo existente entre el amor a Dios y el amor al prójimo, es necesario que el hombre deposite su afecto en el pobre porque esta es “la única forma para el hombre de dejarse amar por Dios”⁹⁵. De este modo, el pobre revela a la vez el pecado y la justificación del hombre: la revelación de la verdad del mal y la culpabilidad del hombre, pues “hay una palabra -una sola- que no es posible borrar: *las víctimas*”⁹⁶.

Por esta presencia solidaria de Dios entre los pobres de la tierra es por lo que la perspectiva del pobre es mucho más que un mero criterio

90 Como J. I. González Faus afirma en otro lugar: “Es la acción del Espíritu la que hace a los pobres lugar teológico”. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *De alternativa inmediata a fermento a largo plazo. Resumen y conclusiones*, en J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS y J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina. II Encuentro de El Escorial 1992*. Madrid 1993, p. 355.

91 Véase, J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente...*, p. 60.

92 J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres...*, p. 125.

93 I. ELLACURÍA, *Pobres*, en C. FLORISTÁN y J. -J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid 1993, p. 1052.

94 J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres...*, p. 129.

95 *Ibíd.* p. 140.

96 *Ibíd.* p. 126.

sociológico o hermenéutico: si los pobres son “el lugar teológico” es, en definitiva, porque ellos son el lugar donde Dios mismo ha decidido manifestarse. Ahí es donde se funda su importancia radical para cualquier hermenéutica teológica cristiana⁹⁷. Desde la perspectiva del pobre, la pregunta por la realidad de Dios como salvador presenta un carácter más dialéctico que analógico⁹⁸. Aunque en realidad, más que de analogía o de dialéctica se trata de un problema previo, que no se sitúa al nivel del logos griego, sino en la realidad misma de un Dios que está al lado de los pobres. Por eso, el problema no es sólo teórico, sino primariamente práctico: “ir a Dios es ir al pobre”⁹⁹.

2. El lugar de la teología

A partir de lo anterior, descubrimos la importancia del lugar desde el que se hace teología: la opción previa determina el lugar social, el desde dónde el teólogo realiza su quehacer; lo que a su vez interfiere sobre el lugar epistemológico, sobre el cómo el teólogo realiza su tarea. La confrontación con la realidad dirige la reflexión del teólogo, le hace releer las fuentes escriturísticas y determina sistemáticamente sus contenidos: el modo de confrontarse con la realidad que se ha elegido como central, configura el mismo quehacer teológico y le proporciona una finalidad específica¹⁰⁰.

Desde su relación con lo real nos podemos preguntar si el conocimiento teológico se dirige a una realidad pensada o a una realidad existente, si responde a una exigencia intencional del sujeto o a una exigencia real de la situación, si su misma existencia encubre lo que denuncia en sus contenidos - por ejemplo un mundo de opresión- o si su misma existencia es debida a la experiencia de la opresión vivida.¹⁰¹

Para la TL la realidad con la que se confronta es el hecho de la pobreza en el mundo. Se trata de la privación de la vida que divide y opone al mundo entre empobrecedores y empobrecidos. La razón para seguir

97 Véase, V. ARAYA, *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*. San José 1983, p. 85.

98 Por “dialéctica” no se entiende aquí la explicación metafísica del movimiento en función de un juego de oposiciones conceptuales, sino tanto el carácter conflictivo y éticamente negativo de la realidad con la que cargan los pobres, como la afirmación de que justamente desde ahí, es donde se puede conocer y descubrir el rostro verdadero de Dios. Véase, A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación* p. 78.

99 J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*. México ²1977, p. 167.

100 J. SOBRINO, *De una teología...*, p. 101.

101 J. SOBRINO, *El conocimiento teológico...*, p. 427.

esta determinación es la masificación de la pobreza que está relacionada causalmente con otros mundos de modo que es una realidad de y para todo el mundo que tiende a imponerse como hecho mayor por su constante crecimiento. Esto es, el sufrimiento de los oprimidos, ocasión para la revelación de Dios, muestra que la relación Dios-pobres es estructural¹⁰² o que “los pobres pertenecen a la definición de Dios”¹⁰³. Por tanto, hacer teología desde el lugar del pobre significa hablar de Dios desde la opción por los pobres, principio práctico generador de la TL¹⁰⁴.

En la opción previa de ver al mundo desde los pobres y en la opción por los pobres que provoca, podemos hallar la razón de cómo es comprendida la TL. Se trata de que en la labor teológica esté presente la honradez intelectual con lo real dada la tendencia general a someter la verdad, a someter -por parte de los poderosos- la realidad de la injusticia escandalosa que supone la existencia de los empobrecidos. En síntesis y como ya dijimos, “hacer teología supone, aunque no exclusivamente, confrontarse con la realidad y elevarla a concepto teológico. En ese quehacer la teología debe ser honrada con lo real”¹⁰⁵.

Una de las condiciones importantes del método es que la reflexión teológica se haga preferentemente “desde” los oprimidos y para ellos. Esto, que debiera haber sido obvio para la predicación cristiana, lo es para la TL. (...)

La razón de privilegiar a los pobres y oprimidos como lugar salvífico y teológico se basa en que en ellos, aunque escondidamente, se hace presente el Jesús que salva. Como esto apenas lo ha hecho la teología clásica, ha dejado fuera de sí un elemento esencial. Hacer la teología desde los pobres, que incluso históricamente van a constituir la mayoría de los cristianos, parece ser condición ineludible para que la teología sea verdaderamente cristiana.¹⁰⁶

3. El “signo” de los tiempos y la opción por los pobres

Una de las grandes intuiciones del concilio Vaticano II fue la atención prestada a los signos de los tiempos, esto es, a los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos producidos en la era moderna

102 Puede verse, J. SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente*.

103 A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación...*, p. 229.

104 Véase, J. -J. TAMAYO, *Para comprender la teología de la liberación*. Estella, Navarra, 1990, pp. 61-67.

105 J. SOBRINO, *De una teología...*, p. 106.

106 I. ELLACURÍA, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid 1975, p. 349.

(cf. GS 4). El concepto de signos de los tiempos, tomado de Mt 16,3, se ha ido convirtiendo durante los últimos años, en un tema de reflexión teológica importante, constituyéndose en un verdadero lugar teológico o instancia para captar la auténtica significación de la fe¹⁰⁷.

Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada.¹⁰⁸

Tanto desde el magisterio de Juan XXIII como de Pablo VI, la Iglesia ha considerado como un signo de los tiempos la inquietud por la justicia social¹⁰⁹. La Iglesia latinoamericana, atenta a esa consigna, escrutó los signos de los tiempos tal como se daban en los países debilitados del subcontinente, y de entre todos ellos, detectó uno: los empobrecidos o, en expresión de I. Ellacuría, *el pueblo históricamente crucificado* a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás¹¹⁰. Aquí se aprecia la aportación específica de la Iglesia latinoamericana: mientras el Vaticano II proclama el puesto central del hombre, la TL lleva hasta el final esa nueva orientación humanística conciliar situando en el centro a las masas empobrecidas. Esto es, el hombre no será el sujeto de la historia “mientras no lleguen a serlo todos los hombres, es decir, mientras la sociedad no sea reestructurada de tal modo que consienta a todos los hombres realizarse como hombres”¹¹¹.

De esta manera, se puede acabar de entender la afirmación de que la TL no es simplemente una teología de la salvación o una teología de la praxis, sino una teología de la praxis histórica liberadora, si nos referimos a la otra “intuición central” que, junto con el método, constituye, según el

107 Véase, A. BENTUÉ, *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Santiago de Chile 1995, p. 231.

108 GS 44; véase también el núm. 11.

109 Véase, JUAN XXIII, *Pacem in Terris* (PT), la constitución GS del Vaticano II y, en el magisterio de Pablo VI, particularmente el discurso de apertura de la segunda etapa conciliar: PABLO VI, *Tarea doctrinal, renovadora y ecuménica del Concilio*, las encíclicas *Ecclesiam Suam* (ES), *Populorum Progressio* (PP) y *Evangelii Nuntiandi* (EN). Además de estos textos de Juan XXIII y Pablo VI, ofrecen especial interés las *Conclusiones* de MEDELLÍN y las ponencias primeras de Mons. Mac Grath y Mons. Pironio sobre los signos de los tiempos en la situación de América latina (Bogotá 1969).

110 Véase, I. ELLACURÍA: *Discernir “el signo” de los tiempos*, en *Diakónía*, núm. 17 (1981) 57-59; véase también del mismo autor, *El pueblo crucificado, ensayo de soterología histórica*, en *RLT.*, núm. 18 (1989) pp. 305-333.

111 G. GIRARDI, *De la “Iglesia en el mundo” a la “Iglesia de los pobres”*. *El Vaticano II y la teología de la liberación*, en C. FLORISTÁN y J-J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid 1985, p. 447.

texto citado al principio de este capítulo de G. Gutiérrez, la columna vertebral de esta teología: la perspectiva del pobre¹¹². En palabras de V. Araya: “Praxis y perspectiva del pobre son inseparables. No basta decir que la praxis es el ‘acto primero’, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los pobres de América latina en sentido, aunque no exclusivo, real y material”¹¹³.

Tres años después de la clausura del Vaticano II, en 1968, los obispos latinoamericanos se reunían en la que sería la II Conferencia general del CELAM en Medellín (Colombia)¹¹⁴. Asesorados por expertos y atendiendo a los signos de los tiempos, los obispos analizaron la realidad latinoamericana y se percataron de las trampas que encerraba el modelo de política desarrollista seguido por los gobiernos nacionales. Política que mantenía a las mayorías populares en un estado de postración contrario a los anhelos de emancipación del pueblo y a la ética liberadora del evangelio. Esta percepción se materializó en esta conferencia que asumió una de las propuestas de Juan XXIII: responder al desafío de la pobreza en el mundo actual¹¹⁵.

Al no quedarse en el análisis, los obispos, haciendo una lectura teológica de esa realidad en clave de denuncia ético-profética, avanzaron un proyecto de evangelización liberadora válido para toda América latina, que contribuyera a la transformación estructural de la sociedad. En la elaboración de ese magisterio no sólo intervinieron los expertos en ciencias sociales y los teólogos; también lo hicieron los pobres. Y aquí radica la originalidad de Medellín, que sentía la obligación ética y necesidad teórica de remitirse al pueblo pobre¹¹⁶.

La correcta articulación entre pobres, obispos y teólogos ha evitado la existencia de magisterios paralelos en la Iglesia latinoamericana. Este optar por los pobres de los obispos latinoamericanos, primero en Medellín

112 Véase, G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, p. 257ss.

113 V. ARAYA, *El Dios de los pobres...*, p. 48.

114 Se ha de tener presente aquí que el concilio Vaticano II (1962-65) no fue el final de una etapa, sino que supuso un punto de partida, y su mensaje no fue un depósito cerrado e inmutable, sino una nueva hermenéutica abierta a avances posteriores. Como dijera Pablo VI: “Viene, por esto, el tercer momento, el de los propósitos, el de la aceptación y el de la ejecución de los decretos conciliares. Y éste es el momento para el que cada uno debe disponer su propio espíritu. La discusión acaba; empieza la comprensión”. PABLO VI, *El último tramo del Concilio*, núm. 12. Se trata de un discurso pronunciado el 18 de noviembre de 1965 y que se puede hallar en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid 1966, pp. 819-824; la cita es de la p. 822.

115 Véase, J. SOBRINO, *El Vaticano II y la Iglesia en América latina*, en C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid 1985, p. 118.

116 Véase, J. SOBRINO, *La “autoridad doctrinal” del pueblo de Dios en América Latina*, en *Concilium*, núm. 200 (1985) p. 72.

y posteriormente en Puebla, no fue fruto de la improvisación o del azar, sino que tenía su fundamento en la eclesiología del Vaticano II ya que el concilio generó un dinamismo que sólo con el tiempo iría revelando sus aportaciones¹¹⁷. Como ya hemos dicho, la doctrina del concilio en general, y acerca de la Iglesia en particular, lejos de ser la última y definitiva palabra sobre lo que es la Iglesia, es un punto de partida¹¹⁸.

El hecho de que la opción por los pobres no hubiera calado en la mayoría de los padres conciliares, no impidió, sin embargo, que algunos textos -la constitución dogmática sobre la iglesia, *Lumen Gentium* (cf. núm. 8) y la constitución pastoral sobre la iglesia, *Gaudium et Spes* (cf. núm. 1)-, se aproximaran al tema en cuestión y constituyeran un buen punto de partida para desarrollos teológicos y concreciones prácticas posteriores. En ellos se concentra lo nuclear de la opción por los pobres y que en las décadas posteriores será objeto de una amplia reflexión por parte de la TL, llegando a convertirse en uno de sus temas centrales. La opción por el pobre, se ha desarrollado a partir de que los teólogos han comprendido que la tarea teológica comienza propiamente cuando se lee la realidad a la luz de las Escrituras; esto es, una vez se ha acudido a las fuentes de la revelación, pues de ahí se obtiene el contexto desde donde se inicia la labor teológica¹¹⁹.

Desde ahí, los teólogos han basado la opción por los pobres en razones ético-rationales de honradez hacia la realidad, teologales y teológicas, y también políticas, pues son los pobres mismos quienes salen de su condición de oprimidos, son también los que van a realizar entre los hombres la verdadera salvación y la liberación integral. La opción por los pobres está motivada por la consideración ética de la realidad escandalosa e injusta de la pobreza ya que la solidaridad con el pobre y el oprimido nace de ser justos con la realidad. El fundamento teologal viene dado por la fe en un Dios que toma partido por los pobres; desde la teología encontramos una argumentación pneumatológica: la parcialidad de Dios hacia los pobres se expresa ahora de forma sacramental en la opción por los pobres del creyente, que al seguir a Jesús, es conducido por el dinamismo

117 Queremos recordar que los movimientos eclesiales de renovación anteriores al Vaticano II y el concilio mismo contribuyeron a un cambio del método empleado en teología: se amplió la reflexión teológica a la dimensión histórica y social, al cometido liberador y a la realización comunitaria de la fe. Por su parte, la incorporación de los "signos de los tiempos", conforme a la constitución GS, acentuó el carácter inductivo de la teología. Véase C. FLORISTÁN, *Teología práctica...*, p. 196.

118 Véase, J. M. CASTILLO, *La Iglesia como alternativa*, en su *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo*. Salamanca ⁸1987, p. 26s. Véase también Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*, en *Concilium* núm. 77 (1972) pp. 57-86.

119 En palabras de G. Gutiérrez: "La opción por el pobre significa en última instancia una opción por el reino de Dios que nos anuncia Jesús. (...) Esa preferencia manifiesta precisamente el amor gratuito de Dios". G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 29.

del Espíritu. Por su parte, las razones políticas confieren a la opción por los pobres su consistencia histórica y la concretan en una praxis liberadora: quienes optan por ellos se sitúan en un lugar concreto de la correlación existente de las fuerzas sociales al asumir activamente la causa de los pobres y compartir su destino¹²⁰.

Once años después de Medellín, que concretaba históricamente la opción por los pobres, en 1979, en la III Conferencia del CELAM celebrada en Puebla (México), la idea de la opción por los pobres se repitió aunque esta vez se insistió en que la opción fuese “preferencial”. Es importante señalar aquí que el término original “opción por los pobres” recibe en Puebla el añadido “preferencial” parece ser que para evitar caer en un reduccionismo de la salvación, como si fuera sólo exclusiva y posesión de un sector o clase. Pero cuando se violenta este sentido y se quiere entender por “preferencial” que es indiferente la perspectiva desde los ricos o desde los pobres, se vacía de sentido a la opción por los pobres. Ésta señala la estrategia salvífica de Jesús de salvar a todos *desde los pobres*, no desde los ricos¹²¹.

La opción por los pobres va siendo asumida poco a poco por el magisterio de la iglesia. Dos ejemplos han sido el Sínodo extraordinario de 1985 y la segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre la TL *Libertatis Conscientia* (1986); pero como reconoce el cardenal

120 Véase, J. LOIS, *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, en J. M. VIGIL (ed.), *La opción por los pobres*. Santander 1991, pp. 13-18; asimismo, J. LOIS, *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid 1988. Véase también J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* Bilbao 1997.

121 Véase, R. OLIVEROS, *Historia...*, p. 19 nota 3. Véase, PUEBLA, núms. 382; 707; 733; 769; 1134; y 1217. Recordemos que Medellín hablaba ya de dar “preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa” (*Pobreza*, 9). Dada su importancia G. Gutiérrez realiza un análisis del adjetivo: “El término mismo de preferencia rechaza toda exclusividad y subraya quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Por una cuestión de verdad y honestidad personal queremos decir que desde un primer momento en teología de la liberación -numerosos textos lo prueban- se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. (...) La palabra opción no siempre ha sido bien interpretada. Como toda expresión tiene sus límites, pero con ella se quiere acentuar el carácter libre y comprometedor de una decisión. No es algo facultativo si entendemos por esto que un cristiano pueda hacer o no dicha opción por los pobres, como tampoco es facultativo el amor que debemos a toda persona humana sin excepción. De otro lado, la palabra opción tampoco supone necesariamente que quienes la toman no pertenecen al mundo de los pobres; así es en muchísimos casos, pero conviene precisar que los mismos pobres deben hacer esta opción”. G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 28; puede verse también del mismo autor, *Renovar la opción por los pobres*, en *Sal Terrae*, núm. 983, tomo 83/9 (1995) pp. 677-690. Para el creyente, el motivo último de esta opción se halla en la experiencia que tiene de Dios, se basa “fundamentalmente en el Dios de nuestra fe”. Véase, G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 30; y también PUEBLA, núm. 1142.

A. Lorscheider: “El cambio del lugar social está aún poco presente en el ámbito de la iglesia universal”¹²². En síntesis, con Juan XXIII el concilio Vaticano II abre el camino de la Iglesia de los pobres; la Iglesia latinoamericana desarrolla esa idea a partir de la experiencia de opresión que vive el continente; la Iglesia universal retoma la perspectiva de América latina y la incorpora al núcleo fundamental de la fe, no sin correctivos que indican cierto distanciamiento –por no ser la iglesia de los pobres– tanto de la formulación y la experiencia de las Iglesias del Tercer Mundo, como de la tradición originaria cristiana¹²³.

Excursus: Las Comunidades Eclesiales de Base

La matriz histórica de la TL se halla “en la vida del pueblo pobre, y en modo especial en la de las comunidades cristianas que surgen en el seno de la Iglesia presente en América latina”¹²⁴. Desde ahí la TL busca leer la Escritura y estar atenta a las interpretaciones siempre nuevas e inesperadas que la palabra de Dios formula al proceso histórico de ese pueblo, es lo que se ha llamado el círculo hermenéutico. Partiendo de la práctica cristiana, la TL busca ser un lenguaje sobre Dios. Se trata de una fe inseparable de las condiciones concretas en que vive la gran mayoría de los habitantes de América latina. “La TL surge de la confrontación entre la urgencia de anunciar la vida del Resucitado y la situación de muerte en que se encuentran los pobres de América latina”¹²⁵.

La eclesiología fue uno de los terrenos en los que el concilio Vaticano II llevó a cabo un avance notable al poner el acento en la índole comunitaria. Enlazando con esa perspectiva comunitaria, el nuevo paradigma teológico de América latina se centra en torno a las comunidades eclesiales de base (CEBs).

La Comunidad Eclesial de Base, como comunidad integra familias, adultos y jóvenes en íntima relación interpersonal en la fe. Como eclesial, es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la Palabra de Dios y se nutre con la Eucaristía, culmen de todos los sacramentos; realiza la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados. Es de base,

122 A. LORSCHIEDER, *Un sínodo extraordinario a los veinte años del concilio*, en *Concilium* núm. 208 (1986) p. 413.

123 Véase, J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 42.

124 G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, p. 36.

125 *Ibíd.* p. 39.

por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad.¹²⁶

Mientras los episcopados de la Iglesia europea oponían todo tipo de resistencias al fenómeno de las comunidades de base, Medellín apostó por ellas¹²⁷. Lo mismo sucedía en la asamblea de Puebla en la que los obispos del continente se comprometieron a promover, orientar y acompañar a estas comunidades¹²⁸. Las CEBs potencian los ministerios laicales y recuperan las dimensiones carismáticas y diaconales de la Iglesia, jugando un importante papel crítico-profético y liberador. Conscientes de que las soluciones políticas a las que prestan su apoyo no tienen carácter absoluto, enfatizan las mediaciones históricas. Estas comunidades son la presencia de la Iglesia en los movimientos populares de lucha reivindicativa, en los que se encuentra la conciencia de liberación¹²⁹.

En síntesis, se puede decir que el hecho de haber privilegiado la categoría de pueblo de Dios, el concilio Vaticano II posibilitó el nacimiento y desarrollo de las CEBs. Estas comunidades, aunque se mueven dentro del mismo paradigma eclesial conciliar, aportan la originalidad propia de la experiencia religiosa y política del continente latinoamericano: las CEBs suponen la configuración concreta de una Iglesia estructurada desde la perspectiva del pobre.

Estas comunidades han nacido entre los más pobres de los pobres y están formadas por aquellos sectores creyentes de la población que carecen de poder religioso, económico y social. Son comunidades martiriales que comparten la vida y las luchas del pueblo, sufren persecución por defender la justicia y llegan hasta dar la vida por los hermanos.¹³⁰

En las CEBs los creyentes trabajan por conseguir un nuevo tipo de sociedad superando las situaciones injustas mediante la participación

126 Véase PUEBLA n. 641; y también los núms. 96-98; 111; 119; 125; 156; 239; 261; 263; 617; 629; 630; 640-643; 648; 672; 850 y 1309. Para una más amplia consideración y valoración de las CEBs por parte de la jerarquía eclesiástica, se puede ver *EN.*, núm. 58 y el documento de Noviembre de 1982 del CONSEJO PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DEL BRASIL titulado *Las Comunidades eclesiales de base en el Brasil*. Véase, J. LOIS, *Teología de la liberación...*, p. 412, nota 294.

127 Véase MEDELLÍN, *Pastoral de Conjunto*, III, 10: La comunidad cristiana de base es "factor primordial de promoción humana y desarrollo".

128 Véase, PUEBLA, núms. 648 y 1147.

129 Véase, J. B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*. Santander 1989, p. 77s.

130 J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 45.

directa de sus miembros¹³¹. Fue la TL la que creó el espacio teórico que permitió el nacimiento de las CEBs, y éstas, a su vez, mantienen viva y en continuo desarrollo a la propia TL¹³². De esta manera, en las CEBs, se hace una teología que no sólo brota de la vida sino que brota de una forma determinada de vivir la vida: la vida de los pobres¹³³. Esta teología que “surge a partir de la experiencia y la conciencia de los pobres, es una teología sorprendente y subversiva para quienes viven integrados en el sistema, y desde el sistema, están acostumbrados a pensar en Dios y a interpretar a Dios”¹³⁴.

En definitiva, las CEBs continúan aportando una manera nueva de ver y entender a Dios, una manera distinta de leer el Evangelio, y una nueva comprensión del método teológico, el cual empieza aclarando el lugar desde el que se hace teología y cuestiona el (des-)orden social reinante¹³⁵. La TL continúa concibiendo “la imperiosa necesidad de que la Iglesia crezca desde la base y tenga en su centro a los pobres como elemento configurador e inspirador”¹³⁶.

III. LA EPISTEMOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Afirma L. Boff que para evitar ser hermenéuticamente ingenuos en la respuesta a la pregunta de qué es la liberación aportada por Jesucristo (cuestión que pretende detectar y establecer las mediaciones concretas que la liberación de Jesucristo encarna en la historia), se ha de tener presente que no son suficientes los discursos universales; estos tienen que ser

131 Véase, L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander 1984, p. 203; véase también su *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander 1986.

132 Véase, J. B. LIBÂNIO, *Guía...*, p. 256. Véase también P. RICHARD, *La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiológicas liberadoras*, en *Misión Abierta*, núm. 4 (1984) p. 31.

133 En este sentido me es grato compartir aquí un texto de Evangelista Vilanova: “Una teología només és cristiana quan deixa parlar els pobres. No es tracta que parli en nom dels pobres. Sinó que es converteixi a l'Evangelí fins al punt que els pobres tornin a trobar-hi l'ús de la paraula. El llenguatge de l'Església ha de convertir-se en el de Jesús”. Véase, E. VILANOVA, *Història de la Teologia Cristiana*, vol. III. Barcelona 1989, p. 714. Existe traducción española: Barcelona 1992.

134 J. M. CASTILLO, *Teología de las comunidades eclesiales de base en América Latina*, en *RLT.*, núm. 39 (1996) p. 220.

135 Véase, *ibíd.* p. 221.

136 EDITORIAL, en *Carta a las Iglesias*, núm. 383 (1-15 Agosto 1997) p. 3.

verificados en la trama de la vida humana. Sin esa mediación son irreales e ideológicos y acaban por reforzar los intereses dominantes¹³⁷.

Si con I. Ellacuría entendemos que el método es “la dirección fundamental y totalizante con la cual y desde la cual debe ejercerse la actividad teológica”¹³⁸, no creemos que pueda confundirse la cuestión del método con la cuestión de qué métodos en concreto pueden y deben utilizarse en el trabajo teológico. El método de la TL incluye una serie de “métodos” parciales o instrumentales: no sólo los métodos propios del estudio de la Escritura, de la tradición, del magisterio, de la historia del pensamiento teológico, etc., sino también el instrumental que pueden proporcionar determinados saberes científicos.

Esta distinción entre método y métodos es obvia: pueden y deben ser utilizados métodos, que son en sí más o menos neutros y universales¹³⁹. Lo cual no significa que haya un único modo de hacer teología, ni menos aún que la unidad de modo -de método fundamental- implique coincidencia de análisis y de respuesta; pero sí insinúa que hay un modo nuevo de hacer teología -surgido en Latinoamérica- que tiene características propias universalmente válidas.

Las mediaciones en la epistemología de la Teología de la Liberación

Si la función de la inteligencia no consiste, como hemos visto, en la comprensión del ser o en la captación de sentido, sino en un enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, es decir, en captar la realidad, entonces se necesitan las mediaciones. De ahí que podamos afirmar que en la raíz del método de la TL se encuentra el nexo con la práctica concreta. Al referirnos al método de la TL aludimos a la estructura misma del conocimiento teológico: debido al carácter salvífico e histórico de la liberación, ésta necesita de las mediaciones.

No obstante esta unidad, la liberación, por su carácter técnico y material, tiene unas determinadas exigencias que desbordan la capacidad de la Iglesia, al menos hasta que la Iglesia no haya logrado que todos los hombres

137 Véase, L. BOFF, *Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. Uma leitura latino-americana*, en A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid 1975, p. 242.

138 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 416.

139 Según I. Ellacuría, pueden utilizarse métodos universales porque, con las debidas cautelas, algunos son asimilables como instrumentos, aunque no se debe olvidar que no con cualquier instrumento se puede realizar cualquier tarea; y deben usarse porque de lo contrario la propia labor teórica no se puede realizar. Véase, *ibíd.* p. 410.

constituyan objetiva, libre y concientemente un pueblo de Dios como sujeto principal del reino de Dios. De aquí se desprende que la liberación necesite de *mediaciones*. Mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones de ella y para proponer soluciones conducentes a su superación; mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación.¹⁴⁰

Además, se afirma que la contribución de los cristianos a acciones profético-liberadoras “no nos la dirá el Evangelio, sino un análisis científico lo más exigente posible de esa situación”¹⁴¹. Lo cual nos lleva a afirmar que las mediaciones, tanto teóricas como prácticas, son necesarias para interpretar y transformar el mundo. Ni la teología es una pura reflexión sobre la fe desde la fe misma, ni la actividad de los cristianos puede llevarse a cabo en este mundo sin apoyos operativos¹⁴². Así, desde la TL, el conocimiento teológico “pretende ‘enfrentarse con la realidad’ de la manera más real y menos ideologizada posible”¹⁴³.

El método teológico conciliar y su clave hermenéutica¹⁴⁴ se ven enriquecidos y resituados por la TL al colocar a los pobres y su causa como lugar teológico privilegiado y desde cuya perspectiva se asumen los diversos temas teológicos fundamentales. En el compromiso con el pobre y el dinamismo histórico-bíblico, la TL aprovecha el material y lenguaje de las ciencias humanas, destacando entre ellas las sociales¹⁴⁵. Como afirma la Congregación para la Doctrina de la Fe: “Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso” (cf. LN VII, 3).

El esquema básico de la epistemología de la TL se desarrolla en tres momentos fundamentales que se concretan en tres mediaciones principales: la mediación socioanalítica, la hermenéutica y la mediación práctica. Estas mediaciones provienen de los tres tiempos del método pastoral: ver, juzgar y actuar¹⁴⁶. La TL, a través de la mediación *socioanalítica* contempla el mundo desde el oprimido, procura conocer la causa y la situación de las

140 I. ELLACURÍA, *Liberación*, en C. FLORISTÁN y J. -J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid 1993, p. 704.

141 J. HERNÁNDEZ PICO, *Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús histórico*, en ECA. , núms. 322-323 (1975) pp. 446-454; esp. p. 453.

142 Véase, I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 424.

143 J. SOBRINO, *El conocimiento teológico...*, p. 431.

144 Recuérdesse lo dicho anteriormente en *El “signo” de los tiempos y la opción por los pobres*.

145 Véase, R. OLIVEROS, *Historia* p. 29.

146 Véase la constitución GS. , también MEDELLÍN y PUEBLA. Se trata de la pedagogía ya empleada pastoralmente en la encíclica *Mater et Magistra*, núm. 236, [en AAS. 53 (1961) p. 401-464].

personas oprimidas e intenta descubrir cuáles son las líneas operativas idóneas para superar la opresión; con la mediación *hermenéutica* considera el mundo desde Dios y procura ver cuál es el plan divino en relación con los oprimidos; y por la mediación *práctica*, los teólogos de la liberación llevan a cabo las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios. Observemos estas mediaciones con más atención.

1. La mediación socioanalítica: el uso de las ciencias sociales

Se puede considerar que el recurso a las ciencias humanas, y especialmente a las sociales es una aportación específica de la TL, en el sentido que ha concretado la advertencia conciliar en la práctica desde las víctimas¹⁴⁷. A partir de esta recomendación, las ciencias sociales han sido incorporadas a la TL y desde ella a la metodología teológica en general, de tal manera que “hoy día no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias profanas”¹⁴⁸. El uso de las ciencias sociales se justifica porque la fe se realiza en unas condiciones históricas concretas, de modo que la determinación y el estudio de esas condiciones no es algo lateral al quehacer teológico, sino que es uno de los momentos intrínsecos del mismo.

Por ello, tanto los significados que sólo la fe descubre en la historia y la sociedad como la dimensión teológica de la praxis (dimensión de gracia y/o de pecado, que sólo se conoce a la luz de la fe), no se dan “en el aire”, sino encarnados en la realidad histórica. De ahí que, en el orden gnoseológico y epistemológico, el conocimiento teológico de la misma no se dé “en el aire”, sino mediado por los otros niveles de conocimiento. Si desea ser científico, ha de usar la mediación del análisis científico social. Ésa es la razón por la cual la teología de la liberación, que necesariamente es contextualizada (nace de la práctica -como acto primero- y desea volver a la práctica), no puede prescindir de la mediación socioanalítica.¹⁴⁹

147 Recordemos el texto en el que el concilio Vaticano II introdujo el análisis sociológico y recomendó su empleo en la reflexión teológica: “Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe -o sea, sus verdades- y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trato pastoral no sólo los principios teológicos, sino los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe”. GS 62; ver también al respecto, los núms. 4 y 44 de la misma constitución.

148 Carta póstuma de K. Rahner dirigida al cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, el 16 de marzo de 1984, recogida en *Misión Abierta* 4 (1984) p. 113.

149 J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid 1987, p. 87.

Las ciencias humanas -especialmente las sociales- ofrecen a la teología un diagnóstico de la realidad, revelando las causas y orígenes de la situación de opresión, descubriendo los procesos y dinanismos estructurales, manifestando el funcionamiento y la tendencia del sistema y las alternativas al mismo, y mostrando los cauces organizativos con que cuentan las mayorías populares para hacer realidad sus aspiraciones. Se trata de la función diagnóstica del análisis social por la que se escruta la realidad social para comprenderla científicamente, a fin de determinar con exactitud el objeto sobre el que la teología pretende hacer caer la luz de la palabra de Dios. Lo que se busca es un examen de la realidad social para comprender mejor, gracias a una iluminación que parte de la fe, los desafíos y las posibilidades que presenta a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se trata, pues, de recurrir al análisis social en función del conocimiento de una situación y no para el estudio de asuntos considerados más estrictamente teológicos¹⁵⁰.

No se puede pasar sin más del impulso evangélico, de la fuerza inspiradora y crítica de la vida y la muerte de Jesús, a la tarea de la praxis política. (. . .) En este momento es cuando cobran toda su vigencia las Ciencias Sociales, como auxiliares de la definición de una situación madura o inmadura para un compromiso cristiano u otro. Naturalmente, no cualquier Ciencia Social, sino sólo aquella que explícitamente se ha puesto al servicio de una ideología o si se quiere de una utopía, el cambio revolucionario.¹⁵¹

La liberación es siempre liberación del oprimido. Por eso, la TL comienza preocupándose por las condiciones reales en que se encuentra el oprimido, de cualquier orden que sea, pero sobre todo el discriminado económicamente, el empobrecido. Antes de preguntarse qué significa la opresión a los ojos de Dios, el teólogo necesita preguntarse qué es la opresión real y cuáles son sus causas¹⁵². Como afirma santo Tomás de Aquino, “un error acerca de las creaturas redundando en un falso conocimiento de Dios, y aparta a las mentes de Dios, a quien se esfuerza la fe por dirigir-las”¹⁵³. Por otro lado, si la fe quiere ser eficaz es preciso que tenga los ojos bien abiertos a la realidad histórica que quiere transformar, de ahí el uso que se hace en esta mediación de las ciencias sociales.

Conocer el mundo real del pobre forma parte del proceso teológico global de la TL. Se trata de un momento o mediación indispensable para un entendimiento más profundo del saber propio de la fe. La utilización de la mediación socioanalítica está en relación con una opción previa

150 Véase, G. GUTIÉRREZ, *La verdad...*, p. 76.

151 J. HERNÁNDEZ PICO, *Método teológico...*, p. 453.

152 Véase, Cl. BOFF, *Epistemología y método...*, p. 101.

153 TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*. (Edición de C. Ignacio González). México ³1991, libro II, cap. 3, p. 121.

en favor de los oprimidos en la que se privilegia aquel análisis social que conduce a una praxis de liberación. Es preciso partir de esa opresión para analizar el mundo de los pobres, y también tener en cuenta su historia y sus prácticas liberadoras, por incipientes que sean¹⁵⁴.

A pesar de que no le toca a la TL proponer soluciones estratégicas ni alternativas políticas propias, sí se le puede exigir un lenguaje concreto, una operatividad en el anuncio de la Palabra, no perder de vista la globalidad de un proceso histórico ni reducirlo a su nivel político y, señalar la presencia y la ruptura de la relación con Dios en la propia situación histórica, política y económica, cuestiones todas ellas que no le corresponden a un análisis social¹⁵⁵. Las ciencias sociales elaboran el momento de mediación histórica de la praxis teologal y, por eso, pueden servir como mediación analítica a la TL; pero la materia que debe ser trabajada teológicamente por ésta, el objeto material, es la historia real concreta y la praxis liberadora viviente, y no exclusivamente el resultado o producto teórico elaborado por las ciencias históricas y/o sociales¹⁵⁶.

A partir de aquí, se posibilita y exige la crítica desde la fe de los presupuestos antropológicos que pueda tener la mediación socioanalítica antes de asumirla en el discurso teológico. Tal crítica corresponde a cada uno de los momentos del método teológico (a las *especializaciones funcionales* de B. Lonergan¹⁵⁷) de modo que debe darse tanto en el plano teórico como en el práctico. La crítica teórica se dirige a los presupuestos metateóricos de las ciencias sociales en cuanto implican una comprensión del hombre, la sociedad y la historia, la cual puede oponerse a la revelación. En el plano práctico, la crítica trata del discernimiento que, además de ser racionalmente crítico, ha de ser también ético y salvífico¹⁵⁸.

En síntesis, podemos afirmar que la novedad de la TL reside básicamente en la utilización, en el discurso teológico, de la mediación

154 Véase, Cl. BOFF, *Epistemología y método...*, pp. 101-103.

155 Véase, G. GUTIÉRREZ, *La verdad...*, p. 84.

156 A la articulación entre el análisis científico social y la teología se oponen dos obstáculos epistemológicos: el empirismo, que pretende una lectura inmediata de la realidad histórica y social sin mediación del análisis crítico y explicativo de los procesos y sus causas y que evite los intereses ideológicos; y el teologismo, o pretensión de que sólo la teología basta para conocer y juzgar la realidad social, política, cultural, etc. Otros escollos, que no niegan la mediación analítica pero la malinterpretan, son el bilingüismo que yuxtapone el análisis social a la reflexión teológica sin articularlos entre sí; y la mezcla semántica, que los combina sin articularlos debidamente, de modo que confunde los niveles epistemológicos y sus correspondientes pertinencias semánticas. Véase J. C. SCANNONE, *Teología...*, p. 88s. Sobre los distintos "obstáculos epistemológicos", véase Cl. BOFF, *Teología de lo político* pp. 66-81.

157 Véase, B. LONERGAN, *Método en teología*. Salamanca²1994, cap. 5; esp. pp. 127-132.

158 Véase, J. C. SCANNONE, *Teología...*, p. 91s.

socioanalítica; la cual comporta una reestructuración tanto de la mediación hermenéutica como de la mediación pastoral, de alguna forma ya utilizadas en el discurso teológico tradicional¹⁵⁹.

Excursus: La reducción sociológica y la reducción marxista de la Teología de la Liberación

La presencia en teología de las ciencias sociales no significa un sometimiento indebido de la reflexión teológica ya que si bien ésta debe tener presente su contribución, ha de apelar siempre a sus propias fuentes¹⁶⁰. Se trata de una afirmación fundamental, pues la objeción de “sociologización de la teología” significaría caer en una “teología pura”, entendida de las realidades históricas y ajenas a las mediaciones analíticas, esto es, una teología que no tomara el análisis de la realidad a través de las ciencias humanas como punto de partida. Del mismo modo como tampoco la exégesis puede prescindir del recurso a las ciencias humanas para interrogar el texto bíblico¹⁶¹. Con J. -J. Tamayo afirmamos que los criterios teológicos son necesarios para el discurso cristiano, pero no son suficientes, y se ha de recurrir a otros criterios extrateológicos que ayuden a historificar el mensaje evangélico y la praxis que emana de la fe¹⁶².

El recurso a las ciencias sociales y la asunción de sus aportaciones más relevantes tampoco significa que la reflexión teológica haya de someterse a los datos y a las interpretaciones de esas ciencias. Introducir la racionalidad científica en teología es importante y necesario, pero la teología no va a remolque de las conquistas de las ciencias sociales pues posee sus propias fuentes y su propia orientación. Como dice I. Ellacuría: “La fe entonces no juzga la legitimidad científica del análisis sociológico; lo que juzga directamente es la situación real hecha presente en el análisis, lo cual permite una cierta distancia crítica del análisis mismo”¹⁶³.

En este contexto, hemos de señalar que el uso de la mediación socioanalítica comporta generalmente valerse de los instrumentos conceptuales elaborados por la tradición marxista que se han mostrado fecundos para la comprensión del mundo de los oprimidos: la importancia de

159 Véase, R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*. París ²1994, p. 410. Existe edición en español: *La teología del siglo XX*. Santander 1998.

160 Véase, G. GUTIÉRREZ, *La verdad...*, p. 85.

161 Véase, H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca 1973, p. 51.

162 Véase, J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 73.

163 I. ELLACURÍA, *Tesis...*, p. 338. En el mismo sentido se puede ver también, G. GUTIÉRREZ, *La verdad...*, p. 76.

los factores económicos, la atención a la lucha de clases, el poder mistificador de las ideologías incluidas las religiosas, etc. Tal utilización nos conduce a la cuestión de la introducción del marxismo en la TL, que ahora vamos a analizar.

Si tenemos presente que la actual TL ha surgido de la experiencia del desastre humano que ha supuesto la vigencia de distintas formas de capitalismo en América latina, es fácil entender que esa experiencia encuentre en el marxismo una teoría que explica científicamente los mecanismos de explotación del capitalismo, que propone un sistema económico distinto con su correspondiente sistema político y que arbitra una praxis revolucionaria capaz de derrocar el sistema capitalista y de implantar el sistema marxista. De ahí que en un primer momento, la TL, en su afán de ponerse al servicio de la liberación de las mayorías populares, defendiera una posición anticapitalista coincidente con posiciones marxistas. Pasando así de una posición anticapitalista a una posición prosocialista¹⁶⁴.

Sin embargo, la TL utiliza el marxismo como mediación socioanalítica en cuanto método científico para analizar la realidad sociohistórica, separándolo de la ideología atea, sea ésta constitutiva o no del marxismo¹⁶⁵. Los teólogos de la liberación destacan la importancia del marxismo para el análisis social ya que ayuda a conocer mejor la realidad social, sus conflictos, sus mecanismos de opresión, a descubrir las intencionalidades estructurales que están más allá de las voluntades individuales; se trata de un “instrumento útil para combatir la presión ideológica y económica que el capitalismo induce de modo salvaje sobre una gran parte de la población mundial”¹⁶⁶. Plantear el problema del marxismo en la TL al margen de las ciencias sociales no se corresponde con la realidad ya que el marxismo es utilizado por la TL sólo como mediación o instrumento¹⁶⁷.

164 Véase, I. ELLACURÍA, *La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina*, en *RLT.*, núm. 12 (1987) p. 254s.

165 Para J. C. Scannone, la posibilidad de separar el análisis marxista de la comprensión global filosófica del hombre y de la historia que presupone, es problemática. Véase, J. C. SCANNONE, *Teología...*, p. 59s. Igualmente, para los obispos reunidos en Puebla es difícil separar “la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso” (PUEBLA, núm. 544 donde se cita el núm. 34 de la *Octogesima Adveniens* núm. 34). Los riesgos de ideologización de la teología que Puebla señala no son meras posibilidades teóricas, sino realidades dolorosas (véase al respecto PUEBLA, núm. 545 sobre *Evangelización e ideologías*). Sin embargo creemos que ello no excluye la posibilidad ni la necesidad histórica de retomar todo lo válido del aporte del método marxista desde otro horizonte humano-radical de comprensión. Pero ese trabajo debe hacerse primeramente en las mismas ciencias sociales e históricas asumiendo lo válido de otros métodos.

166 I. ELLACURÍA, *Estudio teológico-pastoral de la Instrucción Romana*, en *Misión Abierta*, núm. 1 (1985) p. 97.

167 Véase, J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 80

La TL considera necesario separar en el marxismo los aspectos filosófico-ideológicos de los científicos. Para ello se apoya en la propia tradición marxista y en los documentos del magisterio¹⁶⁸. El materialismo histórico como teoría no trata de presentar conocimientos concretos, sino instrumentos mediante los cuales producirlos y su objeto son las formaciones sociohistóricas y sus coyunturas¹⁶⁹.

Por otro lado, el marxismo era la *única* ciencia social hecha para los pobres, desde sus intereses, y de esto, de que fuera la única, son —somos— responsables los propios cristianos al no desarrollar ninguna ciencia social que observara la realidad desde el punto de vista de los oprimidos. El marxismo aclara teóricamente que los pobres constituyen el auténtico lugar social de la Iglesia, fundamenta y activa la opción histórica por los pobres, promueve prácticas liberadoras en consonancia con las necesidades de las mayorías oprimidas y refuerza la actitud evangélica de ver y construir la sociedad y la historia desde los olvidados del sistema¹⁷⁰. Al mismo tiempo la TL se diferencia de las políticas marxistas de diversas formas:

La TL pretenderá, ante todo, el robustecimiento creyente de las mayorías populares, lo cual no implica su debilitamiento social comprometido, pero sí su responsabilización en lo que tienen de sector preferencialmente elegido por Dios para traer a la historia una liberación integral, que va más allá de un planteamiento exclusivamente político. En este sentido hay una autonomía que debe ser respetada. La TL pretenderá, también robustecer el aporte de la fe

168 Para A. Gramsci, J. C. Mariátegui y otros, el análisis marxista o los aspectos científicos del marxismo no están ligados al materialismo metafísico (véase, G. GUTIÉRREZ, *La verdad...*, p. 80s.). Para el magisterio, véase *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII, núm. 159; *Octogesima Adveniens* (1971) de Pablo VI, núms. 31-33. 34. El mismo Juan Pablo II en *Laborem Exercens* (1981) recurrió a categorías marxistas como alienación, explotación, medios de producción, relaciones productivas, praxis, etc. Véase asimismo, PUEBLA núms. 92; 543-545. También la *Carta sobre los cristianos y el análisis marxista* del que fuera General de los jesuitas, P. Arrupe, del 8 de Diciembre de 1980 dirigida a los provinciales de la Compañía de Jesús en América latina sobre el significado del análisis marxista en la que se afirma que la TL utiliza libremente del marxismo algunas “indicaciones metodológicas” que se han revelado fecundas para la comprensión del mundo de los oprimidos.

169 Véase, L. BOFF, *Marxismo en teología. La fe requiere eficacia*, en J. -J. TAMAYO (ed.), *La teología...*, p. 125.

170 El que el pobre aparezca para la TL como “sujeto histórico” no significa en modo alguno que se esté repitiendo en algún modo la vieja tesis marxista sobre el papel dirigente del proletariado, como a veces se ha afirmado. En primer lugar y sobre todo porque la concepción de pobreza que utiliza esta teología dista mucho del concepto de proletariado de la tradición marxista, con frecuencia tendente a minusvalorar el campesinado y a los sectores marginales, despectivamente considerados como “Lumpenproletariat” (Véase, I. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado* pp. 308-310). Y, en segundo lugar, porque la TL no piensa que el sujeto último de la historia sea una determinada clase o una determinada sucesión histórica de clases sociales, sino el género humano en su conjunto y diversidad. Véase, I. ELLACURÍA, *Filosofía...*

cristiana al cambio social por cuanto, aun sin subordinarse a ninguna instancia política, la fe, los que viven la fe y la Iglesia tienen una fuerza propia que debe ponerse autónomamente al servicio de la realización histórica del reino. Finalmente, la TL impulsará el que los movimientos políticos y/o sociales, los cuales dicen estar al servicio de las clases oprimidas, lo estén de hecho y primordialmente, sin subordinar ese servicio a la consolidación institucional de esos movimientos y, además que en la elección de los medios y en la jerarquía de los valores se acomoden a lo que la fe cristiana propone como espíritu de toda liberación posible.¹⁷¹

Sin los análisis marxistas sería improbable plantear determinadas preguntas al mensaje cristiano y a la praxis salvadora, pues el marxismo remite a la teología a la realidad de un pueblo en marcha y le ayuda a historizar la salvación. “No puede hacerse hoy teología al margen de la teoría marxista. Y esto no sólo como principio crítico sino también como principio iluminador”¹⁷². Por tanto, el marxismo juega un papel puramente instrumental en la TL y en el ámbito de la fe. La fe recurre al método de análisis marxista para conocer mejor la realidad y para conseguir una eficacia liberadora en los planos sociopolítico y económico, pero no está ligada a dicho método, sino que se mueve en un horizonte más amplio. El marxismo no aparece nunca en la TL como algo vinculado esencialmente al quehacer teológico o a la dinámica de la fe¹⁷³, sino que como afirma el reputado filósofo marxista G. Bueno: “La teología de la liberación no es un desarrollo interno del marxismo (como algunos militantes en el movimiento del diálogo marxismo-cristianismo llegaron a pensar), sino una utilización de los elementos del marxismo que a esos militantes convienen”¹⁷⁴. O mejor que convienen a los pobres de la tierra.

Por tanto, se proponen criterios éticos y evangélicos para justificar la opción por dicho instrumental de análisis pues, según la apreciación de algunos teólogos, está más en la línea de la opción evangélica por los pobres que otros instrumentales funcionalistas y además es el que han asumido muchas comunidades cristianas comprometidas. Sin embargo, no se deben confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos pues el “actuar” no brota mecánica y necesariamente del ver/juzgar. Así, el plus ético no reductible a análisis y que acompaña a la praxis puede ser objeto

171 I. ELLACURÍA, *Frente al cambio...*, p. 257s.

172 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 424.

173 Véase, J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 88.

174 G. BUENO, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo 1996, p. 395.

de discernimiento: si esa opción es evangélica, será guiada y discernida en último término por la fe (cf. Puebla, núm. 489)¹⁷⁵.

En definitiva, el marxismo como teoría científica de las realidades socio-históricas no ayuda a entender a Dios, la gracia o el Reino, sino la formación, los conflictos y el desarrollo de las sociedades humanas. La fe, en cuanto tal, no está ligada a este método; se limita a hacer uso de él cuando requiere lucidez en su relación con la sociedad; la fe se siente vinculada a Dios y a su palabra reveladora; no pierde su identidad cuando intenta ver más claramente aquello en lo que cree y aquello con lo que se relaciona. Lo que se propone no es una teología dentro del marxismo, sino la utilización del marxismo por la teología¹⁷⁶.

2. La mediación hermenéutica

Otro de los momentos centrales de la metodología de la TL, junto con la mediación socioanalítica, lo constituye la mediación hermenéutica ya que como indica I. Ellacuría:

El trabajo hermenéutico es indispensable para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación. (...) No se toma el decir escriturístico como algo terminado y concluso, sino como respuesta a una situación, sólo desde la cual se entiende y se alcanza la clave para referir lo ya dicho a lo por decir en nuestra distinta situación.¹⁷⁷

La lectura de la Biblia se hace tanto desde la situación en que se recogió literariamente la experiencia originaria y fundadora de la revelación, como desde la propia situación presente. Ello exige dos requisitos complementarios: por una parte, un conocimiento crítico de la Escritura, al que se accede a través de las ciencias exegéticas, y un conocimiento crítico de la situación real y de los mecanismos que operan en la realidad, para lo que se recurre preferentemente -como hemos visto- a las ciencias sociales. Se trata tanto de una vivencia profunda del mensaje cristiano en toda su radicalidad, como de una vivencia profunda y operativa de la propia realidad.

175 En palabras de H. Assmann: "También la teología, sobre todo en lo que dice relación a los criterios aducidos de afuera hacia la interioridad de la praxis, puede sólo lanzar hipótesis sobre la última dimensión humana de la acción. Creemos que sobre todo a la teología le cabe hacer respetar este límite de la capacidad analítica. Este respeto tiene una gran importancia política: se trata de 'aguantar' hasta sus últimas consecuencias y rescatar constantemente, en su empuje hacia una 'revolución cultural' continuada, la pregunta por la eficacia misteriosa del amor dentro de la complejidad de los aspectos de la praxis". H. ASSMANN, *Teología desde la praxis...*, p. 75.

176 Véase, L. BOFF, *Marxismo en teología...*, pp. 125-127.

177 I. ELLACURÍA, *Tesis...*, p. 346.

Tanto el punto de partida hermenéutico de la TL, como la perspectiva que adopta al leer la Biblia, son las mayorías oprimidas, la opción real y efectiva por los oprimidos y la liberación integral de los pobres. Ello implica una interpretación no neutral, partidaria y comprometida, como sucede en el uso de las ciencias sociales. La hermenéutica de la TL es una hermenéutica hecha desde la óptica de la liberación:

Este trabajo hermenéutico tiende a privilegiar elementos que, desde otras perspectivas, quedaban relegados a un segundo plano. Aspectos históricos y antropológicos propios de América Latina; aspectos socioeconómicos, políticos y culturales. Tiende a ser más crítica que dogmática, más global y procesual que formalista; más social que personalista, más popular que elitista; más definida y concreta, que abarque en su horizonte el pasado y el futuro en la consistencia del presente, y que dé más importancia a la “ortopraxis” que a la “ortodoxia”.¹⁷⁸

Los teólogos de la liberación fundamentan la necesidad de la hermenéutica en el carácter histórico de la palabra de Dios y del logos de la fe de la siguiente forma:

Hay así un *logos* de la fe que supera el planteamiento de la teología bíblica, porque implica un *logos* estrictamente histórico. El *verum* de la Biblia no es un *factum* dado, una vez por todas, sino un *faciendum*. De ahí que la reflexión teológica, ejercitada desde un *logos* histórico, no intenta tan sólo determinar la realidad y el sentido de ya hecho, sino que desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe verificar, hacer verdadero y real lo que ya en sí es principio de verdad. Por este carácter futuro y práxico no basta con la mera aceptación e intelección de la Biblia; o, si se prefiere, la intelección de la Biblia implica desde sí misma el ejercicio de una determinada inteligencia, la del *logos* histórico.¹⁷⁹

Además de justificar aquí la necesidad de la hermenéutica teológica apelando a la dimensión histórica de la revelación y de la fe, se subraya la imposibilidad de definir de una vez por todas, es decir, al margen de los contextos históricos de cada época, la esencia de la fe y del cristianismo, y se insiste en las dimensiones práxica (verificar) y escatológica (mirada hacia el futuro) de la verdad bíblica.

La hermenéutica teológica latinoamericana, hecha a partir de los pobres y de su proyecto liberador, da prioridad a la aplicación sobre la explicación, en la línea de la hermenéutica patristica. Al leer la Biblia como un libro de vida, la búsqueda del sentido textual se hace en función del

178 R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. GIBELINI (ed.), *La nueva frontera de la teología en América latina*. Salamanca 1977, p. 55.

179 I. ELLACURÍA, *Tesis...*, p. 346.

sentido actual. El sentido del texto ya escrito lleva a la actualización de dicho sentido hoy. La TL, por tanto, se mueve en la circularidad hermenéutica que se da, por una parte, entre el análisis de la situación latinoamericana y la praxis histórica de los creyentes a la luz de la palabra de Dios y por otra parte, el análisis o relectura de la palabra de Dios desde la situación concreta y la praxis liberadora. Recordemos que la teología se deriva de la praxis de liberación y se remite a dicha praxis.

Llegamos entonces al círculo hermenéutico, el cual se caracteriza por una doble interpretación: lectura de la situación y de la praxis histórica de liberación a la luz de la palabra y relectura de la palabra de Dios a partir de dicha situación y de dicha praxis. Así, se mantiene, como dice L. Boff “permanente y dialécticamente la unidad de la teología con la vida cristiana”¹⁸⁰. Según J. L. Segundo, una primera definición de círculo hermenéutico sería:

El continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente.¹⁸¹

Para conseguir un círculo hermenéutico en teología han de darse dos condiciones: que las preguntas surgidas de nuestra realidad sean tan copiosas y básicas que obliguen a cambiar las propias concepciones de la sociedad y del mundo en general; y que la respuesta de la teología a esas nuevas preguntas comporte un cambio en la interpretación de la Biblia¹⁸². Estos requisitos suponen a su vez cuatro puntos fundamentales a tener en cuenta en el círculo hermenéutico:

Primero: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; segundo: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general; tercero: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y cuarto, nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.¹⁸³

180 L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid 1978, p. 94.

181 J. L. SEGUNDO, *Liberación...*, p. 12.

182 Véase, *ibíd.* p. 13.

183 *Ibíd.* p. 14. Los cuatro puntos del círculo hermenéutico se explicitan en las pp. 14-45.

Es propio de la hermenéutica teológica latinoamericana establecer una interrelación dialéctica entre los textos que fundan la fe y la experiencia histórica que viven los cristianos, entre el mensaje bíblico y la situación actual, aplicando la sospecha ideológica a toda superestructura, incluida la teología. De ahí que se hable de una *hermenéutica de la sospecha* que trata de desenmascarar los mecanismos de opresión que operan en la realidad y en la teología. Si la teología no evita esos dispositivos ideológicos de la realidad establecida, “se convierte en portavoz inconsciente de las experiencias e ideas de los grupos dominantes”¹⁸⁴.

En definitiva, una vez entendida la situación real del oprimido, el creyente realiza una nueva lectura de la Biblia: la hermenéutica de la liberación. Tal hermenéutica -que es realizada desde y por los pobres- privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación, busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos, y acentúa el contexto social del mensaje. Concluimos este apartado con J. L. Segundo quien nos indica que:

De todos modos, debe quedar establecido que la Biblia no es el discurso de un Dios universal a un hombre universal. La parcialidad está justificada, puesto que debemos encontrar -y llamar palabra de Dios- a aquella *parte* de la revelación que *hoy*, habida cuenta de nuestra concreta situación histórica, es más útil para la liberación a la que Dios nos llama y nos empuja. Otros pasajes de la misma revelación nos ayudarán a completar y a corregir mañana nuestro camino actual hacia la libertad. Dios, desde la misma Biblia, nos volverá a hablar, una y otra vez.¹⁸⁵

3. La mediación práctica

La TL da un paso decisivo hacia el encuentro con las ciencias humanas, al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el cual estas ciencias humanas tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual. Se podría decir que la TL, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como “acto segundo” en relación con el “acto primero” de la praxis, sino también como “palabra segunda” con relación a la “palabra primera” de las ciencias humanas¹⁸⁶.

La praxis, a partir de aportaciones marxianas completadas con otras corrientes pragmáticas o existencialistas, es cambio social y compromiso,

184 J. -J. TAMAYO, *Para comprender...*, p. 103.

185 J. L. SEGUNDO, *Liberación...*, p. 45.

186 Véase, H. ASSMANN, *Teología desde la praxis...*, p. 50.

transformación de estructuras y actitud crítica, renovación del sistema social y emancipación personal. No es mera práctica, esto es, aceptación, conformidad, repetición e inalterabilidad. Muchas prácticas las hacemos inconscientemente; en cambio existen prácticas que hacemos conscientemente y que podemos llamar acciones. Evidentemente, una praxis capaz de crear el hombre nuevo y de modificar la acción humana en todos los campos no existe, pues sólo se dan praxis parciales con efectos parciales. Por otra parte, no toda actividad o acción del hombre es praxis, aunque toda praxis sea actividad o acción humana, esto es, la praxis es acción consciente sobre un objeto con un proyecto y que concluye con un resultado real¹⁸⁷.

Teniendo esto presente, podemos afirmar que la TL se mueve no a un nivel teórico-explicativo, sino a un nivel transformativo. La mediación del conocimiento teológico es la praxis, y en concreto la praxis de la comunidad cristiana. Concebida de este modo, la TL no sólo no excluye el componente teórico, como parece temer K. Lehmann¹⁸⁸, sino que ratifica el valor epistemológico de la praxis, y afirma que la tarea de la teología no se dirige sólo a “decir” la verdad, sino también a “hacerla”, a apremiar la praxis histórica que realiza la justicia del reino. De ahí que repitamos que el conocimiento humano es práxico:

El conocer humano tiene también una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia cientificidad. Es, por lo tanto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis. (...) Hay que estar activamente en la realidad y el conocer obtenido debe medirse y comprobarse con una presencia asimismo activa en la realidad.¹⁸⁹

La vuelta a la acción es característica de la TL¹⁹⁰. Por eso se presupone que toda teología que no parte de la praxis para encaminarse a ella de un modo próximo o remoto, es irrelevante¹⁹¹. La praxis cristiana no tiene, por consiguiente, un valor meramente ético, relegado a la teología

187 Véase, C. FLORISTÁN, *Teología práctica...*, p. 179.

188 "...Muchas corrientes de esta teología no están del todo libres de un peligroso antiteoricismo, así como de un activismo poco reflexivo." K. LEHMANN, *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*. Madrid 1978, p. 24s.

189 I. ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación...*, p. 421.

190 El grado de definición de la acción depende del nivel teológico en que uno se encuentra: profesional, pastoral o popular. Véase, Cl. BOFF, *Epistemología y método...*, p. 113.

191 Véase, C. FLORISTÁN, *Teología práctica...*, p. 161. En palabras de K. Füssel: "Una formulación teológica de la verdadera fe, que al mismo tiempo no tenga también como meta el verdadero obrar (ortopraxis) de la liberación amorosa de las personas oprimidas (cf. Jn 8,32), no sólo resulta sospechosa de ideología, sino que objetivamente tiene también un efecto alienante y por ende anticristiano". K. FÜSSEL, *Teología de la liberación*, en P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. II. Barcelona 1990, p. 505.

moral o pastoral, sino un valor epistemológico. No es un simple tema de reflexión teológica, sino una perspectiva hermenéutica del quehacer teológico. No es simple criterio de verificación de unas verdades teológicas ya establecidas. Es criterio de verificación importante, porque además es el camino, el método que hace la verdad y permite al creyente descubrirla y captarla actualizada e historicada. Este camino tiene un componente de conciencia crítica-refleja -no toda praxis es cristiana- que constituye la actividad teórica de la reflexión teológica. Teoría y praxis están inseparablemente unidas. Ortodoxia y ortopraxis son dos vertientes simultáneas del único método teológico: el seguimiento de Cristo.

La praxis de la TL es la praxis de la comunidad cristiana, una praxis liberadora en un contexto histórico de dominación y de opresión. La praxis no es interpretada como un punto de partida o momento puntual que da lugar a la reflexión teológica y que posteriormente se abandona, sino que “la praxis es interpretada como un proceso que debe acompañar inseparablemente a la reflexión teológica. Ésta sólo es el componente teórico de la praxis cristiana. Por eso, praxis y teoría pertenecen esencial y unitariamente al conocimiento y al método de la teología”¹⁹². Por otro lado, la praxis no ha sido hasta ahora un componente del método teológico, más bien era objeto de la teología aplicada, por lo que suponía la teología hecha. La praxis se entendía como palabra segunda respecto a la teología que era palabra primera y tenía en la teología europea un valor meramente ético, no epistemológico¹⁹³.

192 F. MARTÍNEZ, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*. Madrid 1989, p. 98s.

193 El conocimiento teológico era así concebido y ejercitado por la teología europea como una actividad eminentemente teórico-explicativa. Como afirma F. Martínez: “En Europa la síntesis teológica global y unitaria, al estilo de la Suma Teológica de santo Tomás, se rompió ya hace siglos, dejando descolgadas sucesivamente de la teología dogmática a la teología ascética y mística, a la teología moral, a la apologética, a la teología pastoral. (...) Esta ruptura no ha sido reparada aún por la teología europea. El quehacer teológico se mueve a nivel de reconciliaciones ideales previas a la praxis cristiana. Las mediaciones del conocimiento teológico son las ideas”. *Ibid.* p. 96.

2

Evolución del pensamiento de Paul F. Knitter

Del pluralismo unitivo de las religiones a la responsabilidad global.

El quehacer teológico de Paul F. Knitter nace de sus luchas interiores como creyente cristiano. Proviene de la necesidad de mantener la integridad con la propia conciencia cristiana y no únicamente del deseo de investigar un problema teológico puramente teórico. Cuando al creyente actual le resulta difícil incorporar los nuevos conocimientos y valores religiosos provenientes de otras religiones con la doctrina tradicional de la fe –especialmente con la singularidad y definitividad de Cristo y de su palabra–, la tarea de Knitter consistirá en tratar de buscar respuestas nuevas que tengan presente la cada vez más viva y acuciante conciencia del pluralismo religioso, a fin de facilitar –en el fiel– dicha incorporación. Esta es la problemática a la que se enfrenta Paul Knitter, profesor –ahora ya emérito– de Teología de las Religiones en el Departamento de Teología de la Xavier University en Cincinnati (Ohio), en Estados Unidos.

En el presente capítulo, dividido en tres partes, intentamos mostrar la evolución del pensamiento del autor respecto al diálogo interreligioso. En la primera y segunda partes nos ocupamos de las dos etapas en que hemos dividido el desarrollo de su reflexión; en la tercera parte incluimos un balance de la evolución del pensamiento de Knitter que –pensamos– ha de ayudar al lector a asumir el objetivo de esta sección.

Con respecto a la primera etapa, nos centramos –básicamente aunque no de forma exclusiva– en su obra *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (1985; nosotros usamos la edición 61992), en la que el autor, además de mostrar las diversas actitudes –tanto comunes como cristianas– ante el pluralismo religioso, analiza el modelo teocéntrico e intenta confirmar su validez mostrando la consistencia

de la cristología teocéntrica tanto con el testimonio de la Escritura, como con la mayoría de los teólogos cristianos contemporáneos -por ello, *No Other Name?* se ha convertido en un manual de referencia. A partir de aquí, Knitter justifica su postura pluralista desde la que defiende un pluralismo unitivo de las religiones basado en un modelo teocéntrico y analiza la cristología -teocéntrica- inherente a dicho modelo. Aquí nos limitamos a analizar el paradigma teocéntrico que Knitter propone en esta obra.

En relación con la segunda etapa, que ocupa la parte central de este capítulo, examinamos principalmente su obra *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (1995), donde Knitter concreta su modelo pluralista que ahora denomina correlacional y globalmente responsable: lo que debiera unir a todas las religiones es la responsabilidad global por el bienestar ecohumano. En la tercera y última parte realizamos un balance de las dos etapas que hemos distinguido de la evolución del pensamiento de Paul Knitter pero que en realidad son una sucesión donde la segunda etapa es una concreción de la primera. Dejamos para el capítulo siguiente el análisis de la cristología del modelo knitteriano para un diálogo globalmente responsable a la que el autor dedica su *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility* (1996).

I. PRIMERA ETAPA: EL «PLURALISMO UNITIVO DE LAS RELIGIONES» DE *NO OTHER NAME?*

Para Knitter, el pluralismo religioso es una realidad experimentada de nuevo no sólo como conocimiento de otros sistemas religiosos, sino especialmente, como conocimiento de otras personas religiosas ya que “no sólo las ideas emigran, sino también las personas”¹⁹⁴. La nueva conciencia de la multiplicidad, del pluralismo, se vive, según Knitter, no sólo como una situación provisional sino como lo que parece ser lo más importante de la realidad, el modo como las cosas son y funcionan. Sin la multiplicidad, sin los otros, nuestro mundo no es capaz ni de funcionar ni de existir. La realidad, constata Knitter, es esencialmente pluriforme, compleja, rica, intrincada y misteriosa¹⁹⁵. Nuestro autor halla en las palabras de R. Panikkar la definición de pluralismo con la que va a trabajar de ahora en adelante: “el pluralismo no es la simple justificación de una pluralidad de opiniones, sino la toma de conciencia de que lo real es más que la suma de todas las

194 P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 3.

195 Véase, *ibíd.* p. 6.

opiniones posibles”¹⁹⁶. Por ello, Knitter será capaz de afirmar que se ha de sospechar de toda persona o movimiento que se presente a sí mismo como el único o como la palabra final, pues para el autor debemos encontrarnos y relacionarnos con el otro, no para ocultarlo o absorberlo sino para aprender de él y ayudarlo¹⁹⁷. De esta manera, el pluralismo se convierte, para Knitter, no sólo en un hecho a reconocer sino en una tarea a realizar¹⁹⁸.

Por tanto, en nuestro mundo pluralista contemporáneo Knitter percibe la posibilidad y la necesidad de un tipo de unidad entre las múltiples religiones del mundo. Esto es, un pluralismo unitivo *-unitive pluralism-* de las religiones, capaz de reunir las: la pluralidad constituyendo una unidad¹⁹⁹. Para Knitter, el pluralismo unitivo es un proceso sumativo en el que lo individual se debilita y lo personal se intensifica; el individuo encuentra su verdad en los demás. Nuestro autor aboga aquí no por un movimiento hacia la unicidad absoluta o monística, sino hacia lo que él denomina un “pluralismo unitivo”. Su definición será:

El pluralismo unitivo es una *nueva* comprensión de la unidad religiosa y no se ha de confundir con la vieja idea racionalista de una “religión mundial” en cualquiera de sus denominaciones. (...) Es más, el pluralismo unitivo es una unidad en la que cada religión, sin perder nada de su individualismo (su ego separado), intensificará su personalidad (su autoconciencia a través de la relación). Cada religión mantiene su propia unicidad, la cual se desarrollará en lo más profundo de la relación con las otras religiones y en mutua dependencia.²⁰⁰

Esto es, dicho brevemente, Paul Knitter opina que aquello que las religiones tienen en común es que sus seguidores están afectados por los mismos problemas, por lo que nuestro autor, junto con otros pensadores, cree que los seguidores de las diferentes religiones unidos podrían colaborar

196 R. PANIKKAR, *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel—A Meditation on Non-Violence*, en *Cross Currents*, 29 (1979) p. 226. Traducción española: *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*, en su obra *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca 1990, pp. 15-70; la cita es de la p. 62.

197 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 6.

198 P. F. Knitter cita el siguiente texto de R. Panikkar que reproducimos pues indica claramente la perspectiva que intenta seguir nuestro autor: “El pluralismo es un problema humano existencial que toca cuestiones claves: cómo vivir nuestras vidas, en medio de un abanico de opciones tan amplio. El pluralismo ha dejado de ser una cuestión de manual de escuela -schoolbook- acerca de lo uno y lo múltiple; se ha convertido en un dilema cotidiano ocasionado por el encuentro de perspectivas filosóficas mutuamente incompatibles. El pluralismo al que nos enfrentamos hoy, es una cuestión práctica que tiene su raíz en la coexistencia humana de quienes habitamos este mundo con todas nuestras diferencias peculiares propias”. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo...*, p. 19s.

199 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 7-20.

200 *Ibid.* p. 9.

para construir un mundo común²⁰¹. Para que esta contribución sea efectiva, deben colaborar todas las religiones, lo que significa, y con ello estamos de plenamente de acuerdo con Knitter, que unas y otras deberían respetarse y aprender desde el diálogo. Por ello, afirmará categórico nuestro autor: “el pluralismo unitivo de las religiones, parece ser, entonces, un imperativo”²⁰².

Pero nuestro autor sabe bien que para los cristianos, esta nueva comprensión de la unidad religiosa no parece conciliar con sus creencias sobre Cristo. Si la premisa fundamental de este pluralismo unitivo es que todas las religiones son o pueden ser igualmente válidas -lo que significa que sus fundadores son o pueden ser igualmente válidos- ello implica la posibilidad de que Jesucristo sea “uno entre muchos” en el conjunto de salvadores y reveladores. El principal obstáculo para este pluralismo unitivo defendido por Knitter es la creencia central cristiana de la unicidad de Cristo²⁰³.

Para seguir su hilo argumental no olvidemos que en *No Other Name?*, Knitter afirma que todos los modelos cristianos, de una forma u otra, insisten en la unicidad de Jesús. Los protestantes y los evangélicos mantienen una unicidad exclusiva afirmando que sólo en Jesús puede encontrarse la verdadera revelación y salvación: el evento Cristo es constitutivo de un encuentro verdadero con Dios en la historia²⁰⁴. El modelo católico, no exclusivista, propone una unicidad inclusiva para Jesús: la acción reveladora y salvadora de Dios en Jesús incluye a todas las religiones como presencia cósmica en ellas. En este modelo, Jesús permanece como normativo para -y no como constitutivo de- toda experiencia religiosa²⁰⁵. Sin embargo, el modelo teocéntrico de Knitter propone una unicidad *relacional* para Jesús:

Afirma que Jesús *es* único pero con una unicidad definida a partir de su capacidad para relacionarse con -esto es, para incluir y ser incluido por- otras figuras religiosas únicas. En esta comprensión, Jesús no es considerado como exclusivo ni normativo, sino *teocéntrico*, como una manifestación (sacramento, encarnación) universalmente relevante de la revelación y la salvación divinas.²⁰⁶

Con la finalidad de revisar la comprensión tradicional de Cristo, el autor presta atención a la contribución principalmente metodológica que

201 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 16.

202 *Ibidem*.

203 Véase, *ibíd.* p. 17. Para una crítica de este pluralismo unitivo desde el ámbito de la cristología, véase P. D. MOLNAR, *Some Dogmatic Consequences of Paul F. Knitter's Unitarian Theocentrism*, en *The Thomist*, 55 (1991) pp. 449-495.

204 Véase, P. F. KNITTER, *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes*. Marburgo 1974, pp. 211-233, esp. p. 232.

205 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 75-167 y una síntesis en la p. 171.

206 *Ibid.* p. 171s.

tanto la Teología Política como la Teología de la Liberación²⁰⁷ pudieran hacer a un modelo teocéntrico para una Teología de las Religiones²⁰⁸, descubriendo así que el método de estas teologías, política y de la liberación, es operativo en las propuestas de las revisiones de la cristología²⁰⁹. Además de las propuestas de estos teólogos, en su manual *No Other Name?*, Knitter, muestra como algunos teólogos cristianos -J. Hick, R. Panikkar y S. Samartha-, en sus esfuerzos por comprender y dialogar con las otras religiones, han cuestionado seriamente la normatividad definitiva de Cristo y del cristianismo, para pasar de un modelo cristocéntrico a otro teocéntrico²¹⁰.

En su libro *No Other Name?*, Knitter rechaza el principio de que cualquier creencia en la normatividad, finalidad e insuperabilidad de Cristo forme una parte esencial del mensaje cristiano²¹¹ y afirma que los pluralistas “pueden respaldar una Teología de las Religiones teocéntrica, basada en una reinterpretación de la unicidad de Jesucristo teocéntrica y no normativa”²¹². Por ello, Paul Knitter propone un “nuevo modelo” de verdad que ayudará a la Iglesia a liberarse de su “cautividad latina”, y a la vez cambiar los criterios clásicos que promueven la exclusión por otros que ayuden a las religiones a escucharse y a aceptarse mutuamente²¹³.

A continuación en los dos apartados que siguen vamos a fijar nuestra atención, primero, en la elaboración y defensa que Knitter hace de la cristología del modelo teocéntrico como reinterpretación válida de

207 Los teólogos de la liberación insisten en la praxis como un elemento esencial de toda su metodología teológica. Su aproximación hermenéutica mantiene que no se puede comprender, criticar o verificar el sentido de la Escritura o de la Tradición a menos que se haga desde una práctica real de liberación -a partir de un compromiso concreto para intentar hacer un mundo mejor. (Puede verse al respecto, G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas...*, cap. I; y J. L. SEGUNDO, *Liberación...*, caps. I y III). Se trata de una “hermenéutica ética”, es decir, se juzgará la verdad de cualquier afirmación cristológica por sus frutos éticos.

208 Tal intuición, entonces incipiente, apareció indicada en su artículo *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium* núm. 203 (1986) pp. 123-134 y se desarrollará más profundamente a partir de su artículo programático, *Toward a Liberation Theology of Religions*, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998 (or. : 1987) pp. 178-200.

209 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 163-165.

210 Véase, *ibíd.* cap. VIII donde el autor pasa revista a distintas perspectivas teocéntricas: el mito de la encarnación de J. Hick, el Logos cristológico de R. Panikkar, la relatividad de todas las religiones y figuras religiosas de S. Samartha y la hermenéutica ética propia de la TL en los autores T. Driver y R. Ruether. Además, P. F. Knitter observa una evolución gradual de la conciencia cristiana desde un eclesiocentrismo a un cristocentrismo y finalmente a un teocentrismo. Véase también, P. F. KNITTER, *Teocentric Christology*, en *Theology Today*, núm. 40 (1983) pp. 130-149.

211 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 143.

212 *Ibíd.* p. 200.

213 Véase, *ibíd.* pp. 217-223.

la tradición cristiana; y después, en el segundo apartado estudiaremos la propuesta de Knitter de un método de aplicación de este modelo en el diálogo con seguidores de otras confesiones religiosas.

1. Hacia una cristología teocéntrica

A partir de su obra *No Other Name?*, Knitter quiere demostrar que una cristología teocéntrica no normativa no contradice la unicidad de Jesús proclamada en el Nuevo Testamento (*letra a*); ni a la cristología contemporánea: la propia de la teología transcendental de K. Rahner y la que se deriva de la actual reflexión procesual (*letra b*) menos aún a la TL (*letra c*): en estos dos apartados (*letras b y c*) el autor investiga si esta nueva interpretación de la unicidad de Jesús es afín a la fe en la encarnación e ilustra cómo un enfoque de Jesús no normativo y teocéntrico exige también un compromiso personal con él, que a su vez demanda tanto una praxis propia cristiana en la sociedad, como una contribución igualmente característica cristiana al nuevo diálogo entre las religiones. Por último, defiende la coherencia de esta nueva interpretación de la unicidad de Jesús con su resurrección (*letra d*).

a) La unicidad de Jesús y la cristología del Nuevo Testamento

Todos los expertos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que el mensaje original de Jesús está centrado en la proximidad del reino de Dios, de tal manera que la principal actividad de Jesús fue anunciar este reino, de llegada inminente y de alguna forma ya presente en el mundo (cf. Lc 11,20; 17,21)²¹⁴. De ahí se entiende el teocentrismo de Jesús que defiende Knitter, por ser el Reino de Dios el eje de la misión de Jesús y de su persona: se trata de lo que Knitter reconoce como el canon dentro del canon²¹⁵ y que algunos autores rechazan alegando que todo el canon es, por definición, canon.

En cambio, el mensaje del Nuevo Testamento es cristocéntrico, ya que después de la muerte y resurrección de Jesús, el predicador se convirtió en el predicado²¹⁶. Por otro lado, la experiencia original de Dios en Jesús

214 Véase, *ibíd.* p. 173.

215 Véase, P. F. KNITTER, *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralistic Theology of Religions*, en *The Drew Gateway*, núm. 1, vol. 58 (1988) pp. 33-38.

216 Así es como el mensaje original de Jesús se transformó, no se perdió. El cristocentrismo del Nuevo Testamento no olvida el teocentrismo original de Jesús: Jesús nunca toma el lugar de Dios. Incluso en aquellos textos en los que Jesús es proclamado como Dios (Jn 1,1; 20,28; Hb 1,8-9), se conserva una subordinación evidente. A su vez, Pablo -al defender su cristocentrismo radical- recuerda a sus comunidades que "vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios" (1Cor 3,23); "que Dios sea todo en todas las cosas" (1Cor 15,28). Puede verse al respecto, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 173s.

como *abbá* proporciona la fuente y el secreto de su ser, su mensaje y su manera de vivir: una filiación especial. De aquí viene su singularidad, su unicidad que no significa exclusividad²¹⁷. Es más, afirma Knitter que incluso, aunque no se pueda saber con certeza, si Jesús se presentó como el Hijo del Hombre o como el siervo sufriente de Isaías, todo lo que hizo y dijo indica que se comprendió como el profeta escatológico -el profeta final (cf. Dt 18,15-19)- que fue anunciado por el Espíritu de Dios y que vino a completar la misión de los primeros profetas anunciando la Buena Nueva final de Dios²¹⁸.

Jesús supuso una experiencia salvífica para los individuos y las comunidades y por ello, pasó de ser predicador del Reino a ser predicado como hemos indicado. Esa experiencia -a la que como siempre se une una interpretación- es la fuente de todas las interpretaciones de Jesús que podemos encontrar en el Nuevo Testamento²¹⁹. Las diversas -y complementarias- cristologías neotestamentarias pueden entenderse como parte de un proceso que tanto puede describirse como un desarrollo -que incluye la idea de aumento, crecimiento- o bien como una evolución -lo que comporta una ruptura. Para nuestro autor, se trata más bien de una evolución, pero no en progresión lineal sino en espiral²²⁰.

Esta evolución no tuvo lugar nítidamente, como una progresión lineal; fue más bien una espiral de comprensión desarrollada gradualmente del misterio hallado en el hombre Jesús. Un claro ejemplo de esta evolución, que arroja luz a nuestros esfuerzos por comprender la unicidad de Jesús, es el modo como las primeras iglesias reconocieron a Jesús como divino, como la encarnación del Hijo de Dios.²²¹

El punto final de la evolución va desde una comprensión escatológica y predominantemente funcional de Jesús como Hijo de Dios a una

217 P. F. Knitter insiste en que los elementos propios del acontecimiento Cristo -tales como la cruz, la resurrección, el Dios personal y la llamada al amor-, al ser aspectos singulares de la revelación cristiana, son vitalmente importantes para todas las personas de todos los tiempos; las otras religiones no carecen de ellos aunque difieran en la terminología y los símbolos. Véase, P. F. KNITTER, *World Religions and the Finality of Christ: A Critique of Hans Küng's "On Being a Christian"*, en *Horizons*, núm. 5 (1978) pp. 151-164; y P. F. KNITTER, *Hans Küng's Theological Rubicon*, en L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, N. Y. , 1988, pp. 224-230.

218 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 174.

219 Recordemos que los diferentes títulos de Jesús se consideran, en la actualidad, orientaciones para comprender cómo las primeras comunidades cristianas explicaban su experiencia. Así, el Nuevo Testamento es el resultado final y la fusión de diferentes trayectorias e imágenes de Jesús, lo cual significa que la cristología de la unicidad de Jesús fue desde su origen diversa, procesual y fruto del diálogo. Véase, *ibíd.* p. 176s.

220 Véase, *ibíd.* pp. 175-179.

221 *Ibíd.* p. 179.

proclamación encarnacional y ontológica de su divinidad²²². Nuestro autor defiende que los títulos cristológicos no son definiciones sino interpretaciones de quién era Jesús para los primeros seguidores. Ninguna imagen de Jesús del Nuevo Testamento se ha de absolutizar ni ha de absorber a las otras, puesto que son todas esas imágenes de Jesús -tomadas en su conjunto- las que nos dicen quién fue este hombre y qué significó para los cristianos y para el mundo²²³.

Por ello, la continua evolución de la cristología necesita de la fuerza que hizo avanzar el periodo neotestamentario: el diálogo con otras culturas y otras religiones. Tal evolución de la cristología, afirmaba Knitter dieciocho años atrás, ha de llevar a un teocentrismo renovado que se fundamenta en la comprensión que Jesús tenía de sí mismo y de su misión. Por tanto, para nuestro autor, el modelo teocéntrico para la comprensión de Cristo y de las religiones es coherente tanto con la herencia del cristianismo como con “los signos de los tiempos”²²⁴.

La característica propia de la cristología presente en el Nuevo Testamento es la exclusividad de los dichos de Jesús en clara oposición con la universalidad de la praxis de Jesús. Parece natural que, dado el contexto cultural en el que la experiencia de Jesús -y su mensaje- tuvo lugar, las primeras comunidades de cristianos intentaran hablar de su experiencia en términos de finalidad y exclusividad. En esta sección, Knitter, examina tres características del entorno cultural que provocaron la interpretación de tal experiencia para concluir que los adjetivos que se utilizan para describir a Jesús no pertenecen al lenguaje de la filosofía, la ciencia o la dogmática, sino al de la confesión y el testimonio.

Las características del entorno cultural de las primeras comunidades a las que hace referencia el autor son: la *cultura clásica* que entiende que la verdad es una y normativa; la *mentalidad judía-escatológica-apocalíptica* por la que interpretaban su experiencia de Dios en Jesús como final e insuperable; y el *status minoritario* en el contexto histórico del judaísmo y del Imperio romano que conformó las creencias cristológicas para defenderse del peligro que esto significaba, por lo que la comunidad necesitó dotarse con una identidad clara, un compromiso total y un lenguaje doctrinal de supervivencia²²⁵. Así, puede afirmar Knitter que cuando los primeros cristianos

222 Véase, *ibíd.* p. 180.

223 Sobre el peligro que representa la concentración de los títulos de Jesús en uno sólo con menoscabo del resto, véase J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid 1999, pp. 174-179, esp. p. 176.

224 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 180-182.

225 Véase, *ibíd.* p. 183s. Por lo que se refiere a la relación de los primeros cristianos con la mentalidad apocalíptica judía de la época, J. Dupuis sostiene -siguiendo la obra de O. Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968)- que el acontecimiento Jesucristo hace

describían a Jesús como el único no intentaban elaborar un principio metafísico, sino una relación personal y un compromiso que definiese lo que significaba pertenecer a esta comunidad sin excluir otros salvadores o mediadores²²⁶.

b) La unicidad de Jesús y las comprensiones contemporáneas de la encarnación²²⁷

Antes que nada digamos brevemente lo que a juicio de Knitter afirman sobre el tema que le ocupa tanto la teología trascendental como la teología procesual. Según el autor, la teología trascendental de K. Rahner entiende que la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret lejos de ser un acontecimiento extraordinario en la historia, es la realización natural o lógica de la naturaleza misteriosa que somos en cuanto humanos. Sin embargo, a juicio de Paul Knitter, Rahner parece creer que si se admite que la encarnación -como tuvo lugar en Jesús- pudiera suceder en otro lugar, pondría en peligro lo que aconteció en Jesús. Por ello, convertir la encarnación en un mito aplicable a toda la humanidad sería socavar su historicidad²²⁸.

saltar el sentido israelita de la historia en el que se inscribe: si da respuesta a la esperanza mesiánica de los últimos tiempos, lo hace trascendiéndola y sobrepasándola. Mientras que Israel estaba vuelto por completo hacia una intervención decisiva de Dios en la historia en un futuro indeterminado, los primeros cristianos comprendieron que esta intervención decisiva había tenido lugar ante sus ojos en el acontecimiento reciente de la muerte y la resurrección de Jesús. Véase, J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid 1991, p. 276.

226 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 185. Por su parte, los pluralistas afirman que la unicidad y la divinidad de Jesucristo proviene de un proceso de helenización ajeno al mensaje cristiano, que estaría esbozado en el Nuevo Testamento y que recibe su desarrollo posterior en la tradición posbíblica; esto es, el contenido de la fe ha sido transmitido por la tradición en categorías de la cultura griega o helenística (helenización). Sobre la helenización del mensaje neotestamentario, véase, entre otros, J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*. 2 vols. Bilbao 1995.

227 Paul Knitter alude aquí a la cristología trascendental de K. Rahner y la cristología procesual de teólogos como J. B. Cobb jr., D. R. Griffin, N. Pittenger y S. Ogden. Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 186-192.

Sobre las obras de estos autores a los que Knitter acude, véase, K. RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *ET.*, vol. I, Madrid 1961, pp. 325-347; *Problemas actuales de cristología*, en *ET.*, vol. I, Madrid 1963, pp. 169-222; *Para la teología de la encarnación*, en *ET.*, vol. IV, Madrid 1964, pp. 139-158; *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *ET.*, vol. V, Madrid 1964, pp. 181-220; *Encarnación*, en *SM.*, vol. II, Barcelona 1972; *Jesucristo*, en *SM.*, vol. IV, Barcelona 1973; *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona (1989); J. B. COBB jr. y D. R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Filadelfia 1976; N. PITTENGER, *The Lure of Divine Love*, Nueva York 1979; y S. OGDEN, *Toward a New Theism*, en D. BROWN et al., *Process Philosophy and Christian Thought*, Indianápolis 1971, pp. 173-187.

228 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 187s.

Por otro lado, Knitter afirma que la teología procesual intenta mostrar que la creencia en la encarnación divina, lejos de ser una materia sólo de fe, es profundamente consistente con nuestra experiencia de nosotros mismos y del mundo. Sin embargo su perspectiva sobre la experiencia contemporánea, no es la del análisis trascendental de la apertura al infinito de la persona humana (K. Rahner), sino que sigue el modelo de A. N. Whitehead que contempla a toda la realidad como un vasto proceso hecho no de seres sino de relaciones libres animado por una creativa atracción hacia lo cada vez más complejo, armonioso y bello²²⁹. Tal experiencia de un mundo en proceso conduce a un panenteísmo²³⁰: Dios no se identifica con el mundo (panteísmo), sino que cada ser existe en Dios. Knitter cree que esta visión de la relación de Dios con el mundo no se opone a la comprensión de K. Rahner de la divinidad en nosotros, sino que posibilita un vínculo entre lo infinito y lo finito. En el modelo procesual la divinidad, en un sentido limitado pero real, depende del mundo para poder revelarse. El panenteísmo se comprende mejor a través de uno de sus sinónimos: la encarnación. El mundo en Dios y Dios en el mundo significa que toda la creación es un lugar posible (la arena) para la encarnación divina.

En este modelo panenteístico y encarnacional de la relación Dios-mundo, como en el análisis trascendental de la persona de K. Rahner, la encarnación de Dios en Jesús permanece no como anomalía histórica, sino como consecución total de lo que ocurre a lo largo de la historia. Asegura Knitter que los teólogos procesuales pueden, por tanto, afirmar una importancia universal para Jesús, lo que implica que Jesús es un acontecimiento que todas las personas deben conocer si están dispuestas a comprender la acción de Dios en el pasado, en el presente y en el futuro. En definitiva, el conjunto de los teólogos procesuales, al igual que K. Rahner y sus seguidores, mantiene una unicidad de Jesús que aunque no es exclusiva, sí es definitivamente inclusiva y normativa para todas las otras revelaciones y religiones.

Con arreglo a lo anterior, Knitter, sostiene que mucho de lo que afirman tanto la denominada cristología trascendental como la cristología procesual sobre la encarnación corrobora el contenido del modelo teocéntrico para una Teología de las Religiones. Esto es, ambas cristologías consideran, en primer lugar, la creencia en la encarnación como un verdadero mito, un modelo significativo, para expresar lo que los cristianos han experimentado que es Jesús; en segundo lugar, al tomar el mito de la

229 puede verse, A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*. Nueva York 1969.

230 Por panenteísmo se conoce la teoría de Karl Chr. Fr. Krause (1781-1832) que mantiene que Dios contiene al mundo y, a la vez, lo trasciende. Se trata de un intento por reconciliar el panteísmo con el teísmo afirmando que Dios es una esencia que contiene el universo pero que no es agotado por él, Dios no es reabsorbido por el universo.

encarnación seriamente y no de forma literaria, lo interpretan como una expresión de la unidad no dual entre divinidad y humanidad. Interpretación que puede entenderse, según el autor, como un don, al menos potencial, que puede ser vivido por todos. De aquí, Knitter deduce que la encarnación no es un acontecimiento que sucedió una vez en el tiempo, sino que se trata de un ideal para todo el mundo, un ideal enraizado en la antigua creencia cristiana en el logos universal o en la sabiduría de Dios. Lo que implica que, a pesar de que esas cristologías no lo afirmen abiertamente, puede haber otras encarnaciones, otros individuos en los que se realizó la misma plenitud de unidad Dios-hombre que la desarrollada en Jesús²³¹.

Rahner y los teólogos procesuales han demostrado que los cristianos pueden reivindicar que la encarnación *realmente* tuvo lugar en Jesús, que Jesús *realmente* es “importante” (en el sentido procesual del término) para todos los tiempos; pero también han demostrado implícitamente que los cristianos pueden hacer tal afirmación sin tener que añadir que esto *sólo* es verdad de Jesús. Si los cristianos pueden proclamar que “Dios, en efecto, tuvo a bien hacer habitar en él [Jesús] la plenitud” (Col 1,19), también deben reconocer que “[¡los otros!] os llenéis de la plenitud misma de Dios” (Ef 3,19).²³²

A este respecto, Knitter insiste en que las razones por las que K. Rahner y los teólogos procesuales no pueden admitir otras encarnaciones le dejan confuso, pues cree que Rahner no se ha enfrentado de lleno a la cuestión de por qué la palabra eterna no puede encarnarse en más de una persona²³³. Por todo ello, creemos que J. I. González Faus es capaz de afirmar que el “simplismo de la noción de encarnación es uno de los puntos que me parecen más discutibles en Knitter”²³⁴.

231 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 191.

232 *Ibíd.* p. 192.

233 Véase, *ibíd.* p. 191.

234 Para González Faus, la repetibilidad de la encarnación no parece tan clara: por la resurrección de Jesús que no ha sido predicada de ningún otro fundador religioso y, por supuesto por el concepto mismo de recapitulación. Véase, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diápraxis*, en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Barcelona-Santander 1995 p. 118, nota 25.

c) La unicidad de Jesús y la cristología de la liberación

Desde un interés meramente metodológico por la TL, propio por otra parte de esta primera etapa²³⁵, Knitter inicia esta nueva reflexión sobre la unicidad de Jesús afirmando que según los teólogos de la liberación la experiencia de la verdad -especialmente de la verdad de Dios- no es una adecuación entre el intelecto y el objeto, sino que la trascendencia de Dios sólo se conoce a partir de una experiencia transformadora en la que el sujeto cognoscente actúa de manera diferente y así cambia el mundo²³⁶. Esto es, para comprender la unicidad de Jesús es conveniente considerar lo que los teólogos de la liberación denominan la “primacía del elemento crítico sobre la dogmática”²³⁷, o “de la ortopraxis, sobre la ortodoxia”²³⁸. Al someter la ortodoxia a la crítica constante de la ortopraxis, la TL puede proporcionar el fundamento para un diálogo interreligioso fructífero. Paul Knitter afirma que para iniciar -y mantener- un diálogo no es necesario que todos los participantes estén de acuerdo sobre verdades universales –por ejemplo, si hay un único salvador (encarnación) o muchos. El punto de partida mutuo sería discernir cómo los fieles de diferentes tradiciones religiosas pueden luchar juntos contra aquello que amenaza su común humanidad. Sólo en la praxis de esta lucha se podrán clarificar las verdades universales²³⁹.

Por otro lado, siguiendo la metodología propia de los teólogos de la liberación no se puede conocer quién es Jesús de Nazaret a menos que se le siga²⁴⁰. Todo lo que de él se diga debe ser clarificado en la praxis de su seguimiento a través de los contextos cambiantes de la historia pues lo importante es poner el reino de Dios en el centro de la vida y trabajar por su construcción. Después se seguirá la doctrina²⁴¹. De esta cristología,

235 No se extraña el lector de hallar aquí –en el primer Knitter- una mención a la TL. Se trata de su predisposición meramente “académica” por ella, totalmente distinta del interés vital que aparece en la segunda etapa, tal como hemos indicado en la Introducción. Aquí, su interés por la TL se refiere al aspecto epistemológico de la praxis, mientras que en el segundo Knitter se trata de una preocupación por el valor teológico de las víctimas, como veremos más adelante.

236 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 193. En palabras de L. Boff: “Al Dios de Jesucristo sólo se llega a través del proceso de conversión-cambio (praxis), no mediante una reflexión abstracta (teoría)”. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, en su *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid ²1987, p. 26.

237 L. BOFF, *Jesucristo, liberador*, en su *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid ²1987, p. 80.

238 *Ibid.* p. 81.

239 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 194.

240 Véase, entre otras -y a modo de ejemplo- la obra de J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo* pp. 27; 29; 31; 78; 79; 100; 119; 122; 142; 153; 160; 162; 454s. ; 458-461; 463s.

241 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 195.

basada en la praxis, deduce Knitter algunas implicaciones respecto a la unicidad de Jesús:

Primero, la cristología de la liberación clarifica las condiciones de posibilidad para afirmar cualquier tipo de unicidad exclusiva o inclusiva sobre Jesús. La convicción cristiana de que Jesús es la revelación final de Dios no puede reposar sólo sobre la doctrina tradicional o la experiencia personal, pues “la unicidad sólo puede ser conocida y afirmada, ‘en su encarnación concreta’, en la praxis del compromiso histórico”²⁴².

En segundo lugar, desde la praxis hay razones para admitir que “no se han satisfecho todas las condiciones para la posibilidad de afirmar la finalidad o normatividad sobre Jesús”²⁴³. Esto es, los datos concretos de la praxis no son suficientes para establecer ningún tipo de finalidad absoluta sobre Jesús. Incluso si se respondiera que Jesús en sí mismo hizo realidad una anticipación final y normativa (prolepsis) del reino futuro, sería difícil satisfacer los criterios requeridos por la praxis. Knitter cree que los cristianos no han aprendido lo suficiente de las otras religiones como para saber con certeza que no hay otro personaje como Jesús; tampoco su praxis sobre las otras religiones ha sido suficientemente profunda como para afirmar que la revelación de Jesús las supera y es por tanto normativa para las otras confesiones²⁴⁴.

Tercero, debido a lo anterior, es decir, que los cristianos no conocen suficientemente a las otras religiones ya que el diálogo interreligioso es una novedad, el método de la cristología de la liberación muestra que las afirmaciones normativas sobre Jesús “no son posibles en el presente, y clarifica que tampoco son necesarias”²⁴⁵. Esto es, según Knitter, según

242 *Ibidem*. Knitter cree que lo que J. Sobrino afirma sobre la universalidad de Jesús (esto es, que no puede ser demostrada o probada sobre la base de fórmulas o símbolos que son universales en sí mismos, que la universalidad real de Jesús se muestra sólo en su concreta encarnación, etc.) se puede aplicar igualmente a su unicidad o finalidad. Puede verse, J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento*. México ²1977, p. 10.

243 P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 196.

244 Véase, *ibidem*.

245 *Ibidem*. Más adelante, P. F. Knitter explica el sentido de esta afirmación en *Toward...*, y que hemos recogido en el apartado titulado “*El lugar de la praxis liberadora en el diálogo*” en la segunda etapa de la evolución del pensamiento de P. F. Knitter. A grandes rasgos diremos que el autor justifica esa sentencia diciendo que hasta este siglo no ha habido diálogo con –por tanto conocimiento de– las otras religiones por lo que se tiene “permiso” –incluso quizás la obligación– de ir al diálogo sin hacer afirmaciones tradicionalmente exclusivistas. Por otro lado, según nuestro autor, esta sentencia también se justifica debido a que la TL prima la ortopraxis sobre la ortodoxia, de ahí que la principal preocupación de una Teología de las Religiones liberadora soteriocéntrica no sea “la creencia correcta” sobre la unicidad de Cristo, sino la “práctica correcta”, de promoción del reino y su sotería, con las otras religiones. Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192 y *La teología...*, p. 132.

los teólogos de la liberación lo único necesario para ser cristiano y para realizar el quehacer teológico es el compromiso con la construcción del reino de Dios. Lo que los cristianos saben, a partir de la praxis, es que seguir a Jesús de Nazaret es un medio para liberarse de la injusticia y de la opresión, además de ser un modo efectivo de traer el reino de Dios. Por ello, para Knitter, saber o no si Jesús es único, si incluye a otros salvadores o es normativo para los demás, no debería interferir en el compromiso del seguimiento²⁴⁶.

Y, por último, la cristología de la liberación permite -incluso necesita- que los cristianos reconozcan la posibilidad de otros liberadores o salvadores, de otras encarnaciones. Si la praxis liberadora es el fundamento y la norma para una auténtica revelación y verdad divinas, entonces “los cristianos deben abrirse a la posibilidad de que en el diálogo con otros creyentes puedan encontrar otras figuras o encarnaciones, que al igual que Jesús, ofrezcan una praxis liberadora y la promesa del reino”²⁴⁷.

d) La unicidad de Jesús y la resurrección

Los argumentos presentados hasta ahora y que permiten una comprensión pluralista de la unicidad de Jesús pueden quedar invalidados por la resurrección. Esto es, la resurrección entendida físicamente se ha utilizado como un argumento para la unicidad exclusiva de Jesús aunque Knitter argumentará que si Dios resucitó a Jesús, también puede hacer lo mismo con otros:

Se podría argumentar que una resurrección física no implica necesariamente la divinidad de Jesús ni su unicidad absoluta. Jesús fue resucitado, no por su propio poder, sino por el poder de Dios; y Dios también puede hacer lo mismo a otros, incluso antes del “juicio final”. Es más, la resurrección de Jesús, comprendida literal y físicamente, se ha usado como argumento para su unicidad exclusiva.²⁴⁸

Nuestro autor inicia su argumentación reconociendo que la resurrección fue un acontecimiento que vivieron los discípulos (un evento subjetivo y objetivo a la vez), provocado por algo que estaba más allá de su propia experiencia. A partir de esta vivencia los discípulos conocieron que algo había sucedido en Jesús después de su muerte. En general, continúa Knitter, los teólogos admiten la imposibilidad de describir lo que

246 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 196.

247 *Ibid.* p. 196s.

248 *Ibid.* p. 197, nota 92.

realmente sucedió después de la muerte de Jesús²⁴⁹. No obstante afirma que la experiencia pascual no puede comprenderse como una intervención sobrenatural, lo que significa que no puede interpretarse sólo o primeramente como un encuentro con una persona física²⁵⁰.

De aquí Knitter concluye que la creencia en la resurrección se originó a partir de una experiencia de fe personal y que puede describirse como una revelación o conversión. Esta comprensión de la resurrección admite las apariciones a la vez que las reconoce como símbolo que intenta expresar lo que sucedió²⁵¹: “Si tal comprensión de la resurrección es válida -y creo que lo es- entonces de nuevo tenemos una interpretación cristológica contemporánea que se ajusta a la cristología no normativa propuesta por el modelo teocéntrico”²⁵², llegará a afirmar.

Según Knitter, los teólogos y los cristianos que encuentran este modelo de la resurrección (como conversión/revelación) coherente con su propia fe formulan las siguientes cuestiones: ¿la realidad que se halla tras las narraciones pascales debe limitarse sólo a la experiencia de Jesús? ¿No es esa experiencia de fe o conversión lo que innumerables creyentes han sentido en su experiencia de otros líderes religiosos arquetípicos después de la muerte de éstos?²⁵³

Por otro lado, continúa Knitter insistiendo una vez más que, aunque otros creyentes no interpreten a sus fundadores en términos de resurrección, ello no implica que a estos iniciadores no les haya sucedido, después de sus muertes, lo que debió de acontecer en Jesús. De alguna manera, estos fundadores también continuaron viviendo en un modo transformado y espiritual, pero real. No fueron vencidos por la muerte²⁵⁴. De ahí que

249 Véase, *ibíd.* pp. 197-200. Knitter está aludiendo a los siguientes teólogos: E. Schillebeeckx (*Jesús. La historia de un viviente*. Madrid 1981), R. H. Fuller (*The Formation of the Resurrection Narratives*. Nueva York 1971), N. Perrin (*The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*. Filadelfia 1977), H. Küng (*Ser cristiano*. Madrid 1978), B. Vawter (*This Man Jesus*. Nueva York 1973), J. Mackey (*Jesus the Man and the Myth*. Nueva York 1979) y D. Lane (*The Reality of Jesus. An Essay in Christology*. Nueva York 1975).

250 Véase, *ibíd.* p. 197s. Como indica el aoristo pasivo *ôthe* -utilizado ya en uno de los primeros relatos de la experiencia pascual (véase, 1Cor 15, 5)-, Jesús no fue simplemente visto por los primeros cristianos, sino que les fue revelado, dado a conocer.

251 Véase, *ibíd.* p. 198s.

252 *Ibíd.* p. 199.

253 Véase, *ibíd.* p. 199s.

254 Paul Knitter afirma que tal consideración se podría hallar en el Trikaya (en sánscrito: tres cuerpos o modos de ser del Buddha) del buddhismo mahayana, en el que Buddha es deificado afirmando que tiene un cuerpo glorificado (sambhogakaya) por el que está realmente presente en aquellos que creen en él. Véase, *ibíd.* p. 200.

afirme que lo que sucedió a los primeros cristianos y a Jesús después de su muerte podría, posiblemente, haberle sucedido a otros creyentes y a otros salvadores. La resurrección, en todo su auténtico misterio, no implica necesariamente que Jesús sea el “uno y el único”²⁵⁵.

* * *

En definitiva, Knitter ha intentado mostrar, a la luz de la cristología y del lenguaje exclusivista neotestamentario, de las cristologías contemporáneas (trascendental, procesual y de la liberación) y de la naturaleza de la fe en la resurrección de Jesucristo que es posible para los cristianos seguir siéndolo y estar comprometidos con una Teología de las Religiones cimentada en una reinterpretación teocéntrica y no normativa de la unicidad de Jesucristo. El autor afirma que su propuesta de una comprensión teocéntrica de Jesús puede confirmar e intensificar el compromiso cristiano al proporcionar una mayor coherencia intelectual (mejor teoría) y una mayor exigencia práctica (mejor praxis)²⁵⁶.

Desde esta perspectiva, la cuestión de la finalidad o normatividad de Jesús puede permanecer como una cuestión cerrada y abierta a la vez: por un lado capacita a los cristianos para tomar una posición firme —cerrada—, mientras que por otro lado, posiblemente les requerirá aprender de otras posiciones —estar abiertos. Ello les permitirá afirmar la unicidad y el significado universal de lo que Dios ha hecho en Jesús y al mismo tiempo les instará a reconocer y ser desafiados por la unicidad y el significado universal de lo que el misterio divino pudiera haber revelado a través de otros.

En definitiva, se trata de que los cristianos puedan anunciar que Dios efectivamente se ha revelado en Jesús, y al mismo tiempo admitir que Dios no se halla confinado en el Nazareno²⁵⁷. De esta manera, esta aproximación creyente —que es la aplicación práctica de una cristología no normativa y teocéntrica— puede ser llevada al diálogo con otras confesiones²⁵⁸.

En síntesis, según Knitter, los cristianos en su acercamiento a personas de otras confesiones no necesitan insistir en que Jesús trae la revelación normativa (final) y definitiva de Dios. Una aproximación creyente, dirá el autor, es una alternativa posible y preferible: en el encuentro con las otras religiones, los cristianos pueden confesar y testimoniar lo que han experimentado y se les ha dado a conocer en Cristo, y cómo creen que esta

²⁵⁵ Véase, *ibídem*.

²⁵⁶ Véase, *ibídem*.

²⁵⁷ Véase, *ibíd.* p. 203s.

²⁵⁸ Véase, *ibíd.* p. 204.

verdad puede establecer una diferencia en las vidas de todas las personas, sin hacer juicios sobre si esta revelación supera o completa a las otras religiones. En otras palabras, la cuestión concerniente a la finalidad o normatividad de Jesús puede permanecer como una cuestión abierta²⁵⁹.

2. El desafío del diálogo interreligioso

Dos puntos nos indica Paul F. Knitter en su obra *No Other Name?*. Primero, nos sugiere un método de diálogo interreligioso que permita una praxis que ilumine la teoría, más que una praxis predeterminada por la teoría: se trata de *hacer antes que conocer (doing before knowing)*²⁶⁰; y segundo, nos muestra que para que su comprensión del diálogo entre creyentes de diferentes tradiciones religiosas funcione necesita basarse en un modelo de verdad distinto al referido en el pasado.

a) El diálogo como una hermenéutica de la praxis

Lo que sigue es una aplicación en una nueva dirección del principio básico de la TL: para conocer la verdad se ha de hacer. Así, la praxis no es simplemente el resultado de lo que ya se conoce como verdadero, sino que es el origen y el fundamento autocorrectivo de la verdad. El autor investiga cómo los teólogos de la liberación aplican este método hermenéutico o principio de interpretación a la cristología y afirma que sólo en el seguimiento real de Jesús, sólo en la práctica y en la vivencia de su mensaje en cada situación concreta se puede saber realmente quién es Jesús y lo que significa²⁶¹.

Una de las formas principales de la praxis necesaria en la actualidad para descubrir la verdad de la revelación cristiana no es sólo la praxis de liberación sociopolítica sino también la *praxis del diálogo* con creyentes de otras confesiones. Tal diálogo interreligioso puede servir como una *hermenéutica de la praxis* que ilumine las cuestiones teóricas.²⁶²

Las creencias cristianas se han de corregir a partir de la praxis dialogal, afirma nuestro autor. Es más, concluye, sólo en esta praxis del diálogo puede clarificarse la cuestión de la unicidad de Jesús. El diálogo supone el intercambio de experiencias y comprensión entre dos o más partes

259 Véase, *ibíd.* p. 205.

260 Así intitula el autor el décimo capítulo. Véase, *ibíd.* cap. X, pp. 205-231.

261 Véase, *ibíd.* cap. 9, pp. 192-194; y p. 205s.

262 *Ibíd.* p. 206.

con el objetivo de que todas ellas crezcan en experiencia y comprensión²⁶³. Esta descripción del diálogo implica que en su realización se han de tener presentes tres presupuestos.

El primer presupuesto es que el diálogo se fundamenta en la experiencia personal religiosa, y así mantenerse en sus afirmaciones de verdad. El segundo, que el diálogo se basa en el reconocimiento de una verdad posible en todas las religiones. Por su importancia, nos detenemos un momento en este segundo presupuesto. La capacidad para reconocer esta verdad se halla en la hipótesis de un origen y una finalidad comunes para todas las religiones²⁶⁴. Dicho reconocimiento lleva a otra premisa teológica implícita que es el introducirse en la experiencia religiosa de otra confesión:

La teología que afecta a todas las religiones debe admitir también la posibilidad y la necesidad de *introducirse en la experiencia religiosa de otra tradición*. (...) No puedo iniciar el diálogo desde mi propia experiencia religiosa y entonces mirar a la otra religión sólo como un conjunto de doctrinas. De alguna manera, también debo ser capaz de penetrar en la experiencia de fe que hay tras y en las doctrinas.

El diálogo interreligioso, en otras palabras, debe ser diálogo *intrarreligioso*.²⁶⁵

Esto es, un verdadero encuentro con otras tradiciones religiosas no puede tener lugar “desde el exterior”; no se puede esperar captar verdaderamente otra religión permaneciendo en una posición pasiva como mero observador. De alguna manera, se debe entrar y permanecer dentro de la otra tradición para compartir su experiencia religiosa²⁶⁶.

263 Véase, *ibíd.* p. 207.

264 Pero esta hipótesis conlleva un peligro: imponer la propia visión de lo que es esa realidad última. Para evitarlo, P. F. Knitter sugiere que las partes del diálogo no verifiquen el contenido de esa realidad última fuera del proceso del diálogo, esto es, que las partes no vayan con una idea preconcebida. Reconocer una realidad última autorrevelándose a través de todas las religiones no significa que todas las religiones formen una esencia común como si fuesen diferentes modelos del mismo producto. Es más, cabe también la posibilidad de no comprender la presencia divina. Proponer una fuente común basada en la revelación universal en todas las religiones es admitir la posibilidad de una fe universal en la variada historia religiosa de la humanidad. A partir de aquí el diálogo puede empezar. Reconocer una fe universal supone dejarse sorprender por la riqueza del misterio en cualquier lugar a partir del conocimiento que de él se tiene desde la propia religión. Véase, *ibíd.* p. 209s.

265 *Ibíd.* p. 210. Aquí, P. F. Knitter sigue a R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*. Nueva York 1978, p. 50. Puede verse a modo de ejemplo el diálogo que mantienen P. F. Knitter y el profesor M. Abe en P. F. KNITTER y M. ABE, *Spirituality and Liberation. A Buddhist-Christian Conversation*, en *Horizons*, vol. 15/2 (1988) pp. 347-364.

266 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 210.

El tercer y último presupuesto para el diálogo se apoya en la apertura a la posibilidad de un cambio. Es decir, si esta descripción del diálogo es correcta, los participantes en el mismo deben estar preparados para reformar, cambiar e incluso abandonar ciertas creencias de sus propias religiones pues el diálogo no es posible si se acude a él con afirmaciones exclusivas de verdad²⁶⁷. El reconocimiento de esta posibilidad de cambio introduce el tema de la conversión: se debe estar abierto a la verdad del otro. La experiencia de la verdad reconoce que ésta siempre supera la porción particular que se tiene de ella. Para Knitter no se trata de una conversión a la creencia propia del otro, sino a la verdad de Dios²⁶⁸.

Este estar abierto a la verdad del otro lleva, como el presupuesto anterior, a otra premisa teológica: el reconocimiento de la distinción entre fe -experiencia religiosa- y creencia -conjunto de proposiciones- que prepara para captar la razón tanto de otras creencias como de la propia²⁶⁹. La relación entre fe y creencias proporciona tanto el punto de partida como el objetivo del diálogo interreligioso²⁷⁰: “los coparticipantes en el diálogo empiezan con una experiencia de fe que, debido a su reconocimiento como realidad universal, permite ser compartida en una ‘doble pertenencia’”²⁷¹. Al reconocer esta distinción entre fe y creencias se está más preparado para alcanzar el profundo significado de los otros credos.

267 Véase, *ibíd.* p. 211; P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue. What? Why? How?*, en L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, pp. 30-36; P. F. KNITTER, *Religion*, en B. R. HILL, P. F. KNITTER y W. MADGES, *Faith, Religion and Theology. A Contemporary Introduction*. Mystic 1990, pp. 204-210; y P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 23s. Para J. I. González Faus, “no puede uno falsearse a sí mismo para facilitar el diálogo, porque entonces no habría tal diálogo. Pero sí que debe purificarse al máximo e identificarse con la máxima sobriedad: porque las impurezas obstaculizan el encuentro mucho más que las diferencias”. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Religiones de la Tierra* p. 117. Por ello dirá González Faus, “hay que despojarse de la universalidad de la propia postura, no de la universalidad de Cristo”. *Ibid.* p. 138s.

268 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 211s.

269 Como afirma Knitter, para acceder a la experiencia religiosa del otro hace falta un método. La revelación se recibe a través de la imaginación, por lo que ésta juega un papel vital en el origen y la vida de todas las religiones. Así, la imaginación ofrece un instrumento para entrar en los contenidos y en los símbolos de la experiencia religiosa del otro. A este respecto, P. F. Knitter cita el conocido método “passing over” de J. Dunne; la importancia del mito para el diálogo que, según R. Panikkar, sólo puede ser comprendido a través de la imaginación; y también la “imaginación analógica” de D. Tracy, por la que a través del diálogo se nos invita a abandonar nuestro control intelectual y autoconciencia dejando fluir los sentimientos y la imaginación. Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 214-216 y *Religious Imagination and Interreligious Dialogue*, en R. MASSON (ed.), *The Pedagogy of God's Image. Essays on Symbol and the Religious Imagination*. Chico 1982, pp. 97-112.

270 En P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 211s.

271 *Ibid.* p. 213.

b) El diálogo basado en un nuevo modelo de verdad

Para llevar a cabo el modelo de diálogo entendido como una hermenéutica de la praxis, Knitter intuye que debe investigar un nuevo modelo de verdad. Ahora, la verdad ya no se identificará con su capacidad para excluir o absorber a otras verdades, sino que se revela principalmente por su aptitud para relacionarse con otras expresiones de la verdad y crecer a través de esas relaciones: se trata de la verdad que viene definida no por la exclusión -recordemos el principio de no contradicción-, sino por la relación²⁷². Se trata de la verdad relacional²⁷³.

La verdad, por su propia naturaleza, necesita de otras verdades: la verdad, sin otras verdades no existe, por lo que mucho menos puede ser única. De acuerdo con este nuevo modelo de verdad, una religión que se considere absoluta y única no tiene por qué basarse en la certeza absoluta, final o en la posesión incambiable de la verdad divina, sino que se fundamentará en una auténtica experiencia de lo divino a partir de la relación con otras religiones²⁷⁴.

Desde este nuevo modelo de verdad, las diferencias -reales e importantes- entre las religiones no suponen contradicción alguna, sino que son complementarias²⁷⁵. El nuevo modelo de verdad relacional que defiende Knitter implica que toda experiencia religiosa y todas las formas religiosas son por naturaleza bipolares²⁷⁶: “toda creencia, todo enunciado doctrinal

272 En el modelo clásico de la verdad ésta venía definida por la exclusión (se trataba del principio de no-contradicción) y, según Knitter, definir la verdad de esta manera significaba otorgarle una cualidad absoluta. Esta concepción de la verdad ha sido sometida a crítica y ha dado lugar, tanto desde la historia como desde la ciencia, al reconocimiento de la naturaleza plural de la verdad. Asimismo, este modelo de verdad absoluta ha sido cuestionado en la comunidad cristiana por los efectos que ha producido en ella: muchos creyentes se han percatado de que la insistencia sobre la verdad por la exclusión atrofia la fe y la reduce a doctrina; pasando, de esta manera, de la ética a un legalismo, del ritual a la superstición, denigrando el valor de otras tradiciones religiosas. Véase, *ibíd.* p. 217s.

273 Véase, *ibíd.* p. 219.

274 Véase, *ibíd.* p. 219s.

275 El autor recoge aquí de las palabras de R. Panikkar en las que afirma que la inmensa variedad de lo que parece ser conflictivo puede ser transformado en “tensiones dialógicas y polaridades creativas”. R. PANIKKAR, *El mito del pluralismo...*, p. 63. Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 220.

276 Se denomina expresión polar a la que abarca la realidad por los polos o extremos, es decir, la que se expresa mediante términos opuestos. Así, serían expresiones polares, por ejemplo, cielo y tierra, noche y día, luz y tinieblas. La polaridad, como característica de formas de pensar y de expresar la realidad, consiste entonces en recurrir a polos opuestos para hacer patente la totalidad. A este respecto recurrimos a T. Merrigan quien afirma que: “Knitter aprueba el principio taoísta del yin y el yang en los que ve la realidad última como compuesta de una dinámica coincidencia de opuestos. Para él, que la

debe por tanto ser clarificado y corregido por creencias que, a primera vista, parecen afirmar lo contrario²⁷⁷. El nuevo modelo de verdad relacional, asegura el autor, supone un esfuerzo para combinar ideas y costumbres diferentes de todas las religiones en beneficio de ellas –enriquecimiento mutuo o fertilización recíproca (*cross-fertilization*)- y a fin de capacitarlas para percibir y vivir el carácter bipolar -o mejor multipolar- de la verdad divina²⁷⁸.

Esta comprensión del diálogo y de la verdad conduce a una visión más amplia de la naturaleza y de la tarea de la teología cristiana. Paul F. Knitter se aproxima al diálogo apelando a la necesidad de una teología interreligiosa (*global theology*). Se trata de una teología (mundial, universal) que supone que el quehacer teológico no es tarea de una sola persona, sino que debe ser realizada en colaboración con teólogos de diferentes tradiciones: la teología no debe estudiarse o realizarse desde una única tradición religiosa. La necesidad de una teología interreligiosa implica un nuevo método en el que los teólogos conozcan a las otras religiones. Pero no se trata de un conocimiento meramente teórico, eso no es suficiente pues nadie puede comprender realmente otra religión desde fuera. De ahí que los teólogos deban pasar (*pass over*) a la experiencia y participar en la fe de otras religiones, pues la fe sólo puede ser teologizada desde dentro²⁷⁹.

El desafío del diálogo interreligioso consiste, entonces, en estar preparado para reformar, cambiar o incluso ser capaces de abandonar ciertas creencias de la propia religión que imposibilitarían el diálogo, y en penetrar en los sentimientos de los otros creyentes a través de sus símbolos y narraciones, para después volver -con ellos- a la propia tradición religiosa y a la praxis cotidiana (*passing over*).

realidad es bipolar es evidente en nuestra experiencia, especialmente en la religiosa". T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions*, en *Theological Studies* núm. 58 (1997) pp. 686-707; la cita es de la p. 705.

277 P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 221. Algunos pensadores temen que este nuevo modelo de verdad mine la tradición cristiana de la actividad misionera. Pero, según Knitter, en este modelo el propósito central de la misión, aunque no olvida la conversión, es darse cuenta a través del testimonio mutuo de que todos son convertidos a una captación más profunda y seguimiento de la verdad de Dios. De este modo, asegura P. F. Knitter, va creciendo el reino que es el objetivo de toda misión. Esta propuesta de revisión de la misión puede inspirar, según P. F. Knitter, a los misioneros cristianos de la urgente necesidad del cristianismo contemporáneo: que las iglesias tomen conciencia histórica y se sensibilicen ante los valores de otras culturas y reconozcan las limitaciones de la suya propia. Véase, *ibíd.* p. 222.

278 Véase, *ibíd.* p. 223.

279 Véase, *ibíd.* p. 92 y pp. 223-229.

II. SEGUNDA ETAPA: EL MODELO CORRELACIONAL Y GLOBALMENTE RESPONSABLE DE *ONE EARTH MANY RELIGIONS*

La evolución de Paul F. Knitter que intentamos mostrar en este capítulo no se puede entender sin analizar el contenido de *One Earth Many Religions* (1995). En esta obra se aprecia el giro “liberador” que el propio autor reconoce haber impreso a su teología y que ya anunció en su contribución a *The Myth of Christian Uniqueness* (or. : 1987; 71998), titulada *Toward a Liberation Theology of Religions* –orientación que se fue afianzando en *Interreligious Dialogue: What? Why? How?* (1990)²⁸⁰. Knitter ha tenido siempre presente el método de la TL para aplicarlo al modelo pluralista del diálogo interreligioso: primero, como vimos en la anterior etapa de la evolución de su pensamiento, de forma teórica; ahora en esta segunda etapa, de forma vital²⁸¹. Este cambio de paradigma le hizo descubrir que no podía hacer teología de las religiones sin conectarla con la TL y su primado de la voz de las víctimas: “desde entonces el Otro sufriente ha acompañado y desafiado mi recorrido teológico”²⁸².

En esta obra *One Earth Many Religions* (1995), Knitter además de clarificar y corregir algunos argumentos de *No Other Name?* (1985)²⁸³, propone una aproximación al diálogo basada en un sustrato común de responsabilidad global para el bienestar ecohumano: lo que puede llamarse un modelo “soteriocéntrico multinormado”²⁸⁴. En la última mitad de los ochenta nuestro autor se percata de que “el otro” sufriente no sólo debe incluir lo humano sino también el medio natural, es decir, la Tierra misma. Hace un llamamiento a todas las religiones para que cooperen en la promoción de la justicia y el bienestar ecohumanos; de ahí el subtítulo de las últimas obras citadas, “la responsabilidad global”²⁸⁵, que debe formar parte de todas las conversaciones interreligiosas: “para mí –afirma Knitter– se ha

280 Puede verse este artículo en su colaboración a L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, pp. 19-44; esp. pp. 25-30.

281 Con respecto a su interés meramente teórico, véase, P. F. KNITTER, *La teología...*, pp. 123-134; y con respecto a su interés vital, véase, *One Earth...*, p. 8s. y *Jesus...*, p. 10s.

282 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 9 y *Jesus...*, p. 10.

283 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 8 y *Jesus...*, p. 9.

284 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 17 y *Jesus...*, p. 18.

285 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12. Recordemos que Knitter toma este subtítulo de la edición norteamericana de la obra de H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991, ³1995) que lleva por título *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (Nueva York 1991), como vimos en la Introducción.

convertido en una obligación moral unir ‘pluralismo y liberación’ y ‘diálogo y responsabilidad global’ (...) En otras palabras, las voces del Otro sufriente me han hecho comprender mejor las voces del Otro religioso”²⁸⁶.

Desde esta perspectiva, si los sufrimientos innecesarios de la humanidad y de la Tierra se han de evitar, las religiones han de hacer una contribución dialógica, cooperativa y de forma combinada²⁸⁷ -correlacional y globalmente responsable, en palabras de Knitter. Así, una TL, para ser efectiva, ha de ser también una teología del diálogo interreligioso y una teología del diálogo interreligioso, para ser significativa, debe incluir una TL²⁸⁸.

Por tanto se podría decir que el objetivo en *One Earth Many Religions* es doble:

Por un lado, poner los fundamentos para que una Teología de las Religiones sea liberadora²⁸⁹, por lo que propone promover un diálogo de las religiones plural y liberador, que prefiera denominar diálogo “globalmente responsable y correlacional” que contribuya a la salvación y al bienestar de la humanidad sufriente y del planeta, a partir de un compromiso

286 Véase, *ibídem.* : P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12. Asimismo, P. F. KNITTER, *Deep Ecumenicity versus Incommensurability. Finding Common Ground on a Common Earth*, en D. T. HESSEL y R. R. RUETHER (eds.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge 2000, pp. 365-381.

287 Ya en 1989 la XIII Asamblea Anual de la Asociación Teológica India declaraba, bajo el subtítulo “Praxis liberadora y teología del pluralismo religioso”, lo que sigue: “12. En una situación de pobreza impuesta a las masas, de pluralismo de las religiones y de ideologías humanistas, las luchas combinadas de pueblos de diferentes confesiones e ideologías de liberación, en particular la de los pobres y marginados concientizados, se convierten en el locus theologicus y el lugar de referencia significativos para una teología de las religiones en perspectiva de liberación. (...) En la base del pluralismo de experiencias liberadoras, hay una comprensión transformadora implícita de las religiones. Tal comprensión parece intervenir en toda acción interhumana e interreligiosa crítica y en todas las luchas de liberación. (...) 14. El primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia sensibiliza y apremia a la búsqueda del núcleo liberador de las religiones, que se manifiesta como un proceso de liberación y de salvación. Estamos, a partir de este hecho, llamados a releer y re-articular las afirmaciones de fe fundamentales en vistas a una fraternidad liberadora interhumana e interreligiosa de los pueblos. Desde esta hermenéutica, la liberación se comprende en términos de un todo abarcando a los hombres, la naturaleza, el cosmos y lo Último. En un mundo dividido entre poderosos y oprimidos, la integridad de la liberación incluye siempre una opción preferencial por los oprimidos y los marginados”. INDIAN THEOLOGICAL ASSOCIATION, *Towards an Indian Christian Theology or Religious Pluralism*, en *Statement of the Indian Theological Association Thirteenth Annual Meeting (December 28-31, 1989)*. Recogido en K. PATHIL (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*. Delhi 1991, pp. 342s. La cita la tomamos de J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander 2000, p. 569.

288 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 14 y *Jesus...*, p. 16.

289 Una teología liberadora surge de la urgencia y de la obligación moral de responder como cristianos y como seres humanos al otro sufriente y al otro creyente. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 36.

común de todas las tradiciones religiosas con el bienestar humano y ecológico. Dicha responsabilidad global incluye la noción de liberación entendida como lo hacen los teólogos de la liberación, pero que no sólo busca la justicia social sino también la justicia y el bienestar ecohumanos²⁹⁰.

Y, por otro lado, que una Teología de la Liberación sea dialogal, esto es, capaz de incluir y aprender de las religiones a fin de promover la vida humana y planetaria: “Para ser efectiva, una teología de la liberación debe ser también una teología del diálogo interreligioso. Para ser significativo, un diálogo o una teología interreligiosa debe incluir una teología de la liberación”²⁹¹.

En otro lugar, refiriéndose a lo mismo, Knitter reconoce tanto los límites de la TL, como la aportación que ésta hace a la Teología de las Religiones:

Desde la perspectiva de lo que concierne a la liberación, la pasada década ha mostrado el importante y poderoso papel que la religión puede jugar, para mejor o para peor, en las transformaciones sociopolíticas (. . .) Esto implica la necesidad de que los teólogos latinoamericanos de la liberación vean más claramente que los movimientos de liberación no sólo necesitan a la religión, sino a las ¡religiones! (. . .) En otras palabras, una teología de la liberación puramente cristiana sufriría las peligrosas limitaciones de la endogamia y de dibujar una única visión del reino. (. . .)

Los teólogos de las religiones preocupados por el diálogo, gracias a las advertencias y ejemplos de sus colegas de la liberación, se están dando cuenta de que una religión que no se dirija como primera preocupación hacia la pobreza y la opresión que invade nuestro mundo no es una auténtica religión.²⁹²

Un modelo pluralista busca promocionar un diálogo correlacional verdadero entre las religiones, un diálogo en el que todas las partes sean capaces de oír y ser desafiadas por los otros y, al mismo tiempo, hablar y desafiar a su propia religión²⁹³. Para llegar a este modelo correlacional Knitter asegura haber seguido un movimiento acumulativo desde un eclesiocentrismo a un cristocentrismo y después a un teocentrismo. Ahora su evolución le ha llevado hacia un soteriocentrismo debido a las inadecuaciones de los otros modelos²⁹⁴.

290 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 15 y *Jesus...*, p. 17.

291 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 14 y *Jesus...*, p. 16. Véase también, *La teología...*, p. 130.

292 P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 179s.

293 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 24.

294 En palabras del autor: “El modelo eclesiocéntrico percibió correctamente las necesidades de una comunidad que sigue la visión y el Espíritu de Jesús a través del curso de la historia, pero exageró impropriamente el papel de esta comunidad en la exclusión de los otros así como su propia exaltación. El modelo cristocéntrico experimentó y anunció correctamente la relevancia y la necesidad universal y salvífica de lo que había sucedido en la vida-muerte-resurrección de Jesús de Nazaret; pero se equivocó al acentuar

Esta evolución por los modelos de las actitudes cristianas hacia los otros creyentes ha sido un proceso continuo y no disyuntivo ya que no rechaza sino que clarifica y preserva los anteriores. Una teología cristocéntrica, afirma Knitter, subraya la necesidad de la iglesia, aunque en relación con Cristo; y una visión teocéntrica de las otras religiones insiste en la necesidad de Cristo, aunque dentro de la naturaleza trinitaria y de la actividad divina. Mientras que una aproximación centrada en la salvación, o soteriocéntrica, preserva el valor y la necesidad de la Iglesia, de Cristo y de Dios en la medida en que la salvación (*sotería*) o el bienestar humano y ecológico se eleva como el criterio tanto para una Teología de las Religiones, como para un diálogo interreligioso²⁹⁵.

En los apartados que siguen vamos a ocuparnos del sufrimiento y de la responsabilidad global como causa común y como sustrato para el diálogo interreligioso; y, en tercer lugar, estudiaremos la propuesta práctica de Knitter para un diálogo globalmente responsable.

1. El sufrimiento como sustrato y causa común en el diálogo interreligioso

Paul Knitter cree que no se pueden reconciliar las críticas posmodernas al modelo pluralista con la realidad que viven dos tercios de la humanidad²⁹⁶. Por ello, atendiendo al sufrimiento de las víctimas llama a una acción coordinada y global basada en el reconocimiento común de valores y verdades, en clara oposición a la insistencia posmoderna del

tanto esta universalidad que excluyó, denigró o manipuló la particularidad de las otras figuras y comunidades religiosas. El modelo teocéntrico percibió correctamente la prioridad que siempre debe darse al Misterio divino, al cual, como Pablo nos dice, el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todas las cosas (1Cor 15,28), pero a menudo se equivocó al presuponer saber quién era este Dios e imponerlo a los otros (a menudo a tradiciones religiosas que no tenían la noción de un Ser divino). Como espero demostrar (...), una aproximación soteriocéntrica o globalmente responsable a una teología y diálogo de las religiones sugiere cómo las inadecuaciones los otros modelos se pueden afrontar sin desechar o sin rebajar sus valores". *Ibíd.* p. 36s.

295 Véase, *ibíd.* p. 37; e *Interreligious Dialogue* p. 37.

296 El núcleo de las críticas posmodernas es la insistencia en el dominio de la diversidad: todo conocimiento o experiencia humana está filtrado y los filtros son diversos (históricos, religiosos o culturales). Los pluralistas no son suficientemente conscientes de la diversidad y de la inconmensurabilidad de las religiones ya que pueden acabar imponiendo sus propias reglas y definiciones y convertirse así en imperialistas, al presuponer o describir el fondo común que establece la unidad entre las religiones y al trazar directrices comunes para el diálogo. El peligro está en que sustituyan conceptos como "Realidad" y "Misterio" por otros concebidos distintivamente como objetos religiosos: los pluralistas pueden pensar que pueden hablar universalmente para todo el mundo, pero acabar hablando individualmente para ellos mismos.

dominio de la diversidad y de la imposibilidad de encontrar un fondo común desde el que se puedan tomar decisiones éticas comunes. Afirmar esa imposibilidad lleva a un letargo moral, a un quietismo y, a su vez, reiterar que toda afirmación de verdad es sólo una construcción limitada y particular es convertir lo particular en absoluto²⁹⁷.

La obsesión de tantos contemporáneos por preservar la diversidad a toda costa puede llevar fácilmente al llamado “relativismo agónico”. Lo que significa que si no hay un criterio común que descubrir, entonces, en última instancia lo que sea verdad será impuesto por el poder -el dinero o las armas. Rechazar el reconocimiento de un sustrato común para el diálogo, no es afirmar la verdad propia de cada uno sino el poder propio de cada uno, asegura el autor²⁹⁸. Y es de sobras conocido que el poder no está repartido por igual en todo el mundo, por lo que las naciones que tienen más poder decidirán cuáles serán los criterios de verdad. Para Knitter si se evita hacer de la verdad poder, podremos acordar la existencia de un sustrato común a partir del que podamos deducir convicciones, criterios y acciones comunes²⁹⁹.

La primera cuestión es que términos como “justicia”, “salvación”, “bienestar”, o incluso “responsabilidad global” no son conceptos universales para todo el mundo y sólo pueden ser significativos a través de los filtros de la diversidad religiosa o cultural. Así, el diálogo globalmente responsable basado en el compromiso por la justicia está expuesto al peligro de dar a la palabra “justicia” un contenido normativo y concreto, es decir, propio de los teólogos cristianos de este modelo soteriocéntrico. La segunda cuestión es si se trata del mismo tipo de cristocentrismo e inclusivismo que el modelo intenta superar. Si como base para el diálogo se quiere poner la justicia -o sotería- hay que ofrecer algún tipo de definición de lo que significa. El peligro está en que el modelo pluralista insista tanto en la responsabilidad global y la justicia que acabe siendo más exclusivista que pluralista. Las advertencias y las críticas de la conciencia posmoderna nos hacen ver que todo conocimiento está filtrado históricamente, que la diversidad ha precedido o dominado sobre la unidad y que es muy difícil, si no imposible, encontrar un fondo común. Además, el reconocimiento del pluralismo y la llamada al diálogo aparecen como afirmaciones de universalidad cuando de hecho pueden ser instrumentos del dominio económico y político para mantener su control (hacemos referencia aquí al modelo de universalidad del “Arco de McDonald”, propuesto por P. F. Knitter o al ejemplo de la “cocacolonización” de A. Pieris).

Existe un modelo pluralista alternativo posliberal provocado por la crítica posmoderna -que P. F. Knitter no comparte- que se apoya en que no hay, entonces, un fondo común a todas las religiones. Los posliberales son cautelosos al salir de su propio ámbito para encontrar algún tipo de fondo común que facilite la mutua comprensión; esta cautela no sólo viene del miedo a herir a los otros por imponer los propios puntos de vista, sino también del propio miedo a perder su identidad y distinción en los esfuerzos por encontrar un fondo común necesario para el diálogo. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, cap. 3; puede verse también, *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralistic Theology of Religions*, en *The Drew Gateway*, núm. 1, vol. 58 (1988) pp. 1-16.

297 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 55.

298 *Ibid.* p. 56.

299 Véase, *ibidem*.

Cuidado, Knitter no está afirmando que haya una esencia común o una experiencia religiosa común en todas las religiones, sino que señala lo que es dolorosamente obvio cuando se mira al mundo: hay un contexto común que engloba problemas comunes. Este contexto común es la realidad de sufrimiento que amenaza al futuro de la humanidad y al planeta. Dada su universalidad y su urgencia, este tema debe tratarse en el diálogo junto con aquellos temas que lo conforman. Existe hoy en día, una conciencia creciente entre los creyentes de que su identidad debe estar relacionada con esas experiencias comunes de sufrimiento y de amenaza globales³⁰⁰. Este contexto común puede comprenderse, confía Knitter, como un nuevo *kairós hermenéutico* para el encuentro interreligioso, esto es, como una situación que se da por todos los rincones del planeta y que hace posible y necesario un nuevo encuentro de las religiones³⁰¹.

Lo denomino “kairós” porque indica una constelación única de eventos que constituyen tanto nuevas oportunidades como responsabilidades; es “hermenéutico” porque, (...) permite a los seguidores de distintos caminos religiosos no sólo sentir la necesidad del otro, sino comprender y juzgar al otro. Es una situación global coherente con las preocupaciones y cuestiones que trasciende las diferencias de cultura y religión y así alcanza a todas las personas.³⁰²

2. La responsabilidad global como sustrato común para el diálogo interreligioso

En el esfuerzo por equilibrar la diversidad cultural-religiosa con la responsabilidad global, se ha de admitir que las dos no “pesan” igual: la

300 Véase, *ibíd.* p. 57. Como ya sugería H. Assmann a principios de los setenta: “Es conveniente insistir en este punto de partida contextual para que se vea que no se trata de un estrechamiento local latinoamericano de la tarea teológica. Evidentemente es la búsqueda de esta encarnación situada. Pero es más que esto. Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, ‘es necesario salvar a la teología de su cinismo’. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca 1973, p. 40. Para Knitter, basta leer “teología” como “diálogo interreligioso”; y recordemos que estos treinta millones de muertos son de la década de los setenta, por lo que hoy -lamentablemente- se han convertido ya en unos cuantos millones más.

301 Véase, P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue* pp. 25-30.

302 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 58; y *Dialogue and Liberation* p. 18s.

responsabilidad es más urgente y más real que la diversidad³⁰³. Ésta última se debe transformar para que deje de ser un obstáculo y se convierta en fuente de responsabilidad dialógica, común y diversa³⁰⁴:

No podemos asumir nuestra responsabilidad en el mundo sin afirmar y comprometernos con la diversidad de perspectivas que esta responsabilidad significa. (...) No podemos permitir que nuestra afirmación de la diversidad se convierta en una distracción o un obstáculo para asumir nuestra responsabilidad.³⁰⁵

Para Knitter, la responsabilidad global para la salvación proporciona el marco y las directrices para un diálogo entre las religiones que sea capaz de ir desde una verdad absoluta universal a múltiples verdades completamente diversas. Lo que posibilita el auténtico diálogo -y lo realiza- es la responsabilidad global por el bienestar humano y ecológico. Debido a que la salvación (*sotería*) crea solidaridad, facilita la motivación y el compromiso para llevar adelante el diálogo. Descubrir la necesidad y el valor del diálogo, es uno de los prerrequisitos básicos para el mismo. Aquí es donde la responsabilidad global, afirma el autor, puede ayudar porque ofrece la motivación para reconocer la necesidad del diálogo a partir de una fuente común fuera de las tradiciones³⁰⁶.

La solidaridad y la responsabilidad pueden añadir participantes al discurso interreligioso y resolver una de las cuestiones más delicadas: cómo empezar el diálogo sin privilegiar una postura sobre las otras. Paul Knitter sostiene que el soteriocentrismo, o una aproximación globalmente responsable al diálogo, puede ayudar a resolver esta cuestión: “Nuestro punto de partida no es inherente a la perspectiva única de una tradición; esto es, el diálogo no comienza mirando *dentro* de las tradiciones, sino más bien mirando *más allá* de ellas el sufrimiento humano y planetario que lo consume todo a nuestro alrededor”³⁰⁷.

303 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 73.

304 Véase, *ibíd.* p. 77; véase también la nota 4 ahí citada. No obstante, a nivel de la diversidad queremos citar aquí unas palabras de A. Pieris sobre la cuestión del lenguaje donde insiste en que los cristianos en particular están llamados a ser multilingüistas: “la catolicidad y el ecumenismo verdaderos consisten en la capacidad para hablar o al menos comprender otras lenguas distintas a la propia. (...) La obligación para comprender el lenguaje que el Espíritu habla en una comunidad de fe próxima no es un lujo académico de investigadores sino un imperativo pneumatológico que constituye la naturaleza eclesial de la koinonía cristiana, la implicación del ser sin el lenguaje, ni siquiera el cristiano, no agota la totalidad de la autocomprensión liberadora del Espíritu”. A. PIERIS, *Faith, Communities and Communalism*, en *East Asian Pastoral Review*, núms. 3-4 (1989) p. 299.

305 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 73.

306 Véase, *ibíd.* p. 79.

307 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 80.

El sufrimiento de las víctimas es la voz privilegiada en el diálogo y a su vez previene a cualquier posición religiosa preestablecida de tener un lugar privilegiado. “Son las víctimas de este mundo las que ponen en marcha el círculo hermenéutico”³⁰⁸. Knitter está sugiriendo un proceso, un modo de ser y de actuar conjuntamente mediante el cual se pueda iniciar y mantener -nunca completar- una comunidad de comunicación. Es un proceso en el cual se responde a los problemas y a las preocupaciones que todos pueden identificar como universales. La verdad que se descubrirá a partir de aquí no será una afirmación proposicional que todos ratifiquen, sino un modo de ser conjunto. Esta solidaridad de interconexión mutua hace que cada uno sea responsable del bienestar del otro³⁰⁹.

a) El lugar de la praxis liberadora en el diálogo interreligioso

Proponer un diálogo interreligioso soteriocéntrico que tenga por contexto, punto de partida y meta la responsabilidad global, es plantear una forma de diálogo en el que la praxis juega un papel esencial. Así, el autor afirma que los fieles de diferentes tradiciones religiosas no serán capaces de hablar teológicamente a menos que actúen de forma conjunta por el bienestar de este mundo³¹⁰.

Recomendar la praxis como un componente esencial para el diálogo no es nada nuevo. Refleja una epistemología que aunque antigua en occidente -véase Aristóteles- ahora se restaura -véase la filosofía contemporánea. Según ésta, la verdad es siempre práctica. Para Aristóteles, la verdad se conoce no por la inteligencia sino por la frónesis: esto es, se conoce la verdad haciéndola³¹¹. La verdad, y en concreto la verdad religiosa, por su propia naturaleza es transformadora³¹².

Reconoce Knitter que la praxis juega un papel central al enfrentarse con el dilema posmoderno a menudo descrito como “ansiedad cartesiana”. Ansiedad que viene provocada, en primer lugar, por la necesidad de basar nuestras vidas en la verdad y, en segundo lugar, por el reconocimiento posmoderno de que toda verdad es relativa y por

308 *Ibidem*.

309 Véase, *ibíd.* p. 81s.

310 Véase, *ibíd.* p. 82.

311 Véase, ARISTÓTELES, *Moral, a Nicómaco*. (ed. de L. Castro). Madrid ⁶1993; libro VI, cap. 4, pp. 248-250. Knitter se apoya en la “prudencia” aristotélica (el término traduce el griego *phrónesis*) que a veces se traduce asimismo por “sabiduría práctica”.

312 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 82 y 84s.

tanto cuestionable³¹³. Por ello, cuando los teólogos o los filósofos de la religión ensalzan la naturaleza mística de la verdad, no olvidan que la verdad también se conoce tanto en nuestra transformación como en la del mundo. Si se diera una manifestación de la verdad sin transformación, entonces, sería sospechosa: los filósofos pragmáticos y los teólogos de la liberación sugieren que se puede identificar la verdad más en la transformación práctica que en la manifestación mística³¹⁴. Knitter dirá que: “hay una praxis o contenido común viable para todas las religiones, sobre la base de que pueden buscar la verdad juntas. El contenido común para esta praxis compartida es, como hemos señalado, el sufrimiento que está devastando a la humanidad y al planeta”³¹⁵.

Si las religiones pueden afrontar juntas las crisis, tendrán nuevas oportunidades no sólo para interpretar sus propias tradiciones intra-textualmente, sino trans-textualmente de modo que puedan comunicar e interpretar sus textos y tradiciones para con los otros. Knitter sugiere que el papel hermenéutico que la praxis juega en la teología cristiana contemporánea, podría jugarlo también en el diálogo interreligioso³¹⁶. Propone una razón más práctica por la que la praxis liberadora juega un papel esencial en el diálogo interreligioso: tal como es el mundo no permite un diálogo auténtico entre personas de diferentes culturas y tradiciones, por lo que hace falta que el mundo sea transformado. Dadas las desigualdades que hay en nuestro mundo y la manera como son mantenidas por las estructuras del poder económico, político y militar, no hay una plataforma común de discurso a la que todos tengan acceso y donde todas las voces cuenten por igual, donde cada participante se sienta libre y sin amenazas³¹⁷.

Por tanto, lo que se necesita como una propedéutica para el diálogo, es un esfuerzo compartido para crear las situaciones ideales para hablar [Habermas] en el mundo o en nuestras propias comunidades. Y esto es lo que significa la praxis -actuar conjuntamente. Naturalmente, esto no es simplemente un proceso de primero esto, luego aquello -primero liberación, después conversación. Es más, debe formar parte de nuestra mentalidad dialogal una conciencia activa de las desigualdades de nuestra sociedad y del modo en que algunas personas no son tomadas tan en serio como otras; de lo contrario nuestras conversaciones serán muy pobres.³¹⁸

313 Véase, *ibíd.* p. 83.

314 Véase, *ibíd.* p. 84.

315 *Ibíd.* p. 85.

316 Véase, *ibídem.*

317 Véase, *ibíd.* p. 86.

318 *Ibídem.*

La liberación y la justicia deben animar todo diálogo y el mismo diálogo debe ser un medio para cambiar las estructuras de opresión o exclusión y poder escuchar las voces de todos³¹⁹. No es suficiente reiterar las diferencias y abrirse a ellas, sino que también es necesario afirmar la libertad y la dignidad del otro. Otra condición para propiciar un discurso auténtico con el otro cuya identidad está dominada por estructuras socioeconómicas, raciales u opresivas es resistir activamente y actuar después para superar la dominación: el diálogo exige tanto un compromiso con la diferencia como con la liberación³²⁰.

Como ya insinuara en su contribución a *The Myth of Christian Uniqueness*, Knitter se apoya en el método de la TL que además de clarificar el punto de partida y el contexto para un diálogo interreligioso plural también puede iluminar las cuestiones cristológicas en debate. Teniendo presente que la TL afirma que el punto de partida del quehacer teológico es la praxis liberadora, todo enunciado cristológico deberá remitirse a ella. Por eso, los teólogos de la liberación afirman que para conocer a Jesús hay que seguirle y poner su mensaje en práctica: “fe en Cristo significa, ante todo, seguimiento de Jesús”, dirá J. Sobrino³²¹.

Por tanto, la praxis liberadora será el punto de partida y permanecerá como criterio de toda cristología: todo lo que conocemos o vivimos sobre Jesús debe ser continuamente confirmado, clarificado y quizás corregido en la praxis de vivir su visión en los contextos cambiantes de la historia³²². En este sentido, nuestro autor sigue a L. Boff cuando éste advierte que nada de lo que se diga sobre Jesús es final: “ninguna realidad histórica concreta puede agotar la riqueza de Cristo. De ahí que ningún título conferido a Cristo pueda ser absolutizado”³²³. Se trata de reinterpretar afirmaciones como “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que tengamos que salvarnos” (Hch 4,12). Así, Paul Knitter afirma que no se puede saber que Jesús es la última palabra de Dios, o lo que es lo mismo, no se puede afirmar su normatividad sólo a partir de lo que

319 Véase al respecto, P. F. KNITTER y M. ABE, *Spirituality and Liberation* p. 360.

320 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 86s.

321 J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid 1991, p. 27.

322 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 191; y *La teología...*, p. 132.

323 L. BOFF, *Jesucristo, liberador* p. 239. Véase también lo que dice al respecto A. PIERIS, *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas en Asia*, en *Concilium*, núm. 173 (1982) p. 395s. y A. PIERIS, *Jesus and Buddha. Mediators of Liberation*, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998, p. 173. Recordemos que esta advertencia ya la hemos recogido de manos de J. Sobrino en la primera etapa de la evolución de Knitter bajo el apartado titulado “La unicidad de Jesús y la cristología del Nuevo Testamento”.

se nos ha dicho o de lo que hemos experimentado en nuestras vidas³²⁴. Siguiendo a J. Sobrino, nuestro autor asegura³²⁵:

La unicidad de Jesús sólo puede ser conocida y afirmada “en su encarnación concreta”, sólo en la praxis del desarrollo sociohistórico. Esto significa, concretamente, que a menos que nos comprometamos en la *praxis del diálogo cristiano* con las otras religiones -siguiendo a Cristo, aplicando su mensaje, en el diálogo con otros creyentes- no podremos experimentar y confirmar lo que la unicidad y normatividad de Cristo significan.³²⁶

Por otro lado, según Knitter, al primar la TL la ortopraxis sobre la ortodoxia, las afirmaciones sobre la finalidad de Cristo y del cristianismo ni son posibles en el presente, ni tampoco son necesarias³²⁷. Esto es de esta manera porque la principal preocupación de una Teología de las Religiones liberadora soteriocéntrica no es “la creencia correcta” sobre la unicidad de Cristo, sino la “práctica correcta”, de promoción del reino y su *Sotería*, con las otras religiones. Clarificar si Cristo es único señor y salvador y cómo lo es, así como clarificar también cualquier otro aspecto de la doctrina, puede ser importante, pero está subordinado a la opción preferencial por los pobres y los no-personas³²⁸.

Si la praxis liberadora es capaz de indicar y de medir la autenticidad de la revelación y de la experiencia religiosa, entonces los cristianos tienen el criterio soteriocéntrico no sólo para examinar críticamente y revisar la comprensión tradicional de la unicidad de Cristo, sino también para discernir, en el diálogo, qué creencias y prácticas religiosas pueden ser caminos de salvación y qué figuras religiosas pueden ser liberadoras

324 Por otro lado, Paul Knitter afirma que teniendo presente que ha sido en este siglo cuando tanto la iglesia católica como la protestante han iniciado el diálogo con las otras religiones, en consecuencia y desde la perspectiva de una cristología de las religiones liberadora, “los cristianos tendrán que admitir que al menos por el momento es imposible hacer afirmaciones de finalidad y normatividad de Cristo o del cristianismo”. Esto significa, según nuestro autor, que se tiene “permiso” –incluso quizás la obligación– de entrar en el diálogo con otros creyentes sin hacer afirmaciones tradicionales del tipo “no hay otro nombre” o “único mediador”. Dando este paso se acentúa lo remarcado por L. Boff, que ningún título cristológico es absoluto; incluso aquellos títulos que afirman finalidad o normatividad para Jesús pueden revisarse como resultado de la praxis del diálogo religioso. Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192; *La teología...*, p. 132 y *No Other Name?*..., p. 195.

325 Paul F. Knitter sigue a J. SOBRINO, *Cristología* p. 10. Como ya vimos, en el apartado “*La unicidad de Jesús y la cristología de la liberación*”, Knitter cree que lo que afirma J. Sobrino sobre la universalidad de Jesús se puede aplicar a su unicidad o finalidad.

326 P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192; puede verse también, *La teología...*, p. 132 y *No Other Name?*..., p. 195

327 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192; *La teología...*, p. 132 y *No Other Name?*..., p. 196.

328 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192 y *La teología...*, p. 132.

y salvadoras³²⁹. En palabras del propio Knitter, “simplemente a partir de los frutos éticos y soteriológicos los conoceremos -seremos capaces de juzgar si y cómo otros caminos religiosos y sus mediadores son salvíficos”³³⁰. Se hace evidente aquí de nuevo, la apelación a la frónesis aristotélica.

b) La voz de las víctimas en el diálogo interreligioso

Paul Knitter argumenta que el actual mundo posmoderno se presenta según una terna de realidades y demandas: ser fiel a la propia identidad y tradición, estar abierto a la pluralidad de otras tradiciones y rebelarse al dominio del sufrimiento que aflige nuestro mundo. En esta “identidad-pluralidad-resistencia” tiene lugar la dinámica del encuentro interreligioso en la que debe primar la resistencia contra la dominación y el sufrimiento. Esta primacía no se basa en algún tipo de prioridad ontológica del sufrimiento, la pluralidad o la identidad, sino en el predominio de ese sufrimiento³³¹.

El sufrimiento tiene una universalidad y una inmediatez que lo convierten en la cuestión más adecuada y necesaria para establecer un sustrato común para el encuentro interreligioso: se puede decir que el sufrimiento sirve de base común negativa para el diálogo interreligioso. Pero sobre este fondo negativo aportado por las víctimas se puede elaborar otro fondo común, más positivo, de compromisos éticos compartidos: “debido a que la realidad del sufrimiento debe formar parte del contenido del diálogo interreligioso, es necesaria la presencia de las víctimas en él”³³². El diálogo, aunque razonable y efectivo, tiene que ser inclusivo por más que hasta ahora haya sido exclusivo: las víctimas no han participado en él, por lo que éstas han sufrido una “injusticia cognitiva”³³³.

Si las “conversaciones-hacia-la-verdad” deben incluir al otro para tener éxito, entonces hay que aclarar dónde se encuentra ese otro: no será sólo en las diferencias culturales y religiosas, sino en la exclusión sociopolítica. De hecho, esos otros excluidos tienen una primacía de inclusión que les otorga una voz especial en el diálogo ya que sus experiencias y testimonios tienen un “privilegio hermenéutico” en la búsqueda de la verdad³³⁴: “Por tanto, las voces de las víctimas excluidas –que abarcan a

329 En relación con la eficacia de Cristo y el cristianismo junto a otras figuras y tradiciones religiosas, véase, A. PIERIS, *¿Universalidad del cristianismo?* en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Barcelona-Santander 1995, pp. 161-167.

330 P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 193; véase también, *La teología...*, p. 132s. y *World Religions* pp. 151-164.

331 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 88.

332 *Ibid.* p. 90.

333 Véase, *ibid.* p. 89s; y P. F. KNITTER, *Dialogue and Liberation* p. 24s.

aquéllos que pueden hablar de la Tierra victimizada- tienen un papel privilegiado en el discurso, no sólo porque son diferentes sino porque esta diferencia es desafiante y, como se afirmó antes, puede quebrar y reconducir nuestra conciencia”³³⁵.

El papel privilegiado del excluido también puede argumentarse a partir de la masificación de este sufrimiento que representa la experiencia de tres cuartas partes de la humanidad. Pero no sólo es la cantidad la que les da un papel privilegiado, también la calidad de esta experiencia de sufrimiento injusto y exclusión es tal que capacita a las víctimas para saber aquello que el poder nunca puede saber por sí mismo. Las víctimas –asegura Knitter- han “aprendido más sobre la cultura del poder que lo que el poder sabe sobre ellas”³³⁶. Pero no se trata de que las víctimas sean la única voz a considerar, ya que el diálogo ha de permanecer plural: no hay lugares privilegiados absolutos en el diálogo. Ahora bien, las víctimas deben ser consideradas no sólo en primer lugar, sino constantemente³³⁷.

Los participantes del diálogo interreligioso conscientes de la ideología, entendida ésta como distorsión sistemática que hay en todo lenguaje, podrían compensarla recurriendo a la “sospecha hermenéutica”³³⁸. Es aquí precisamente donde las voces de los oprimidos juegan un papel privilegiado en el diálogo, ya que sólo con la ayuda del oprimido puede el opresor enfrentarse a su propia opresión³³⁹.

El papel que la opción por el pobre desarrolla en el método teológico lleva a Knitter a afirmar que al privilegio hermenéutico del pobre se le debe dar un “status normativo relativo”. Y la razón para ello no es que el pobre pueda exigir algún tipo de superioridad moral, sino que su privilegio

334 El privilegio hermenéutico o prioridad epistemológica de las víctimas, consiste en que sus voces tienen un papel primordial en el discurso no sólo porque son diferentes, sino porque esta diferencia es desafiante -desinstaladora, en palabras de J. I. González Faus- y puede reconducir nuestra conciencia. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 87ss; y P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue* p. 38. El “privilegio hermenéutico de las víctimas” es un concepto acuñado por L. CORNIE, *The Hermeneutical Privilege of the Oppressed*, en *Catholic Theological Society of America Proceedings*, núm. 33 (1978) pp. 115-181; véase, J. VITORIA CORMENZANA, *La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso*; en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Barcelona-Santander 1995, pp. 145-159, la referencia es de la p. 150, nota 9. Se trata de lo que J. Sobrino denomina el “locus” teológico por excelencia.

335 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 91.

336 M. K. TAYLOR, *Remembering Esperanza. A Cultural-Political Theology for North American Praxis*. Maryknoll, N. Y., 1990, p. 65; citado por P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 92.

337 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 92.

338 Véase, P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue* p. 33s.

339 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 94.

es terapéutico; esto es, necesario para diagnosticar y remediar las distorsiones ideológicas³⁴⁰. Nuestro autor sugiere que la opción por el pobre que se afirma en el método teológico la afirmen también los miembros de todas las religiones del “método dialógico”³⁴¹.

De esta manera, en todos los encuentros interreligiosos, el pobre y el que sufre estarán presentes y tendrán un papel privilegiado. Por ello, no se ha de insistir en que “cada voz contribuya igualmente”, ya que algunas de ellas son más apremiantes al no ser escuchadas en el pasado y ser víctimas en el presente: “si el diálogo ha de ser siempre ‘*par cum pari*’ (entre iguales) [cf. UR. núm. 9], también hay quienes son ‘*primi inter pares*’ (primeros entre los iguales)”³⁴². Pero que el sufrimiento y las víctimas representen un privilegio hermenéutico en el diálogo no es suficiente para que los que ostentan el poder las escuchen. De ahí que comprender lo que el sufrimiento nos pueda decir no sea simplemente una cuestión de teoría, sino de praxis³⁴³.

A través de esta aproximación propuesta, Knitter llama a un diálogo interreligioso práctico —o liberador— básicamente ético. Invoca a la responsabilidad global y al imperativo moral de responder a los sufrimientos de la humanidad y de la Tierra. Tales responsabilidades éticas han de pesar en cualquier tipo de diálogo. La obligación moral de la responsabilidad global como parte esencial del diálogo se convierte en oportunidad hermenéutica que añade dinamismo y arroja luz a los esfuerzos por comprender cualquier tradición religiosa. El autor espera que así como la teología cristiana se ha revitalizado por la decisión de interpretar el Evangelio bajo los ojos y las luchas del oprimido, el diálogo interreligioso se podrá renovar a través de la praxis de la responsabilidad global que fundamentará y guiará el diálogo³⁴⁴.

340 Recordemos aquí la recomendación de I. Ellacuría de hacer un coproanálisis de la sociedad a fin de conocer su estado.

341 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 95. En palabras de J. O'Brien: “Así, el privilegio hermenéutico de la opción por el pobre en el método teológico no es un privilegio ético, ni incluso analítico en términos de teoría y praxis considerados en sí mismos. Su privilegio reside en el hecho de que es una perspectiva irremplazable a partir de la cual la teología puede corregir críticamente su autoconciencia metodológica. En esencia, esto lo hace al ejercer un papel terapéutico, según el cual crea las condiciones para que los teólogos alcancen una conciencia de las raíces prácticas de sus modelos de discurso”. J. O'BRIEN, *Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minnesota, 1992, pp. 150-161; esp. 159. Tomamos la cita de P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 95.

342 *Ibidem*.

343 Véase, *ibidem*.

344 Véase, *ibid.* p. 96.

c) La posibilidad de una responsabilidad global

Una vez reconocida la necesidad de un modelo globalmente responsable, cabe ahora preguntarse por su posibilidad. El autor insinúa que, a partir de la fenomenología religiosa, esta posibilidad de contener la capacidad y la necesidad de promover el bienestar ecohumano (*sotería*) aparece en todas las tradiciones religiosas de diferentes maneras y grados: “Se puede comprender el componente divino o trascendente de la *sotería* debido a que sugiero que las múltiples tradiciones pueden avalar una responsabilidad global para la *sotería* del mundo”³⁴⁵.

Antes de seguir adelante, conviene aclarar aquí lo que el autor entiende por *sotería*³⁴⁶: se trata de un concepto relacionado tanto con el *humanum* de H. Küng³⁴⁷ -lo que es verdaderamente humano y específico de la dignidad humana y los valores básicos a los cuales está subordinada- como con la *experiencia cosmoteándrica* de la realidad de R. Panikkar³⁴⁸ -una unidad en distinción entre lo divino, lo humano y lo cósmico. Promover esta realidad es acrecentar el bienestar de todos -y esto es la salvación o *sotería*³⁴⁹: “por tanto, *sotería* es el bienestar humano y planetario que resulta de sentir y vivir el Misterio inmanente-trascendente”³⁵⁰.

Por un lado, los representantes de todas las religiones pueden encontrar en sus propias tradiciones un deseo de promover el bienestar ecohumano y vislumbrar cómo debe realizarse. Por otro lado, esa aserción proporciona el motivo para abrazar la diversidad y la esperanza que

345 *Ibid.* p. 99. Puede verse también, *Dialogue and Liberation* pp. 26-32.

346 P. F. Knitter propone el concepto de *sotería* porque puede reconocerse con un contenido bien definido en todas las culturas o religiones. Además lo utiliza como recurso heurístico; esto es, como una noción que nos dice lo suficiente como para permitir descubrir algo más. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 98.

347 Véase, H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Madrid 1989, p. 192s. y *Proyecto* p. 115s.

348 Véase, R. PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll, N. Y., 1993, esp. cap III, pp. 54-77. Existe edición en español: *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid 1999.

349 Nuestro autor se percata de que hablar del *divinum* o trascendente no resulta cómodo a algunas tradiciones religiosas, especialmente con el budhismo theravada. Aunque este tema pueda ser delicado y controvertido, Knitter cree que la experiencia de iluminación es precisamente ese “ingrediente añadido” con el que los budhistas se esfuerzan por promover el bienestar de todos los seres sentientes. Los cristianos llaman lo divino a lo que los budhistas se refieren como *dharma*, naturaleza de Buddha o el vacío. Estos términos diferentes no definen la misma Realidad, pero señalan en la misma dirección. El autor cree que muchos de los que practican el budhismo están básicamente de acuerdo con lo que acaba de afirmar. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 99, nota 1.

350 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 99.

conducirá hacia una unidad: los seguidores de todas las tradiciones religiosas, precisamente debido a sus experiencias y a sus enseñanzas, se sentirán llamados a rechazar el sufrimiento ecohumano que atormenta al mundo³⁵¹.

Sin embargo, Knitter no sólo sugiere tal sentimiento de conciencia para la transformación de este mundo, sino también la posible existencia de diagnósticos similares por parte de las religiones sobre lo que hay de incorrecto en nuestro mundo, así como prescripciones de lo que debe hacerse. Atención, nuestro autor no sugiere que las religiones del mundo propongan soteriologías idénticas ni similares, sino análogas³⁵².

Esta necesidad de combatir el sufrimiento comúnmente reconocida es el fundamento de la esperanza de que la diversidad es más complementaria que contradictoria, más fuente de cooperación que de división³⁵³. Por su parte, A. Pieris, sostiene que todas las religiones tienen su origen en algún tipo de experiencia liberadora primordial, que se puede simbolizar por el “espíritu liberador”³⁵⁴. Este espíritu -como símbolo- está abierto a amplias interpretaciones, por lo que puede comprenderse tanto como espíritu humano como espíritu divino.

Esto es, la religión llama a lo que es más que humano para transformar o liberar lo humano, lo que significa oponerse a lo que impide el cambio³⁵⁵. Si hablar de moral juega un papel fundamental en todo hablar de Dios, entonces la responsabilidad global no se ha considerar como materia ajena o tópico impuesto al encuentro de las religiones: la responsabilidad global es un término contemporáneo para vivir correctamente. Si ser creyente significa vivir una vida moral, también significa vivirla globalmente responsable. En otras palabras, “ser globalmente irresponsable equivale a ser irreligioso”³⁵⁶.

351 Véase, *ibídem*.

352 Véase, *ibíd.* p. 106s.

353 Véase, *ibíd.* p. 100.

354 “La religión es primordialmente un movimiento de liberación, si es vista desde el contexto de sus orígenes y aunque tienda posteriormente a ser dominada por varias ideologías; es decir, la religión permanece siempre potencialmente liberadora, aunque realmente promueva estructuras no liberadoras”. A. PIERIS, *Faith* p. 296. Véase también, A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*. Salamanca 1991, p. 47. Asimismo, J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación*. Barcelona 1988 a, p. 7.

355 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 101.

356 *Ibid.* p. 104. Knitter reconoce que los teólogos tienen razón cuando advierten en contra de reducir la religión a moralidad; sin embargo, para nuestro autor, la ética es una fuente inagotable de la experiencia y de la vida religiosas: hay una conexión entre comportamiento y creencia con un acento en el comportamiento. En los esfuerzos y luchas por mejorar el comportamiento en este mundo entramos en contacto con lo sagrado. No es un proceso lógico o intelectual: la línea que separa el comportamiento de la creencia —la

La responsabilidad global descrita no sólo es un compromiso compartido, sino también un contexto compartido para la experiencia religiosa que puede transformar las diferentes tradiciones religiosas. Tampoco es sólo una tarea ética que todas las religiones puedan llevar a cabo conjuntamente, sino que también puede ser una fuente de experiencias compartidas por la que creyentes de diferentes comunidades religiosas se comprendan mejor y se comuniquen las narraciones religiosas y el lenguaje de los otros. Trabajar juntos por la justicia se convierte en una “*communicatio in sacris*” viable para todas las religiones más allá de sus templos. Los diferentes tipos de experiencias religiosas no son contradictorios sino análogos y complementarios, llevando al mismo compromiso de la responsabilidad global³⁵⁷. Se está en comunión con lo sagrado cuando se está en comunión con el sufrimiento del mundo³⁵⁸.

d) El bienestar ecohumano como criterio universal para la verdad

Paul Knitter propone el bienestar ecohumano (soteria) como criterio universal para la verdad: considera la justicia ecohumana tanto un criterio “transcultural”, como un criterio “relativo-absoluto” para la verdad. De ahí que sugiera que el criterio aplicable al diálogo es el que tiene presente el sufrimiento ecohumano.

moralidad de la religión- es experiencial –y mística-. Lo que el autor está considerando aquí es la aplicación teológica o religiosa de lo ya discutido sobre el renacimiento de la filosofía práctica: la verdad es siempre práctica, tanto la verdad sobre la vida, como la verdad sobre lo sagrado. La experiencia religiosa nace y se alimenta de la experiencia moral. Desde la perspectiva de cómo conocer lo divino se da prioridad a la ética ya que es en la lucha por la “vivencia correcta” donde se conoce y se siente lo que se confiesa y lo que se adora, asegura el autor. De nuevo la ortopraxis tiene una prioridad práctica sobre la ortodoxia. Caminar primero juntos por los “comunes morales”, sentencia el autor, es el punto de partida para los diferentes modos de hablar de lo sagrado. Véase, *ibíd.* pp. 102-104.

357 Véase, *ibíd.* p. 112s. Knitter ejemplifica lo dicho con dos autores: E. Schillebeeckx y J. Sobrino. El mismo E. Schillebeeckx tomó la sentencia “*extra ecclesiam nulla salus*” y la reformuló como “*extra mundum nulla salus*” para indicar -y no sólo a sus compañeros cristianos- una realidad que puede ser reconocida y afirmada por cualquier persona religiosa. Es precisamente en la lucha contra el sufrimiento y la injusticia donde podemos encontrarnos con la divinidad. Aunque el lenguaje que usa este autor es cristiano, la experiencia que describe está recogida en múltiples símbolos y narraciones religiosas. Puede verse, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Salamanca 1995, pp. 17-20 y pp. 29-41. Por su parte J. Sobrino, también utilizando un lenguaje cristiano hace la misma exigencia al mantener que la realidad de Dios-experiencia se encuentra primero en una “honradez con lo real”: un compromiso para reconocer y resolver las realidades del sufrimiento y la injusticia. Véase, J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander 1985, pp. 23-33 y *De una teología* pp. 27-48; esp. p. 32. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 113-116.

358 Véase, *ibíd.* p. 116s.

Por lo que respecta a la justicia ecohumana como *criterio transcultural* para la verdad, se trata de un criterio éticoliberador, en la medida en que se dirige a problemas comunes a todos, por lo que es el más apropiado como punto de partida o fundamento sobre el que se puede discutir la manifestación y la coherencia racional de las exigencias de verdad individuales. Si la participación en las luchas éticas lleva a los creyentes a manifestaciones compartidas de un Misterio, entonces, se da un criterio común más auténtico para la verdad. Por ello, las cuestiones concernientes a los frutos éticos de una creencia particular -esto es, si transforma el sufrimiento y promueve el bienestar- proporcionan el fondo común sobre el cual los creyentes de diferentes tradiciones pueden discutir para llegar a un consenso. Cuando los seguidores de diversas tradiciones religiosas alcanzan un acuerdo sobre su experiencia de la verdad, entonces deben promover el bienestar ecohumano y ayudar a eliminar los sufrimientos del mundo. Asimismo tendrán un punto de referencia ¡compartido! por el que poder afirmar o criticar las exigencias de los demás³⁵⁹.

La solidaridad con el sufrimiento como fuente de criterios lleva a las diferentes religiones a conclusiones compartidas sobre la verdad, el valor y la acción. Precisamente, debido a que el sufrimiento ecohumano es universal e inmediato, puede servir a todas las religiones como contexto común o criterio para evaluar las exigencias de verdad religiosa. Estos criterios éticopolíticos ante el sufrimiento pueden funcionar transculturalmente si los que sufren no son sólo el objeto del diálogo sino que participan activamente en él. Sus voces no sólo han de ser escuchadas, sino comprendidas: todos los participantes en el diálogo necesitan comprometerse activamente en la praxis contra la injusticia ecohumana, promoviendo políticas de vida en las estructuras de los gobiernos y en las economías³⁶⁰.

Por otro lado, tomar la justicia ecohumana como *criterio relativo-absoluto* significa que el compromiso con el bienestar ecohumano puede proporcionar una norma universal o criterio de verdad que paradójicamente sea tanto absoluto como relativo. Las percepciones particulares de la justicia ecohumana pueden servir como normas que vinculan y liberan al mismo tiempo: “estamos seguros de seguir y defender lo que vemos como ‘verdadero’, pero libres para oír y aceptar lo que aún no hemos visto”³⁶¹. La absolutez de la verdad se comprende especialmente en el nivel éticopráctico de la praxis liberadora, mientras que la relatividad de la verdad se comprende en el nivel de la reflexión. Lo que la praxis liberadora genera, lo que la verdad llama a hacer puede ser absoluto, pero cuando se reflexiona

359 Véase, *ibíd.* p. 126s.

360 Véase, *ibíd.* p. 127s.

361 *Ibíd.* p. 129.

sobre cómo se conoce esa verdad y las limitaciones del conocimiento, se siente su aspecto relativo, asegura Knitter. La naturaleza relativo-absoluta de toda verdad es especialmente evidente cuando se reconoce la verdad que promueve el bienestar ecohumano³⁶²:

Cuando afirmo que algo es verdad en primer lugar no debido a su sentido coherente o lógico, ni a si se corresponde principalmente con mi tradición, sino a que es necesario para promover la justicia humana y el bienestar ecológico, entonces experimento dos cosas: a) siento que en la medida que esta verdad es esencial para el bienestar o la salvación del planeta o de los otros seres, debo ampararla, defenderla, estar preparado tal vez para morir por ella; mi verdad es un absoluto para mí. b) Pero también siento que puedo y debo estar abierto a cualquier otra versión o interpretación de la verdad que nos capacite para conseguir esos mismos objetivos del bienestar, o incluso para comprenderlos más adecuadamente; me doy cuenta de y soy desafiado por la relatividad de la verdad que estoy proponiendo y viviendo.³⁶³

Esto es, al mantener la justicia ecohumana como base y criterio para el diálogo los creyentes encuentran su propio fundamento (criterio absoluto) y al mismo tiempo pueden abrirse y encontrar algo más que puede mostrar lo que la justicia significa y cómo puede realizarse (criterio relativo). En palabras de M. H. Suchocki: “en el proceso del diálogo, la justicia no sólo se afirma, sino que se crea”³⁶⁴. A este respecto, Knitter afirma que los cristianos no tienen que ver un problema en esta paradoja pues Jesús también la afirmó en su proclamación del Reino de Dios: ya está aquí pero aún no ha llegado (Lc 17, 20-21)³⁶⁵.

En definitiva, Paul F. Knitter afirma que su aportación para un diálogo liberador es una propuesta, no un programa ya que ella supone que todos los participantes en el diálogo se han de convertir para que éste funcione. No se trata de una conversión religiosa, sino de una conversión mundial al compromiso total –nuestro autor habla de devoción- en pro del bienestar de nuestros congéneres sufrientes y del planeta. Lo que nuestra responsabilidad global y nuestro compromiso con la justicia ecohumana significa y requiere en situaciones particulares sólo puede ser determinado en esas situaciones³⁶⁶. Es en el camino que hacen las diferentes comunidades religiosas hacia un

362 Véase, *ibíd.* p. 130.

363 *Ibidem*.

364 M. H. SUCHOCKI, *In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective*, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998, p. 160.

365 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 131.

366 Recordemos el uso que P. F. Knitter hace de la *phrónesis* aristotélica.

diálogo globalmente responsable donde éstas descubren lo que el sufrimiento del mundo exige y lo que tienen que ofrecer. La conversión al bien-estar ecohumano puede ser la ocasión para las religiones de redescubrir y ver el poder liberador que en este mundo tienen sus tradiciones³⁶⁷.

* * *

Recapitulando, para Paul F. Knitter representa una obligación moral unir la liberación del sufrimiento a una posición pluralista ante las religiones; o lo que es lo mismo, asociar el diálogo que denomina correlacional con una responsabilidad global: “he de hablar y aprender tanto de la voz del Otro religioso como de la del Otro sufriente”³⁶⁸. Desde su propia experiencia de diálogo, las voces del “otro” sufriente han dado forma y le han hecho más comprensibles las voces del otro creyente.

Mis propias experiencias limitadas de diálogo, (. . .) me han llevado a la firme sospecha, por no decir a la convicción de que la *necesidad* de unir el diálogo interreligioso con la responsabilidad global proporcionó la *oportunidad* no sólo para un diálogo diferente sino también para un diálogo efectivamente mejor. [...] Las voces del Otro sufriente, en otras palabras, han dado forma y me han hecho más comprensible las voces del Otro religioso.³⁶⁹

En el diálogo se puede experimentar una responsabilidad común que responda al sufrimiento ecohumano y a la injusticia que amenaza nuestra especie y nuestro planeta³⁷⁰. Si los sufrimientos innecesarios de la humanidad y de la Tierra se han de eliminar, las religiones han de contribuir a través del diálogo y la cooperación³⁷¹. Knitter intuye que el método de la TL, aunque elaborado en un contexto cristiano, no está en absoluto limitado a éste y, por tanto, se puede aplicar a un contexto interreligioso³⁷². Asimismo, reconoce la aportación que la TL hace cuando afirma que una

367 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 133s. Finalmente, el autor contesta a la crítica posmoderna que insiste en el dominio de la diversidad afirmando que si bien el fundamento último para cualquier instancia ética es la comunidad, hoy se puede decir que a todos se nos ofrece la necesidad y la posibilidad de pertenecer tanto a nuestras comunidades éticas particulares como a la comunidad ética global debido al sufrimiento del planeta. Las exigencias de verdad y las decisiones éticas pueden y deben formarse no sólo en la comunidad individual, sino también en la comunidad global. Véase, *ibíd.* p. 134.

368 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12.

369 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12s.

370 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 13; *Jesus...*, p. 14; y *La teología...*, p. 131.

371 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 14; *Jesus...*, p. 16; y *La teología...*, p. 131.

372 Véase, P. F. KNITTER, *La teología...*, p. 130; y *Toward...*, p. 180.

religión que no se dirija como primera preocupación hacia la pobreza y la opresión que invade nuestro mundo no es auténtica³⁷³: “Lo que concibo aquí es una renovación interreligiosa análoga a la renovación eclesial cristiana experimentada por muchas comunidades cristianas que han seguido un programa pastoral inspirado por la teología de la liberación”³⁷⁴.

Se trata de impulsar un diálogo de las religiones globalmente responsable y correlacional sobre la base de un compromiso común con el bienestar humano y ecológico: “La responsabilidad global por tanto incluye la noción de liberación entendida por los teólogos tradicionales de la liberación pero que no sólo busca la justicia social sino la justicia y el bienestar ecohumanos”³⁷⁵.

Desde este tipo de diálogo correlacional y globalmente responsable, el punto de partida no es la doctrina o el ritual, ni la oración o la meditación, sino una praxis liberadora compartida. En su realización, primero hay que determinar cuáles son los sufrimientos ecohumanos de cada medio social particular que interpelan a los integrantes del diálogo para después combatir juntos las realidades de pobreza, hambre, explotación y devastación del medio ambiente. Por tanto, es la realidad del sufrimiento la que genera el contexto común donde establecer el diálogo³⁷⁶.

De acuerdo con los teólogos de la liberación, Knitter sitúa la unicidad de Jesús en el compromiso activo por el pobre y en la lucha por su bienestar. Afirma que para los cristianos de hoy, si se puede conocer algo más de Dios en otras tradiciones, Dios debe actualizarse como una llamada y un poder para transformar este mundo: “A menos que se haga realidad la salvación o el bienestar de este mundo, no se hará realidad la salvación anunciada por Jesús. Este es el *único* ingrediente de su mensaje salvífico”³⁷⁷.

373 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 180.

374 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 143.

375 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 15 y *Jesus...*, p. 17.

376 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138; y *Religion* p. 201. Así, el ansiado terreno común entre las religiones, el equivalente homeomórfico de R. Panikkar, no se encuentra en cada una de ellas sino a su alrededor: “Los sufrimientos humanos y ecológicos que tanto marcan al mundo actual pueden proporcionar el ‘material’ o el ‘punto de partida hermenéutico’ con el cual las comunidades religiosas del mundo busquen tanto comprenderse a sí mismas como a las demás. Aunque cada comunidad pueda percibir y responder a este material de forma diferente, el material proporciona un punto de referencia común para todas ellas.

En este sentido, el tan discutido sustrato común entre las religiones no se encuentra en cada una de ellas, sino alrededor de todas ellas”. P. F. KNITTER, *Can Our “One and Only” also Be a “One among Many”? A Response to Responses*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N. Y., 1997, p. 173.

377 P. F. KNITTER, *Five Theses* p. 13.

3. Propuesta práctica para un diálogo interreligioso globalmente responsable

a) Elementos del modelo liberador: la primacía de la praxis y la mediación hermenéutica

Para Knitter, los elementos de la metodología de la TL apropiados para su aplicación a un diálogo interreligioso liberador son la concepción de la teología como un segundo paso precedido por la praxis y la mediación hermenéutica. A ello se añade la intuición de que este método liberador, aunque elaborado en un contexto cristiano, no está limitado a él. De esta manera, Knitter encuentra los elementos adecuados para la realización de su modelo de diálogo interreligioso en la metodología de la TL:

El núcleo o ingrediente principal de tal método liberador (o globalmente responsable) del diálogo está contenido en el anuncio categórico de los teólogos de la liberación: “la teología es siempre un segundo paso”. Aplicado al contexto interreligioso, el *diálogo* (en su comprensión habitual) es siempre un segundo paso.³⁷⁸

La praxis ocupa un momento previo y juega un papel esencial en la reflexión teológica. Para los teólogos de la liberación, el compromiso de la praxis liberadora precede a la reflexión, llega a ser su objeto y la juzga. Esta praxis de liberación es un punto de partida y una realidad que llega a ser fundacional para la TL y para la Asociación Ecuménica de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo³⁷⁹ (EATWOT, por sus siglas en inglés).

Sin limitar esta prioridad de la praxis a una interpretación simplemente cronológica, este método impulsa que todos nuestros esfuerzos en el diálogo o en la comprensión de los otros sean precedidos, acompañados o invadidos por alguna forma de esfuerzos prácticos compartidos para transformar el sufrimiento ecohumano.³⁸⁰

378 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 137; *The Eco-Human Crisis. Interfaith Dialogue and Global Responsibility*. Oxford 1995, p. 2; y *Dialogue and Liberation* p. 22s. P. F. Knitter sigue aquí a G. GUTIÉRREZ, *Perspectivas ...* y a L. BOFF y Cl. BOFF, *Libertad y liberación*. Salamanca 21985.

379 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138 y las conclusiones de los Documentos de la EATWOT, en EATWOT, *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*. San José 1982; y V. FABELLA y S. TORRES (eds.), *Doing Theology in a Divided World. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, January 5-13, 1983, Geneva, Switzerland*. Maryknoll, N. Y. , 1985.

380 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138.

A partir de aquí, Paul F. Knitter sugiere que leamos “diálogo” por “teología” a fin de obtener el núcleo del método globalmente responsable para el diálogo interreligioso, esto es, las claves para un diálogo de la liberación³⁸¹: hay una praxis común viable para todas las religiones sobre la base de que pueden buscar la verdad juntas³⁸². El contenido propio de esta praxis compartida es el sufrimiento innecesario que devasta a la humanidad y al planeta³⁸³.

Aquí es donde una teología de las religiones liberadora puede ser de gran ayuda. Si no hay un sustrato o esencia común preestablecido que podamos invocar antes de empezar el diálogo, quizás haya una *aproximación* común o *contexto* común con el que podamos empezar a dialogar para crear nuestro “incierto fondo” compartido. Para los teólogos de la liberación este contexto común sería la *opción preferencial por el pobre y los no-personas*, -es decir, la opción para trabajar con y por las *víctimas* de este mundo.³⁸⁴

Esta opción preferencial por el pobre o “privilegio hermenéutico de las víctimas” puede ayudar a resolver las cuestiones complejas y controvertidas concernientes a los presupuestos y procedimientos para el diálogo interreligioso³⁸⁵. Actuando con y no sólo para el marginado, la comunidad interreligiosa de praxis actuará conjuntamente por la justicia, la paz y el equilibrio ecológico³⁸⁶.

Otro elemento del modelo liberador de Knitter es la hermenéutica propia de la metodología de la TL. Los teólogos de la liberación han descubierto, a partir de situaciones concretas de explotación y pobreza, una nueva forma de releer y de reinterpretar tanto la Escritura como la tradición³⁸⁷. Este fundamento interpretativo de la TL puede ayudar a los teólogos de las religiones a clarificar los obstáculos ideológicos para conseguir un diálogo más efectivo. Se trata de la hermenéutica de la sospecha a partir de la cual los teólogos de la liberación entienden el círculo hermenéutico³⁸⁸.

381 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138; e *Interreligious Dialogue* p. 34.

382 El sustrato teórico para tal declaración lo halla Knitter, como vimos en este mismo capítulo, en la *phrónesis* aristotélica; es decir, en aquella sabiduría práctica o prudencia por la que se conoce que algo es verdadero a partir de la bondad de los efectos que produce; lo que es lo mismo aquel conocimiento sobre el fin propio de la vida a partir del conocimiento teórico; o también, el razonamiento último o habilidad, una condición necesaria y suficiente de virtud. Véase, ARISTÓTELES, *Moral, a Nicómaco*; libro VI, cap. 4, pp. 248-250.

383 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 85.

384 P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 185. Véase también, *La teología...*, p. 131.

385 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 183 y *La teología...*, p. 131.

386 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 141s.

387 Véase, *ibíd.* p. 138.

388 El círculo hermenéutico define la relación entre el intérprete y el texto: el intérprete interroga al texto y, a su vez, se deja interrogar por el texto. Se trata de un proceso por el que

Un primer paso para elaborar una teología cristiana de las otras religiones es sospechar “hermenéuticamente” de las posiciones cristianas dadas sobre las otras religiones, especialmente de las bases de la cristología que han servido para encubrir un deseo ideológico inconsciente o no de superioridad, dominio, control o devaluación cultural y religiosa de las otras tradiciones³⁸⁹.

El primer paso previo (. . .) es sospechar del mal que puede haberse hecho o que se está haciendo en nombre de nuestra religión. En otras palabras, primero debemos examinar nuestra conciencia religiosa, confesar nuestros pecados, pedir perdón, y después actuar y reflexionar juntos interreligiosamente.³⁹⁰

Las víctimas de este mundo son las que ponen en marcha el círculo hermenéutico, por lo que el autor propone una nueva interpretación del mismo para comprender mejor su modelo liberador³⁹¹. Ahora, el círculo se transforma en una *rueda hermenéutica* que gira sobre cuatro radios que indican mejor el carácter dinámico de la interpretación. En lugar de usar binomios como praxis y teoría, experiencia y reflexión, identidad y alteridad, etc., Knitter sugiere utilizar cuatro dinamismos: la compasión, la conversión, la colaboración y la comprensión que de forma constante se sopor-tan y se llaman mutuamente³⁹².

La *compasión* es la condición de posibilidad para el diálogo liberador, pues a menos que los participantes del diálogo se compadezcan de los que sufren, este tipo de diálogo no tendrá lugar. Luego, sentir con las víctimas exige una respuesta: por ello, sentir verdadera compasión es ya una *conversión*. Además, se trata de una conversión compartida, ya que la lucha contra el sufrimiento y la injusticia une; por lo que los miembros de diferentes comunidades religiosas sentirán que han de *colaborar* ante esta realidad de sufrimiento. Después de estos tres momentos práxicos, la dinámica propia del círculo hermenéutico lleva ahora a la *comprensión*: una ortopraxis compartida lleva a una ortodoxia inteligible para los miembros de otras confesiones que participan en el diálogo. De aquí que esta nueva forma de entender el círculo hermenéutico dé lugar a que los “buscadores de la verdad” salgan de sí mismos y que la comprensión sea un acto que implique al otro³⁹³.

salimos de nuestros horizontes de comprensión para interpretar un texto, una persona o una cultura que se halla fuera de nuestro propio horizonte de comprensión y nos interpela.

389 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 182 y *La teología...*, p. 131.

390 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 147. Véase también, *La teología...*, p. 131.

391 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 80 y *The Eco-Human Crisis...*, pp. 3-6.

392 Fijémonos que las palabras que describen los cuatro dinamismos empiezan con el pre-fijo latino “cum” que significa cooperación, reunión o agregación. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 140.

393 Véase, *ibídem*.

Las principales características de un diálogo liberador, según Paul F. Knitter, -que en este punto sigue a M. Amaladoss³⁹⁴- son la lucha por la justicia como principio de unidad, el locus del diálogo y la búsqueda de la convergencia en el ámbito de la fe³⁹⁵. Veámoslas.

El *principio de unidad* es precisamente la praxis de liberación: los creyentes de diferentes comunidades se sienten llamados a actuar juntos ante el clamor del sufriente y del marginado; a partir de esta tarea en común se desarrolla el sentido de unidad³⁹⁶. El *locus del diálogo* y la *clase social de los participantes* asumen un papel crucial tanto en el proceso como en las expectativas del diálogo: el diálogo interreligioso debe desplazarse del nivel de los expertos al de la gente corriente -los empobrecidos- tal como hace la TL³⁹⁷. Por último, después de haber compartido una lucha común por la justicia, los creyentes querrán no sólo “compartir también perspectivas de fe religiosa y buscar una convergencia en el ámbito de la fe. Lo que será particularmente posible e incluso prudente cuando hablamos juntos no como en un encuentro de fe a escala individual, sino como confesiones que se comprometen juntas para promover la justicia”³⁹⁸.

En síntesis, según el modelo liberador de Paul F. Knitter los participantes no inician el diálogo a partir de doctrinas o rituales, ni desde la oración o la meditación, sino desde una praxis liberadora compartida³⁹⁹. Este es el punto de partida para el diálogo soteriocéntrico: determinar cuáles son los sufrimientos ecohumanos de cada medio social particular que interpelan a los integrantes del diálogo para combatir juntos las realidades de pobreza, hambre, explotación y devastación medioambiental. Es la realidad del sufrimiento la que genera un contexto común para el diálogo a partir del cual “los partícipes en él se comprenderán de otra forma tanto a sí mismos como a los demás”⁴⁰⁰.

Sin embargo, para Knitter, la opción preferencial por el pobre no es una condición absoluta a imponer en el diálogo interreligioso, sino que es una invitación a un diálogo más auténtico y efectivo. Proponer la sotería como un contexto o punto de partida para el diálogo no significa que sólo

394 Véase, M. AMALADOSS, *Liberation as an Interreligious Project*, en F. WILFRED (ed.), *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation*. Maryknoll, N. Y. , 1992, pp. 158-174.

395 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 138s.

396 Véase, M. AMALADOSS, *Liberation* p. 166.

397 Véase, *ibídem*.

398 *Ibíd.* p. 171. Para Knitter, la convergencia de diferentes perspectivas de fe no sólo producirá una cordialidad religiosa más profunda, sino que también apelará a continuar la lucha con mayor resolución y unidad. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 139.

399 Véase, *ibíd.* p. 138.

400 *Ibídem*.

haya un modo de comprender la salvación ni que la comprensión cristiana de ella sea final o normativa⁴⁰¹, sino que puede implicar optar por “no dialogar con” aquellas religiones que no sean capaces de apreciar la urgente aplicación de tal método soteriocéntrico en el diálogo interreligioso⁴⁰². De otro modo se podría acabar aceptando lo intolerable, esto es, que el diálogo interreligioso se convierta en un propósito puramente místico⁴⁰³. El pluralismo y la tolerancia tienen sus límites, que son los manifestados por las víctimas de la sociedad⁴⁰⁴.

b) Las Comunidades Humanas de Base

Como afirma nuestro autor, un diálogo que parte de algún tipo de praxis liberadora sólo puede tener lugar desde la vida en comunidad⁴⁰⁵. Tenemos, pues, aquí otro elemento asumido del modelo de la TL latinoamericana: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) transformadas ahora en Comunidades Humanas de Base (CHBs)⁴⁰⁶. La diferencia fundamental

401 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 187s.

402 Véase, *ibíd.* p. 190, nota 41. El autor se hace eco aquí de la aportación crítica de L. Gilkey en el sentido de que la pluralidad puede conllevar tanto la tolerancia como la intolerancia. Véase, L. GILKEY, *Plurality and Its Theological Implications*, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998, pp. 37-50; esp. p. 44.

403 De hecho, afirma Knitter, cuando los primeros cristianos proclamaban a Jesús en el Nuevo Testamento como el único mediador, excluyeron a otras figuras u opciones religiosas no porque fueran otras sino porque se oponían a la visión que Jesús tenía del Reino. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 150.

404 Véase, P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 180. Una vez asumida la causa del pobre, se hace patente el postulado fundamental de la presencia y manifestación de Dios: “Dios se hace presente allí donde lo no-humano llega a convertirse en humano, de acuerdo con la visión de lo humano que tiene Dios (porque el hombre, al vivir en la mentira, también es capaz de llamar humana a su misma falta de humanidad)”. Por tanto, a través del vínculo existente entre el amor a Dios y el amor al prójimo, es necesario que el hombre deposite su afecto en el pobre porque esta es “la única forma para el hombre de dejarse amar por Dios”. De este modo, el pobre revela a la vez el pecado y la justificación del hombre: la revelación de la verdad del mal y la culpabilidad del hombre, pues “hay una palabra -una sola- que no es posible borrar: las víctimas”. Los textos entrecomillados son de J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18)*. Santander 1986, pp. 103-159; aquí, pp. 129; 140 y 126, respectivamente.

405 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 144 y *The Eco-Human Crisis...*, p. 6s. La propuesta de Knitter de generar un diálogo interreligioso a partir de una responsabilidad global ya se está concretando en diferentes lugares tanto de la India como de Sri Lanka. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, cap. 9, pp. 157ss.

406 Tales comunidades humanas de base se deben originariamente a A. Pieris. Véase al respecto, A. PIERIS, *¿Hay sitio para Cristo en Asia? Panorámica de respuestas*, en *Concilium*, núm. 246 (1993) p. 265s.; y también, *Paradigma asiático. Diálogo interreligioso y teología de las religiones*, en *Misiones Extranjeras*, núm. 132 (1992) pp. 492ss.

con las CEBs es que no están formadas únicamente por cristianos, sino por miembros de diversas tradiciones religiosas que tienen en común un compromiso por la superación de la injusticia y trabajan con el oprimido⁴⁰⁷. Las CHBs surgen cuando la mayoría pobre se da cuenta de que también representa a la mayoría religiosa. En la realidad multirreligiosa de Asia, así como en el contexto de pluralismo religioso actual de Europa y Norteamérica, crece la conciencia de que lo que se está haciendo de forma tan productiva en las comunidades cristianas puede hacerse también en comunidades multirreligiosas. Aloysius Pieris nos indica qué es una CHB:

La Comunidad Humana de Base no es un grupo que se ha juntado para el diálogo religioso. El diálogo no es un fin en sí mismo. Ni existe preocupación alguna acerca de la identidad o unicidad religiosa del individuo. El origen, el desarrollo y la culminación de una CHB es, idealmente, la total liberación de las no-personas y los no-pueblos. Es dentro del proceso de esta continuada praxis liberadora donde cada miembro de una CHB descubre la unicidad de su religión. Mi identidad religiosa no es algo que yo busque y encuentre a través de discusión académica; es algo que me comunican los miembros de otras religiones. En el proceso de determinar y reconocer el pecado y la liberación como experiencias y acciones nuestras en una CHB es donde **adquirimos uno para otro** nuestra respectiva unicidad religiosa.⁴⁰⁸

Las CHBs se basan en problemas humanos comunes a los que se enfrentan los seguidores de todas las religiones de un lugar particular. M. Rodrigo, desde el contexto multirreligioso y sufriente de Sri Lanka, anunció en 1986 que el creciente diálogo de vida y de desarrollo por la justicia está convirtiendo las CEBs en CHBs⁴⁰⁹. En estas comunidades de Sri Lanka, budhistas y cristianos se percatan de que comparten lo que A. Pieris denomina un “dogma universal de espiritualidad”⁴¹⁰, pues ambas tradiciones se oponen a cualquier tipo de exaltación de Mammon que crea sufrimiento e injusticia en la comunidad humana. En esas CHBs “los miembros cristianos y no cristianos luchan juntos por el amanecer de la

407 Véase, P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue* p. 35s. Queremos resaltar que anteriormente a las CHBs —e incluso a las CEBs— se originó, en Sri Lanka en 1958, la ecuménica Asociación de Trabajadores Cristianos (o Christian Workers Fellowship, CWF) que, a pesar de su origen cristiano, durante los años de su expansión acogió también a trabajadores budhistas e hindúes que luchaban juntos por sus derechos. Las llamadas CHB's fueron tomando forma espontáneamente dentro de la CWF. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 173-176.

408 A. PIERIS, *Paradigma asiático...*, p. 492.

409 M. RODRIGO, *Buddhism and Christianity. Towards the Human Future*, en *Logos* (Sri Lanka) núm. 27 (1988) pp. 19-29. Tomamos la cita de P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 145; y *Dialogue and Liberation* p. 47.

410 A. PIERIS, *El rostro asiático...*, p. 190.

humanidad plena”⁴¹¹. En esta lucha común, en esta praxis liberadora compartida, no sólo encuentran que tienen instrumentos nuevos con los que comprender sus propias tradiciones, sino una nueva manera de comunicarse y aprender de los otros abandonando las barreras religiosas previas. En estas CHBs “los coperegrinos exponen sus escrituras respectivas, narrando de nuevo la historia de Jesús y Gautama en un diálogo sincero que hace que ardan sus corazones (Lc 24,32)”⁴¹².

En su modelo para un diálogo interreligioso liberador, Knitter nos relata el funcionamiento práctico de las CHBs que, a semejanza de las comunidades latinoamericanas toman igualmente en serio el magisterio de los pobres. Empiezan, la CHBs, discutiendo dónde se halla el sufrimiento, escuchan las historias de discriminación de los otros y aúnan sus esfuerzos para trabajar conjuntamente. Tal es el grado de semejanza con las CEBs de América latina que las CHBs también están amenazadas por el poder y tienen sus mártires⁴¹³.

Son muchos los que impulsan, especialmente en Asia, que este diálogo interreligioso se realice especialmente -aunque no exclusivamente- en dichas CHBs⁴¹⁴. F. Wilfred, desde su experiencia con tales comunidades en la India, describe el compartir y la comunicación multirreligiosos que contribuye a la identidad y al fortalecimiento de estos grupos:

La experiencia religiosa de los seguidores de diversas religiones reforzará los lazos de unidad y guiará proyectos concretos para transformar la sociedad. Las lecturas comunes del Corán, de la Gíta, de la Biblia, del Dharmapada, de Buddha, etc. será una característica habitual de estas comunidades. (. . .) [Éstas comunidades actúan] en pro de la causa de los trabajadores, de los campesinos, especialmente del sector no organizado, de la defensa de la dignidad y de los derechos de la mujer, de las tribus, etc. El espíritu y la tradición de cada religión sobre estas cuestiones pueden llevar a una acción conjunta y a suministrar razones profundas. (. . .) No se ha de pensar que estas comunidades son meramente experimentales o excepcionales; pues llegan a ser generales y comunes en Asia.⁴¹⁵

411 *Ibíd.* p. 197.

412 A. PIERIS, *Jesus and Buddha...*, p. 175.

413 Queremos hacer presente aquí el martirio del padre Michael Rodrigo, asesinado en Sri Lanka mientras celebraba misa en noviembre de 1987.

414 A la vez, se está generalizando el término “parroquias multiconfesionales”; así se expresa R. PERERA, *Ministerial Formation in a Multifaith Parish*, en S. AMIRTHAM y S. WESLEY ARIARAJAH (eds.), *Ministerial Formation in a Multifaith Milieu*. Ginebra 1986, pp. 88-99.

415 F. WILFRED, *Sunset in the East? The Asian Realities Challenging the Church and Its Laity Today*, en *FABC Papers* núm. 45 (1986) p. 50 y p. 53. Citado por P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 145.

Sin embargo, Paul F. Knitter llama la atención sobre la dificultad propia de la praxis comunitaria: de los diagnósticos diferentes podrán surgir contradicciones y desacuerdos. Estas diferencias que pueden llevar a la oposición, a la resistencia e incluso a la intolerancia, no han de significar exclusión pues el sufrimiento está ocasionado, la mayoría de las veces, más por la exclusión que por la opresión⁴¹⁶.

Trabajar por la justicia ecohumana requiere, como vimos, asumir un criterio *relativo-absoluto*. Se trata de un criterio que muestra lo absoluto de nuestro compromiso, a la vez que las limitaciones de nuestras propuestas de salvación. Por eso, estar comprometido con programas por la justicia ecohumana, supone estar abierto a modificar y redirigir los propios a la luz de lo que se pueda aprender de los demás⁴¹⁷. Para resolver la dificultad que puede provocar el uso del criterio relativo-absoluto al trabajar en la lucha por la justicia ecohumana, Knitter ofrece dos directrices: el privilegio hermenéutico de las víctimas –que ya vimos– y la no-violencia⁴¹⁸. La primera directriz contribuirá a discernir qué programa funcionará realmente en la promoción del bienestar y la justicia; mientras que la no-violencia supondrá la expresión práctica de vivir el compromiso relativo-absoluto de la responsabilidad global.

III. BALANCE DE LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE PAUL F. KNITTER

En *No Other Name?* (1985), durante lo que he denominado la primera etapa, Knitter propuso una aproximación al diálogo “teocéntrica, no normativa” basada en un sustrato común de la experiencia religiosa⁴¹⁹. En términos teológicos, buscaba un diálogo centrado en Dios, y no en la Iglesia o en Jesús, y en el que los cristianos no insistieran en que Jesús es la única norma para toda verdad religiosa⁴²⁰. Intentaba justificar teológicamente que el paso –que no significa abandono– de una aproximación cristocéntrica hacia otros creyentes a otra teocéntrica, no supone renunciar a la conciencia cristiana contenida en la Escritura y en la Tradición, sino comprenderla más profundamente.

416 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 148s y *The Eco-Human Crisis...*, p. 7s.

417 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 149, también p. 129ss y *The Eco-Human Crisis...*, p. 8.

418 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 149s y *The Eco-Human Crisis...*, p. 9.

419 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 17 y *Jesus...*, p. 18.

420 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 169-231.

Los cristianos, al afirmar que Jesucristo es el centro y el punto de partida necesario para la comprensión de sí mismos y de los demás, deberían también recordar que el Misterio divino conocido en Jesús es más grande que su mensaje y que la realidad. Por ello, deberían abrirse a la *posibilidad* –y eso es todo lo que Knitter argumentó en *No Other Name?*– de que las otras religiones puedan tener sus propios puntos de vista y respuestas válidos a este Misterio. De ahí que no tengan que estar unilateralmente “incluidas” en el cristianismo⁴²¹. Es más, *todas* las religiones pueden, quizás necesitan, estar relacionadas con las otras tradiciones en tanto se esfuerzan por descubrir y ser fieles al Misterio inagotable. *No Other Name?* significó para el autor su paso del inclusivismo al pluralismo⁴²².

A continuación, en una etapa intermedia de su evolución hallamos la contribución a *The Myth of Christian Uniqueness* (1987), titulada *Toward a*

421 Puede verse el capítulo X de *No Other Name?*..., esp. p. 211s. , así como *One Earth...*, p. 8 y *Jesus...*, p. 9.

422 Sobre este “paso” del inclusivismo al pluralismo que Knitter afirma haber realizado, es conveniente escuchar lo que J. Hick dice al respecto. La advertencia que éste le hace se centra sobre la siguiente aseveración: “los pluralistas anuncian al menos la posibilidad (algunos mantendrían la probabilidad, por no decir la realidad) de muchas religiones verdaderas, aportando cada una un papel diferente aunque válido en el plan divino de la salvación”. (P. F. KNITTER, *Five Theses* p. 3, nota 2). En este sentido, afirma J. Hick recordando la cita de Sto. Tomás (*Suma Teológica*, III, q. 3, a. 7), que tanto exclusivistas como inclusivistas pueden mantener la posibilidad -no así la realidad- de que haya otras religiones verdaderas además del cristianismo. Si se han dado otras encarnaciones divinas, podrían haber fundado otras religiones las cuales habrían sido tan verdaderas y salvíficas como el cristianismo. Por tanto, es perfectamente ortodoxo afirmar la posibilidad, pero no la realidad, de otras religiones verdaderas y salvíficas. Así, lo que Knitter define como pluralismo mayoritario –la posibilidad, pero no la realidad de la existencia de otras religiones verdaderas y salvíficas- no lo excluyen las posiciones exclusivistas ni inclusivistas; sin embargo, no ocurre lo mismo con el pluralismo que va más allá de la posibilidad y afirma la probabilidad o la realidad de la existencia de otras religiones verdaderas y salvíficas. Aquí, el pluralismo defendido por Knitter deja de ser una opción para sumarse al exclusivismo y al inclusivismo. Para Hick, la definición de Knitter del pluralismo es demasiado permisiva para ser útil. Véase, J. HICK, *Five Misgivings*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, p. 79s.

A este respecto, Knitter dice estar tanto de acuerdo como en desacuerdo con lo que afirma Hick cuando argumenta que propiamente para empezar el diálogo interreligioso, se ha de reconocer no sólo la posibilidad, sino la realidad de verdades en las religiones coparticipantes. Metodológicamente, Knitter no está de acuerdo pues lo que se requiere es escuchar y afirmar verdaderamente la posibilidad, o la probabilidad, de que lo que el otro diga sea verdadero y valioso; si realmente lo es, sólo se podrá saber a partir del diálogo. Políticamente, tampoco está de acuerdo pues, se ha de ser cuidadoso al hacer declaraciones universales de que todas las religiones son verdaderas, ya que la historia ha mostrado y sigue mostrando que hay mucha maldad bajo la bandera de la religión. En cambio, Knitter coincide con Hick -pues ya ha habido suficientes diálogos como para conocer, a partir de los frutos éticos y espirituales observados-, en que no sólo es posible o probable sino real que hay mucha verdad y bondad en los corazones y credos de los coparticipes en el diálogo. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 154, nota 2; puede verse también, *One Earth...*, p. 33s; y *Jesus...*, pp. 23-36.

Liberation Theology of Religions, donde se aprecia el giro “liberador” que el propio Knitter reconoce haber dado a su teología⁴²³ –giro que también aparece en *Interreligious Dialogue: What? Why? How?* (1990)⁴²⁴– y que más adelante se concretará en *One Earth Many Religions* (1995) y *Jesus and the Other Names* (1996). Su interés por el método de la TL para aplicarlo al modelo pluralista del diálogo interreligioso ha variado: si al principio se ocupaba de la TL de forma metodológica, ahora se preocupa de forma vital⁴²⁵. Este cambio de paradigma le llevó a descubrir que no podía hacer Teología de las Religiones sin vincularla con la TL, sin primar la voz de las víctimas: “desde entonces el Otro sufriente ha acompañado y desafiado mi recorrido teológico”⁴²⁶.

Posteriormente, durante la segunda etapa Knitter clarifica y corrige algunos argumentos de *No Other Name?* (1985)⁴²⁷. Impactado por las voces de las víctimas y por las críticas teológicas, propone ahora en sus obras *One Earth Many Religions* (1995) y *Jesus and the Other Names* (1996) una aproximación al diálogo basada en un sustrato común de responsabilidad global para el bienestar ecohumano que puede identificarse como un modelo centrado en la salvación soteriocéntrico -o reinocéntrico- y multinormado⁴²⁸. Se percata de que “el otro” sufriente no sólo debe incluir lo humano sino también el medio natural, es decir, la Tierra misma. Así, llama a todas las religiones para que cooperen en la promoción de la justicia y el bienestar ecohumanos. De ahí el subtítulo de las últimas obras, la *responsabilidad global*⁴²⁹,

423 Véase esta colaboración de Knitter en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998, pp. 178-200.

424 Puede verse este artículo en su colaboración a L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, pp. 19-44; esp. pp. 25-30.

425 Con respecto a su interés meramente teórico, véase lo que dice en P. F. KNITTER, *La teología...*, pp. 123-134; y con respecto a su interés vital, véase, *One Earth...*, p. 8s. y *Jesus...*, p. 10s.

426 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 9 y *Jesus...*, p. 10.

427 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 8 y *Jesus...*, p. 9.

428 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 17; *Jesus...*, p. 18. A este respecto, el autor afirma: “Si todo esto tiene algún sentido, entonces pienso que podemos dar un paso más; en vez de buscar un ‘único Dios’ o una ‘única ultimidad’ o una ‘esencia común’ o un ‘centro místico’ en todas las religiones, podremos reconocer un locus compartido de experiencia religiosa viable ahora para todas las religiones del mundo. En la lucha por la liberación y la justicia con y para los diferentes grupos de oprimidos, los creyentes de diferentes tradiciones pueden trabajar juntos, aunque de diferentes maneras (...) para superar la injusticia y promover la unidad”. P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 186.

429 Recordemos que Knitter toma este subtítulo de la edición norteamericana de la obra de H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991, 31995) que lleva por título *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (Nueva York 1991), como vimos en la Introducción. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12.

que debe formar parte de todas las conversaciones interreligiosas. Para Knitter es una obligación moral unir “pluralismo y liberación” y “diálogo y responsabilidad global”. En otras palabras, las voces del Otro sufriente le han hecho comprender mejor las voces del Otro religioso⁴³⁰.

Para Paul F. Knitter –de acuerdo con A. Pieris– representa una obligación moral unir la liberación del sufrimiento a una posición pluralista ante las religiones; o lo que es lo mismo, asociar el diálogo que denomina correlacional con una responsabilidad global⁴³¹. Desde su propia experiencia de diálogo, las voces del “otro” sufriente han dado forma y le han hecho más comprensibles las voces del “otro” religioso⁴³².

Queremos llamar la atención en este aspecto de la evolución de Knitter. En *No Other Name?* defendía un modelo teocéntrico no normativo, en el cual Jesús no constituía una norma universal. En palabras del propio autor:

Quiero clarificar y calificar –lo que significa cambiar– la terminología usada en *No Other Name?* cuando intenté formular las características de una cristología teocéntrica. Ya no definiendo una “cristología no normativa”, porque ésta parece implicar que el encuentro con Dios a través de Jesús no puede ser decisivo en la medida en que no puede darnos normas con las que dirigir nuestras vidas y tomar nuestras posturas. A lo que me opuse en ese tiempo fue a una cristología que mantuviera a Jesús como la norma absoluta, final, plena e insuperable para todos los tiempos y todas las religiones. Hoy, mientras quiero afirmar que Jesús es normativo, y también universal, aún me estoy cuestionando si es o puede ser tal única norma.⁴³³

Debido a las críticas, ahora, en este nuevo modelo soteriocéntrico multinormado, reconociendo la necesidad de una normatividad para toda verdad⁴³⁴, Knitter aboga por la consideración de Jesús normativo pero guardando su sentido relacional:

Cuando formulé una cristología no normativa tuve en mente la comprensión tradicional de la normatividad: que Cristo es una *norma normans non normata* –una norma que norma a todas las otras y que no pueda ser normada. Intentaré ser más claro de lo que lo fui entonces al defender ahora una comprensión de Jesús como una *norma normans et normata* –una norma que norma a las otras pero que también puede ser normada.⁴³⁵

430 Véase, *ibídem*.

431 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12.

432 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 11 y *Jesus...*, p. 12s.

433 P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77, nota 13.

434 Véase, *ibíd.* p. 55.

435 *Ibídem.*, nota 9.

Es decir, Knitter comprende ahora a Jesús como universalmente normativo pero con una normatividad relacional: puede servir de norma a los seguidores de otras tradiciones religiosas y, a la vez, ser normado por los mediadores de otras religiones. Antes se trataba de la unicidad relacional de Jesús pero excluyendo su ser normativo; ahora la unicidad relacional de Jesús es multinormativa, capaz de ser norma y de ser normada por otros mediadores o salvadores.

Otro punto que queremos resaltar es que desde una perspectiva pluralista correlacional, Knitter rechaza expresiones del tipo “uno y sólo uno, definitivo, superior, absoluto, ...”, que son utilizadas para describir la verdad que se halla en el Evangelio. En una Teología de las Religiones correlacional, los cristianos insisten en la posibilidad (*i. e.* que algo puede suceder) –mientras discuten la probabilidad (*i. e.* si algo puede ser tomado como verdadero, esto es, su verosimilitud o fundada apariencia de verdad)– de que la fuente de la verdad llamada el Dios de Jesucristo, se dé en otros lugares⁴³⁶; mientras que recordemos que en *No Other Name?* (1985) Knitter se limitaba a admitir la posibilidad de la existencia de otras religiones verdaderas y salvíficas.

Fuera del diálogo correlacional, no habrá una unidad final en la que lo múltiple se convierta finalmente en uno: la unicidad final absoluta no parece ser filosóficamente hacia lo que el mundo se dirige, ni teológicamente lo que Dios pretende para la creación. Es más, para Knitter, a través de la interacción transformadora propia del diálogo interreligioso cada participante cambiará y tendrá más que ofrecer al proceso dialogal⁴³⁷.

En la segunda etapa, Knitter es consciente, contrariamente a lo que defendía en *No Other Name?*, de que el posible sustrato común para el diálogo no es tan inmediato⁴³⁸. Según afirma, la Teología de las Religiones pluralista correlacional reconoce, en primer lugar, las diferencias reales entre las doctrinas religiosas y afirma el valor de esas diferencias; en segundo lugar, mantiene el posible valor de otras religiones junto al cristianismo ya que le es evidente que no sólo es posible sino probable descubrir verdades en otras comunidades⁴³⁹; y finalmente, afirma que, si las religiones son diferentes y en las diferencias puede haber algo de verdad, entonces

436 Sobre tal “posibilidad/probabilidad” véase la advertencia que Hick le hace a Knitter y que hemos recogido al principio de este apartado que incluye el presente estudio comparativo.

437 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 29s. Puede verse también, *Interreligious Dialogue* pp. 19-25.

438 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 31.

439 Tal evidencia es teológica -un Dios de amor que sólo ama a algunos es sospechoso- y empírica -desde los frutos del Espíritu se puede concluir que esta probabilidad es una realidad. Véase, *ibid.* p. 32s.

las religiones no se pueden ignorar mutuamente y deben dialogar⁴⁴⁰. De aquí que un modelo correlacional sostenga -desde la evidencia- no sólo la posibilidad, sino la realidad de que otras religiones sean verdaderas⁴⁴¹. Este es el renovado planteamiento de Knitter en *One Earth Many Religions* en relación con su obra anterior *No Other Name*?

En síntesis, de la elaboración teológica de Knitter destacamos en primer lugar, y por lo que respecta a la primera etapa de las dos en que hemos dividido la trayectoria de su pensamiento, lo que sigue:

Knitter media por una Teología de las Religiones teocéntrica -pluralismo unitivo⁴⁴²- basada en una reinterpretación de la unicidad de Jesucristo teocéntrica y no normativa⁴⁴³. Afirma que lo que las religiones tienen en común es que sus seguidores están afectados por los mismos problemas. El objetivo del diálogo en esta primera etapa es que las religiones crezcan en conocimiento y comprensión a partir del intercambio de experiencias⁴⁴⁴. De aquí la afirmación de que los seguidores de las diferentes religiones unidos podrán colaborar en la construcción de un mundo común⁴⁴⁵. En la segunda etapa, Knitter concreta el problema común a las religiones: el sufrimiento de la humanidad y del planeta que impide el bienestar ecuménico.

Knitter aboga por ir al diálogo sin hacer afirmaciones tradicionalmente exclusivistas. Las razones que ofrece son: primera, que hasta el siglo XX no ha habido prácticamente diálogo con, ni conocimiento de, las otras religiones; y, segunda, que la principal preocupación, a partir del primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia, no es la creencia correcta sobre la unicidad de Cristo sino la práctica correcta de promoción del reino -con las otras religiones⁴⁴⁶. Como sucede con los pensadores situados en la órbita del pluralismo, Knitter rechaza que toda creencia en Cristo con tintes exclusivistas (normatividad, finalidad e insuperabilidad) sea parte esencial del mensaje cristiano⁴⁴⁷.

440 En palabras del autor: "Por tanto, el modelo correlacional que recomiendo también afirma la naturaleza relacional y dialógica de las religiones. Las religiones necesitan hablar y actuar de forma conjunta. Aunque este modelo insiste en las diferencias radicales e inextricables y las particularidades de las religiones, también reconoce la relación-con-los-otros derivada del propio-estado-incompleto de todas las religiones". *Ibíd.* p. 34.

441 Véase, *ibíd.* p. 33s; y P. F. KNITTER, *Jesus...*, pp. 23-36.

442 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 7-20; 55; 194 y 220.

443 Véase, *ibíd.* p. 200.

444 Véase, *ibíd.* p. 207.

445 Véase, *ibíd.* p. 16.

446 Véase, *ibíd.* p. 196; P. F. KNITTER, *Toward...*, p. 192 y *La teología...*, p. 132.

447 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 143.

Para Knitter el diálogo debe basarse en la experiencia religiosa personal y mantenerse en las afirmaciones de verdad⁴⁴⁸. Pero también se debe estar preparado para cambiar e incluso abandonar ciertas creencias de la propia religión pues el diálogo no es posible si se acude a él con afirmaciones exclusivas de verdad⁴⁴⁹. Se trata de una cuestión abierta y cerrada a la vez⁴⁵⁰.

En segundo lugar, y por lo que concierne a la segunda etapa de la evolución de su pensamiento, queremos destacar lo siguiente:

Knitter propone una aproximación al diálogo basada en un sustrato común de responsabilidad global para el bienestar ecohumano⁴⁵¹. Afirma que hay una responsabilidad global que no se puede eludir ante el sufrimiento. Entiende que el objetivo es poner el fundamento para que una Teología de las Religiones sea liberadora. Se trata del diálogo globalmente responsable y correlacional⁴⁵², donde el bienestar ecohumano se erige como criterio universal para la verdad, criterio que tanto es transcultural como relativo-absoluto⁴⁵³. A este modelo el autor lo denomina soteriocéntrico y multinormado pues se basa en una cristología teocéntrica donde Jesús ahora es normativo y, a su vez, puede ser normado⁴⁵⁴.

El autor, atendiendo al sufrimiento de las víctimas, llama a una acción coordinada y global basada en el reconocimiento común de valores y verdades, en clara oposición a la insistencia posmoderna del dominio de la diversidad y de la imposibilidad de encontrar un fondo común desde el que se puedan tomar decisiones éticas comunes⁴⁵⁵. Knitter no está afirmando que haya una esencia común o una experiencia religiosa común en todas las religiones, sino un contexto común que engloba problemas comunes⁴⁵⁶.

La responsabilidad global para la salvación puede proporcionar el marco y las directrices para un diálogo interreligioso capaz de ir desde una verdad absoluta universal a múltiples verdades diversas⁴⁵⁷. A partir de esa aproximación, el autor, llama a un diálogo interreligioso práctico –o liberador– básicamente ético. Knitter invoca a la responsabilidad global y al imperativo moral de responder a los sufrimientos de la humanidad y de la

448 Véase, *ibíd.* p. 207.

449 Véase, *ibíd.* p. 211.

450 Véase, *ibíd.* p. 204.

451 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 17 y *Jesus...*, p. 18.

452 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 14s. y *Jesus...*, p. 16s.

453 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 124-132.

454 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 8 y caps. 4-8; *Jesus...*, p. 9 y cap. 2.

455 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 55.

456 Véase, *ibíd.* p. 56s.

457 Véase, *ibíd.* p. 79.

Tierra. Hay una praxis común viable para todas las religiones sobre la base de que pueden buscar la verdad juntas. El contenido propio de esta praxis compartida es el sufrimiento innecesario que devasta a la humanidad y al planeta, asegura Knitter⁴⁵⁸.

* * *

En las dos etapas en que hemos dividido el itinerario de su pensamiento, Paul F. Knitter afirma la existencia de un contexto común para todas las religiones. Pero, mientras que en la primera no lo desvela tan explícitamente (lo reserva, sólo indica que los fieles de diferentes religiones sufren por los mismos problemas), en la segunda lo descubre: este contexto común son las víctimas, el sufrimiento ecohumano.

En ambas etapas el autor afirma una unicidad relacional para Jesús⁴⁵⁹ pero con una diferencia: en la primera etapa, aparece una cristología no normativa, mientras que en la segunda, Jesús es normativo, si bien sus seguidores pueden también ser “normados” por otras religiones.

En ambas etapas la verdad viene definida por la relación y no por la exclusión⁴⁶⁰. Igualmente, Knitter mantiene que sólo en la praxis de la lucha contra aquello que amenaza la común humanidad de los creyentes de las diferentes tradiciones religiosas se podrán clarificar las verdades universales⁴⁶¹.

A pesar de la posición pluralista que nuestro autor dice defender y por la que interpretamos su rechazo de que cualquier creencia en la exclusividad de Cristo forme parte esencial del mensaje cristiano, Knitter reconoce que en el encuentro con las otras religiones los cristianos pueden confesar y testimoniar lo que han experimentado y se les ha dado a conocer en Cristo y cómo creen que esta verdad puede establecer una diferencia en las vidas de todas las personas, sin hacer juicios sobre si esta revelación supera o completa a las otras religiones⁴⁶².

En definitiva, Paul F. Knitter a través de su aportación nos llama a un diálogo interreligioso práctico, liberador y básicamente ético. Pero teniendo presente que la opción por el pobre guarda una experiencia espiritual, teologal. Knitter halla en la primacía de la praxis y en el contenido de ésta un aporte valioso de la metodología de la TL para su propuesta de diálogo interreligioso. Desde ahí, invoca a la responsabilidad global y al imperativo moral de responder a los sufrimientos tanto de la

458 Véase, *ibíd.* p. 85.

459 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 171s.

460 Véase, *ibíd.* p. 219.

461 Véase, *ibíd.* p. 194.

462 Véase, *ibíd.* p. 205.

humanidad como de la Tierra. Estas responsabilidades éticas tienen su peso en cualquier tipo de diálogo. La obligación moral de la responsabilidad global como parte esencial del diálogo se convierte en oportunidad hermenéutica que añade dinamismo y luz en los esfuerzos por comprender cualquier tradición religiosa. Espera que así como la teología cristiana se ha revitalizado por la decisión de interpretar el evangelio desde la perspectiva del oprimido, el diálogo interreligioso se renovará a través de la praxis de la responsabilidad global que lo fundamenta y dirige⁴⁶³.

La lucha por superar la realidad del sufrimiento no sólo nos proporcionaría la experiencia con la que utilizar y comprender el lenguaje religioso, sino que también aportaría un proceso existencial: la experiencia de perderse/ganarse a uno mismo descrita en muchas religiones. En definitiva, “podemos estar en comunión con lo sagrado cuando estamos en comunión con los sufrimientos de nuestro mundo”⁴⁶⁴.

463 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 96.

464 *Ibid.* p. 117.

3

La cristología correlacional

En la discusión actual sobre la Teología de las Religiones, la cuestión cristológica está en el centro del debate. Lo que distingue a las diferentes posturas ante el diálogo es la respuesta dada a la cuestión de la comprensión tradicional de Jesucristo como salvador exclusivo y universal de la humanidad⁴⁶⁵. En este capítulo centraremos nuestra atención en el estudio del modelo cristológico de Paul F. Knitter a partir de su obra *Jesus and the Other Names* (1996) y del diálogo que mantiene con otros teólogos en la obra de L. Swidler y P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter* (1997) en la que Knitter sintetiza la cristología de su modelo de diálogo. Podemos avanzar que su cristología se basa en una revisión de la unicidad de Jesús a fin de fundamentar su cristología correlacional; es decir, el autor revisa la concepción tradicional de la unicidad de Jesús para posteriormente reafirmarla según su propuesta pluralista.

La descripción de una Teología de las Religiones correlacional y globalmente responsable incluye tres aspectos: el diálogo, las religiones y el mundo. En primer lugar, un modelo correlacional presume que el diálogo

465 *Grosso modo* distinguimos tres posturas básicas:

- Exclusivismo, donde se encuadran aquéllos que sólo admiten revelación real y verdadera -y por consiguiente salvación- en la propia comunidad o religión; por tanto, excluyen la verdad y la salvación en las otras religiones.
- Inclusivismo, donde hallamos a los que no excluyen ni la verdad ni la salvación en las otras religiones, pero sostienen al mismo tiempo la definitividad de la propia que a su vez incluiría la verdad de las otras.
- Pluralismo, la postura de quienes mantienen que todas las religiones son iguales: expresiones equivalentes en su valor salvífico y en su verdad.
- Los llamados exclusivistas y los inclusivistas acusan a los pluralistas de relativismo y de destruir el mensaje cristiano al emplazar a Jesús en una comunidad de iguales junto con otros reveladores, mientras que los pluralistas responden con contraacusaciones de imperialismo y de abuso ideológico del evangelio.

entre los miembros de diferentes comunidades religiosas es posible y necesario y que muchas religiones son verdaderas, lo que significa que los participantes en el diálogo tienen que confiar en que pueden aprender algo, es decir, que pueden haber verdades en otras religiones⁴⁶⁶. En segundo lugar, este modelo presupone –coincidiendo con la perspectiva posmoderna– que no existe ningún universal que, desde fuera de las religiones, las evalúe; y –en contra de esa misma perspectiva– que la particularidad (de una religión) no excluye la universalidad de la verdad que pueda contener. En tercer lugar, las necesidades que en la actualidad padece el mundo vienen provocadas por el innecesario sufrimiento ecohumano, por lo que las religiones deben responder a tales necesidades⁴⁶⁷. Por todo ello, Knitter el autor defiende que su modelo correlacional y globalmente responsable no sólo es viable sino que es imperativo⁴⁶⁸.

El objetivo del autor es ofrecer los fundamentos teológicos de este modelo a partir de las fuentes de la teología: la experiencia humana contemporánea mediada por un contexto históricocultural y la tradición cristiana formulada en el Nuevo Testamento y traducida por las enseñanzas y las prácticas cristianas. Apelando a ambas fuentes Knitter intentará demostrar cómo este modelo para una Teología de las Religiones correlacional y globalmente responsable es adecuado para las realidades actuales y también coherente con el testimonio cristiano.

EL MODELO CRISTOLÓGICO DE PAUL F. KNITTER

El Nuevo Testamento afirma la mediación universal de Jesucristo para la salvación: existen algunos textos formales como 1Tim 2,5-6, Hch 4,12, otros igualmente claros como Jn 3,17; Hch 5,31; 10,44-48; 17,24-31 e incluso algunos himnos cristológicos en los que Cristo aparece en el centro del plan de Dios como Ef 1,3-13 y Col 1,15-20. Lo mismo ocurre con la filiación divina de Jesucristo: Hch 13,32-33; Rm 1,1-4; Hb 1,1-5; y Jn 5,18; 8,18-19; 10,30; 21,30; pasando por los evangelios sinópticos: Mc 1,1; 15,39; Lc 1,32. En estos textos se ha basado la interpretación exclusivista para afirmar la unicidad de Jesucristo como salvador. Sin embargo,

466 La posibilidad de que muchas religiones compartan verdades no elimina el hecho igualmente importante de que pueden compartir una verdad en modos muy diferentes. Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 24.

467 El diálogo debe ser globalmente responsable, lo que significa que el contenido del mismo ha de incluir el sufrimiento y las necesidades del mundo. Véase, *ibíd.* p. 26.

468 Véase, *ibídem.*

lo que cuestionan los pluralistas es la conveniencia de mantener esta afirmación en el contexto actual de pluralismo religioso, dado que en los escritos neotestamentarios se encuentra asimismo una valoración positiva de las religiones⁴⁶⁹. Recordemos lo mencionado anteriormente y que es la característica propia de las cristologías presentes en el Nuevo Testamento: la tensión entre la exclusividad de los dichos de Jesús en oposición con la universalidad de su praxis, entre una valoración positiva de las religiones y una postura crítica respecto a ellas.

De ahí que uno de los aspectos más delicados para la Teología de las Religiones pluralista correlacional es la comprensión tradicional de la unicidad de Cristo⁴⁷⁰. Emplazar a Jesús en una comunidad de iguales junto con otros reveladores supone, para los críticos al pluralismo suprimir la base del compromiso del discípulo cristiano y diluir el coraje profético para denunciar el mal⁴⁷¹.

Este problema tiene dos facetas: por un lado, apelar a un diálogo correlacional parece amenazar la tradición cristiana sobre Jesús; mientras que por otro lado, las afirmaciones cristianas sobre Jesús bloquean la dinámica de libertad del diálogo.

Los teólogos que se sitúan en lo que se ha llamado una cristología “inclusivista” —los que tienen una visión de Jesús constitutiva de, o normativa para, la revelación y la experiencia de Dios— afirman que comprender a Jesús como la manifestación total, definitiva e insuperable de Dios no impide el diálogo, pero no explican cómo puede realizarse⁴⁷². Por otro lado, aproximarse al diálogo desde la comprensión cristiana tradicional sobre Jesús como manifestación total, definitiva e insuperable de Dios amenaza

469 Véase, *ibíd.* p. 67. Por otro lado, J. Dupuis dice que desde el ámbito de la exégesis bíblica y neotestamentaria se afirma que el recurso a la crítica histórica conduce a una reducción de la comprensión de las pretensiones de unicidad absoluta del acontecimiento Jesucristo a proporciones más modestas. Esto es así por varias razones: el contexto de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la persona de Jesús y su obra, el género literario de dichas afirmaciones, y la distancia infranqueable entre las afirmaciones del Jesús histórico y la interpretación que se ha dado de él en la Iglesia. Se sabe que Jesús estaba enteramente centrado en Dios y que anunciaba su Reino, mientras que la proclamación de la Iglesia está centrada en Jesucristo. Véase, J. DUPUIS, *Hacia una teología* p. 425; y también, del mismo autor, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*. Santander 2002, p. 237.

470 Es necesario hacer algunas aclaraciones sobre los términos a utilizar: nos referiremos aquí a la unicidad de Jesucristo y no del cristianismo, pues una falsa cuestión de la absolutez del cristianismo ha sido a menudo considerada en el pasado. Véase, R. BERNHARDT, *Christianity without Absolutes*. Londres 1994, pp. 81-100. Como González Faus afirma, “hay que despojarse de la universalidad de la propia postura, no de la universalidad de Cristo”. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Religiones de la Tierra* p. 138s.

471 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 61.

472 Véase, *ibíd.* p. 61s.

el diálogo, lo cual es o debería ser un problema tan serio como amenazar la identidad cristiana. Por ello, la teología cristiana de las religiones no debería elaborar primero una cristología y después aplicarla al diálogo⁴⁷³.

Para evitar el imperialismo político, cultural y religioso en las llamadas tierras de misión, Knitter indica cuál debería ser la función de la teología: igual que los teólogos se refieren a las primeras nociones de Yahvé como una “divinidad tribal” —posteriormente “purificada” por los profetas judíos— la tarea actual de la teología consiste en pasar, a través de la revisión cristológica, de una “cristología tribal” a una cristología universal que permita a los cristianos ver la obra de Cristo en todo lugar sin asumir que poseen el monopolio de lo que el misterio les ha revelado de un modo único⁴⁷⁴.

Al proponer la revisión cristológica, Knitter tiene presente primero, estudiar la fidelidad al testimonio del Nuevo Testamento y, segundo, qué significa para los cristianos anunciar que Jesús es único; esto es, proponer las cualidades formales o atributos de una comprensión revisada de la unicidad de Jesús. Son los dos apartados que vamos a ver a continuación.

1. La fidelidad a Jesucristo

Cuestionarse la fidelidad al testimonio original sobre Jesús es preguntarse sobre la naturaleza de la fe y de la teología cristiana. Al hablar de la vida de fe, Knitter mantiene que es más apropiado decir que se vive la fe que decir que se tiene fe. La fidelidad no se posee sino más bien se vive y se practica día a día. Si la fidelidad y la fe son cuestiones más del ser que del tener, más del vivir que del afirmar, entonces el fundamento de la fe no puede ser sólo la Biblia en sí misma. Si la fe es primariamente una

473 Para Knitter, una preocupación por las demandas del diálogo con otras comunidades religiosas no puede ser simplemente un corolario o una cuestión especial que sea tomada una vez que la cristología haya sido elaborada. Véase, *ibíd.* p. 62. Es más, según R. Haight, la realidad de otras religiones y las demandas del diálogo deben ser parte de las precondiciones para la comprensión de quién es Jesús: “El pluralismo religioso ha de estar en el punto de partida de toda cristología, que ha de contar con la vida cristiana y con la experiencia en nuestro mundo actual. (...) Esto constituye un contexto a priori para el pensamiento cristológico”. R. HAIGHT, *The Case for Spirit Christology*, en *Theological Studies*, núm. 53 (1992) pp. 257-287; la cita es de la p. 261.

474 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 62s. donde sigue a R. Panikkar quien afirma: “Así como Israel comenzó con un Dios tribal, ahora empezaba una concepción tribal de Cristo”. R. PANIKKAR, *Autoconciencia cristiana y religiones*, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 26 (1989) p. 221. Sobre la cristología, tribal, véase R. PANIKKAR, *The Christian Challenge to the Third Millennium*, en P. MOJZES y L. SWIDLER, *Christian Mission and Interreligious Dialogue*. Lewiston 1990, p. 122. Para R. Panikkar, “la gran tarea teológica actual consiste, en analogía a lo que sucedió con el Dios de los judíos, probablemente con Isaías, en pasar de una cristología tribal a una Cristo universal y, por tanto, kenótico”. R. PANIKKAR, *Autoconciencia cristiana* p. 221, nota 34.

materia de vivir y actuar, entonces se ha de relacionar el mensaje de la Biblia con la propia vida⁴⁷⁵.

Por tanto, los datos o las fuentes a partir de las cuales vivimos nuestra fe y nuestra fidelidad son dos: la experiencia que se halla en las Escrituras y la experiencia presente en el mundo actual. En lenguaje teológico se dice que las dos fuentes de la teología cristiana son la comprensión condicionada históricamente del hecho cristiano (Escritura y Tradición) y la comprensión igualmente condicionada históricamente de uno mismo y del mundo. La fe vivida se puede describir como el resultado de una conversación crítica y mutuamente clarificadora entre el testimonio bíblico y la propia experiencia en el mundo.

Tal comprensión pone a las dos fuentes –la Biblia y la experiencia humana– al mismo nivel. No obstante, la Palabra de Dios es una fuerza que no sólo revela (anuncia), sino que también pone en evidencia la crueldad del corazón humano (denuncia). Así, se es fiel al testimonio bíblico cuando se experimenta y afirma su poder transformador en la vida y en la sociedad⁴⁷⁶.

Para Knitter, la fidelidad a la tradición cristiana especialmente a la normatividad de las Escrituras es, en primer lugar, un tema de acción correcta u ortopraxis y no simplemente de ortodoxia: las palabras son esenciales sólo en la medida en que promueven la acción correcta y se derivan de ella⁴⁷⁷.

Hacer otra vez afirmaciones sobre la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia no es nuevo para las comunidades cristianas. Desde los primeros siglos existía el dicho teológico *Lex orandi est lex credendi*, “la ley para creer se encuentra en la norma para orar”. En otras palabras, los cristianos primero no tienen sus creencias todas identificadas claramente y afirmadas antes de que sientan el significado de estas creencias, antes de que empiecen a orarlas y a celebrarlas. Los credos no preceden a la devoción. (. . .)

Pero la ley sobre lo que hay que orar (*lex orandi*) es en un sentido incompleta, incluso peligrosa, si no incluye también la “norma del seguimiento” (los latinistas dirían *lex sequendi*). De hecho, de acuerdo con Jesús, parece que la necesidad de seguirle es prioritaria sobre rezar o rezarle. “No todo el que me dice: ¡Señor, Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (Mt 7,21). Y, de acuerdo con Juan, cuando los discípulos potenciales de Jesús querían saber más sobre él –donde vivía y quién era– él respondió: “venid y lo veréis” (Jn 1,39).⁴⁷⁸

475 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 63s.

476 Véase, *ibíd.* p. 64s.

477 A modo de ejemplo, se puede decir que los cristianos creen en la Trinidad no porque es la verdad de cómo es Dios, sino porque es la verdad de cómo actúa Dios. Se profesa la verdad de la Trinidad no al anunciar la verdad de cómo es Dios, sino al actuar del mismo modo que Dios lo hace.

478 P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 66.

Por tanto, los cristianos llegan a conocer a Jesús y a creer en él a través del seguimiento y de la imitación⁴⁷⁹. Mantener la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia no significa reducir una a la otra, ni minimizar la necesidad de la ortodoxia, ya que “desde que la comunidad de seguidores de Jesús (o de cualquier otro grupo religioso) empieza a hablar (. . .) sobre lo que hace y por qué lo hace, necesita formular afirmaciones, posiciones y creencias”⁴⁸⁰. Knitter indica en que para los cristianos estas formulaciones deben surgir de una experiencia salvífica (devoción y oración) y del compromiso con Jesús en un seguimiento resuelto de él en el mundo (disculado y práctica)⁴⁸¹.

Estas consideraciones de la primacía de la praxis -devocional o ética- sobre las profesiones de fe pueden ayudar a determinar cómo se puede comprender y ser fiel a lo que los evangelios afirman sobre Jesús, y al lenguaje que los escritores neotestamentarios usaron en sus diferentes cristologías. Knitter se refiere aquí tanto a los títulos dados a Jesús como a los adjetivos y adverbios aplicados a él y a su mensaje que parecen situarlo por encima de los otros fundadores religiosos, excluyéndolos⁴⁸².

Si se mira tal lenguaje sólo como credo o afirmaciones de la ortodoxia y se olvida que son confesiones de fe (*lex credendi*) alimentadas a partir de la práctica de la fe en la devoción (*lex orandi*) y el seguimiento (*lex sequendi*), se corre el peligro de no comprenderlo y abusar de él.⁴⁸³

A partir de aquí, Knitter percibe en las declaraciones de la unicidad de Jesús, tres tipos de lenguaje: de amor, de acción y de supervivencia. Veamos cómo los argumenta.

Si el lenguaje se une a las raíces de las prácticas piadosas de los primeros cristianos, se puede constatar que se trataba de un *lenguaje de amor*

479 Como J. Sobrino señala “la fe en Cristo se realiza más como invocación a Cristo que como pura confesión de Cristo. Si el lugar de la confesión puede ser el culto, el lugar de la invocación es la práctica”. J. SOBRINO, *Jesús en América latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander 31995, p. 103.

480 P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 66s.

481 Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 67.

482 Títulos, adjetivos y adverbios tales como los que aparecen en: Mt 11,27; 1Cor 8,6; Jn 1,14. 18; 1Tim 2,5; Heb 9,12 y Hch 4,12. Véase, *ibid.* p. 67. Según Knitter, a través del ejemplo de Hch 4,12 cuyo texto afirma que “nadie más que él [Jesús] puede salvarnos”, puede verse que la intención del lenguaje no es ni filosófica ni teológica (para definir a Jesús en relación con otros líderes religiosos), sino práctica (para llamar a otros a reconocer y aceptar el poder que hay en Jesús). “Ningún otro nombre” como lenguaje de acción es una sentencia positiva pero con contenido negativo: apela a que todas las gentes escuchen a Jesús pero no niega que nadie más sea escuchado. El énfasis está sobre el poder salvífico mediado por el nombre de Jesús y no en la exclusividad del nombre. Véase, *ibid.* p. 69s.

483 *Ibid.* p. 67.

donde los superlativos surgieron de la experiencia -tanto individual como comunitaria- de salvación, transformación y/o bienestar que la primera comunidad tuvo en Jesús⁴⁸⁴. Ésta no fue sólo una relación personal sino una relación que se quería compartir con los demás para que sintieran también la misma experiencia y utilizaran el mismo lenguaje de amor⁴⁸⁵.

Pero si la ortopraxis contenida en el lenguaje del Nuevo Testamento sobre Jesús no sólo incluye la práctica de la devoción y la espiritualidad, sino también la praxis del seguimiento y del actuar como Jesús, entonces tales declaraciones de unicidad sobre Jesús son un lenguaje de acción o performativo⁴⁸⁶.

Además, si se tiene en cuenta el status minoritario de la primera comunidad cristiana en el seno del judaísmo y especialmente del Imperio romano, parece claro que necesitaba armarse con una identidad clara y un compromiso total para defenderse del peligro que ello significaba. Esto lo hizo a través de sus creencias, particularmente de sus creencias

484 Los autores neotestamentarios al hablar sobre Jesús no utilizan el lenguaje de los filósofos analíticos, sino el de los creyentes entusiastas, ni el de los científicos sino el de los amantes. Como dice Stendahl, el lenguaje religioso es un lenguaje de amor. [La expresión "lenguaje de los amantes" -language of lovers- se remonta a K. STENDAHL, *Notes for Three Bible Studies*, en G. ANDERSON y T. STRANSKY (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. Maryknoll, N. Y., 1981, p. 14s.]. Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 185 y la nota 42 ahí citada. Con respecto al lenguaje de amor citamos el siguiente ejemplo que recoge Knitter: cuando una persona decide casarse tiene que estar relativamente segura de que el futuro cónyuge es verdaderamente la persona bondadosa y bella que experimenta que es. No tiene que saber, ni puede saber, que el cónyuge es la mejor y la más bella persona del mundo; ni tampoco la única persona bondadosa y bella con la que se podría casar. Si las personas tuvieran que saber primero todo esto, entonces pronunciarían sus votos de matrimonio pero no permanecerían mucho tiempo casados. Igualmente, en momentos de profunda intimidad y sentimiento, un cónyuge dirá fácilmente "eres el hombre/la mujer más bello-a del mundo". En esta situación de intimidad la afirmación es cierta, pues es lo que la persona siente; pero en una clase de filosofía o en un Tribunal no sería cierta. Así, el lenguaje se utiliza en contextos diferentes para propósitos distintos, por lo que su significado depende del modo como se utilice. Véase, P. F. KNITTER, *Religion* pp. 214 y 216; también puede verse, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 106s. Para R. Bernhardt, "se trata de una analogía que, como todas, descubre pronto sus propios límites, y se torna falsa cuando se sobrepasan estos límites o se la toma por la cosa misma. Sirve simplemente para mostrar un determinado tipo de discurso, un *modus loquendi*, el doxológico, en sus diferencias con el discurso dogmático. Esta analogía no se refiere al discurso religioso en general, sino sólo a los enunciados de absoluté". R. BERNHARDT, *La pretensión de absoluté del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao 2000, p. 317, nota 17.

485 Por eso, se abusa de los textos cuando se toman las afirmaciones de amor o confesionales tales como "único mediador" o "Hijo único" y se transforman en aserciones puramente doctrinales o teológicas, utilizándolas además más para excluir a los otros que para proclamar el poder salvífico de Jesús. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 68 y *No Other Name?...*, pp. 184-186.

486 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 68.

cristológicas. Tal lenguaje doctrinal, por tanto, puede llamarse también lenguaje de supervivencia⁴⁸⁷.

Desde esta perspectiva, los títulos otorgados a Jesús por los primeros cristianos no pretendían ofrecer una definición filosófica o dogmática, sino que se trataba de una declaración de discipulado y una invitación al seguimiento de Jesús⁴⁸⁸. Las definiciones dogmáticas cristianas quizás manifiestan sólo el lenguaje de amor de la primera Iglesia: los lenguajes del corazón y de la razón -aunque diferentes- no son necesariamente contradictorios⁴⁸⁹. El propósito de la profesión de fe era el seguimiento: la “equivalencia práxica” de la confesión ortodoxa, el poder motor subyacente en todo lenguaje sobre la divinidad y la unicidad de Jesús⁴⁹⁰. Por tanto, afirmar que Jesús es el “unigénito de Dios” no significa tanto una definición ontológica invariable de su naturaleza, como una declaración de un modo de vida basado en Jesús⁴⁹¹.

En este contexto, Knitter recoge las siguientes palabras de J. Sobrino: “el seguir a Jesús es la forma práxica de aceptar la transcendencia

487 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 182-186; esp. p. 184. Para J. Dupuis, ante el contexto histórico en el que se encontraban los depositarios del evangelio, más que hablar de lenguaje de supervivencia hubiera sido mejor para ellos suavizar sus pretensiones con respecto a su maestro. Véase, J. DUPUIS, *Jesucristo* p. 277. Para una crítica a estos lenguajes apocalípticos, mítico-metafóricos, de amor, de acción y de supervivencia, véase, *ibid.* pp. 274-277.

488 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 68.

489 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 185. Así, la afirmación de fe en Jesucristo salvador es de carácter doxológico y habría que atenuar su alcance pues todo lenguaje doxológico proviene de un impulso amoroso de la fe. Como afirma J. Vives hablando del credo: “l el que se'ns demana és creure no només en veritats teològiques, no l'acceptació d'un sistema doctrinal; ni tampoc se'ns demana una proclamació d'entusiasme religiós per a unes certes ocasions festives. El que se'ns demana és un compromís de vida”. J. VIVES, *Creure el credo*. Barcelona 1986, p. 12. Véase también del mismo autor, “*Si oyérais su Voz...*”. *Exploración cristiana del misterio de Dios*. Santander 1988, cap. 12, pp. 187-199. Puede verse también R. BERNHARDT, *Christianity* p. 60. Es importante distinguir entre profesiones de fe, textos doxológicos y decisiones dogmáticas pero sin perder de vista que una afirmación doxológica no tiene por qué contradecir un contenido doctrinal. Véase, J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo* pp. 143-146. En palabras del mismo J. Sobrino: “Jesús está, pues, en relación con la salvación y este interés salvífico es el que guió también la reflexión de la relación de Jesús con Dios. El interés por conocer quién es Jesús -la pregunta de la cristología- no es un interés por tener nuevos datos -categoriales- sobre cómo es la realidad de las cosas, sino un interés por saber qué manifiesta y dice Dios a los seres humanos en ese Jesús de Nazaret, y en saber si eso que manifiesta es bueno para el ser humano”. *Ibid.* p. 170s.

490 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 68. Puede verse también J. SOBRINO, *Jesús* p. 52 y *La fe en Jesucristo* p. 162. Knitter sigue aquí a J. Sobrino cuando éste habla de “correspondencia o respuesta práxica” (la traducción inglesa dice “praxic equivalency”) de la espiritualidad como el poder motor subyacente en todo lenguaje sobre la divinidad y la unicidad de Jesús. Véase, J. SOBRINO, *Liberación con espíritu* p. 30s.

491 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 68s.

de Dios; y el seguir a Jesús es la forma práctica de aceptar la trascendencia de Jesús”⁴⁹². En ambos casos se acepta la trascendencia. Entonces, si el primer propósito del lenguaje neotestamentario es llamar a la acción, cualquier alusión a la redención o a la unicidad sin una relación con la práctica redentora y liberadora de los cristianos permanece especulativa. Esto es, los cristianos serán fieles a todo este lenguaje exclusivo del Nuevo Testamento siguiendo a Jesús y continuando su tarea, sin exclusión de los otros. Cualquier posible exclusión vendrá sólo como consecuencia del seguimiento y no como un prerrequisito a éste⁴⁹³.

Los críticos al modelo pluralista mantienen que los primeros cristianos excluyeron a otros líderes e ideas religiosos y utilizaron sentencias como “ningún otro nombre” (Hch 4,12) para que la comunidad se mantuviera a distancia de sus vecinos religiosos. Y que, por temor a la diversidad religiosa, los primeros seguidores de Jesús respondieron conscientemente a ella con afirmaciones claras sobre la exclusividad, unicidad y normatividad de Jesús⁴⁹⁴.

En definitiva, en el contexto histórico en el que nació el cristianismo y frente a la oposición que encontró, fue natural para los discípulos presentar la “vía” de Jesús como única: el lenguaje de absolutez está condicionado históricamente. Se trata de un lenguaje de amor, de acción y de supervivencia. Es decir, un lenguaje concebido para invitar a los discípulos a seguir a Jesucristo.

Para Knitter, el rechazo de los primeros cristianos al pluralismo religioso de su época proviene del “contenido ético” de las creencias cristianas: es una cuestión de ortopraxis, no de ortodoxia. La primera comunidad cristiana se opuso al pluralismo religioso “no porque ofendiese su creencia sobre la unicidad de Jesús, sino porque no se podía reconciliar con la acción correcta”⁴⁹⁵. Esto es, con la visión éticosocial contenida en el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Se trataba más de motivaciones soteriocéntricas o reinocéntricas que de convicciones cristocéntricas o monoteístas. La razón de este argumento reside en otro hecho histórico, descuidado por algunos críticos: el pluralismo religioso del primer siglo estaba inclinado hacia el relativismo o el sincretismo. Los cristianos rechazaron el pluralismo no porque estuviese en contra de la naturaleza de Jesucristo, sino porque se oponía al modelo de Dios y de sociedad inherentes a la visión de Jesús sobre el Reino de Dios⁴⁹⁶.

492 J. SOBRINO, *Jesús* p. 54.

493 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 69.

494 Véase, *ibíd.* p. 70.

495 *Ibíd.* p. 71.

496 Véase, *ibídem.*

A continuación, veamos algunas sugerencias para revisar la cristología que Knitter nos ofrece en su obra *Jesus and the Other Names*. Se trata de elaborar una comprensión de Jesús y de su presencia como el Cristo en las iglesias cristianas que sea fiel al testimonio original y favorezca el discipulado cristiano, y que alimente y oriente un diálogo correlacional y liberador con otros creyentes. La intención de Knitter no es negar la unicidad de Jesús sino reafirmarla tras haberla revisado⁴⁹⁷.

2. La unicidad de Jesús

2. 1. La unicidad de Jesús revisada

Los cristianos deben comprender y afirmar la unicidad de Jesús de un modo que promueva un diálogo interreligioso. Se trata de reinterpretar la afirmación de que “sólo hay salvación en Jesús”. Tal reinterpretación consiste en afirmar que Jesús es verdaderamente divino y salvador, pero sin insistir en que es el único salvador⁴⁹⁸. Así, Knitter plantea las cuestiones cristológicas que durante siglos han excluido la posibilidad del diálogo interreligioso y lo hace en nombre del mismo diálogo interreligioso. Para ello, se apoya en el método de la TL que además de clarificar el punto de partida y el contexto para un diálogo interreligioso plural, también puede iluminar las cuestiones cristológicas en debate.

En su obra más cristológica, *Jesus and the Other Names*, Knitter propone comprender la unicidad de Jesús de modo que se permanezca fiel al testimonio cristiano y al mismo tiempo abierto al diálogo auténtico y a la cooperación con personas de otras creencias⁴⁹⁹. Veamos a continuación la descripción que hace de la unicidad de Jesús. Knitter revisa la comprensión de la unicidad de Jesús para posteriormente reafirmarla –como veremos en el siguiente apartado– y conformar luego su cristología correlacional.

La revisión que el autor propone se basa en los adverbios *verdaderamente* (*truly*) y *únicamente* (*solely*). Los cristianos pueden y deben afirmar que todo lo que recoge el Nuevo Testamento Jesús se aplica *verdaderamente* a él, pero no hay necesidad de hacerlo en términos de *únicamente*. Mientras que “verdaderamente” es un ingrediente esencial en la experiencia cristiana y en la fidelidad a Jesús, “únicamente”, no es un adverbio necesario y de hecho para muchos cristianos puede que incluso no sea posible⁵⁰⁰.

497 Véase, *ibíd.* p. 63.

498 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 34s.

499 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, pp. 61-101. Puede verse también, *World Religions...*, pp. 151-164.

500 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 72.

Experimentar a Jesús debe permitir a los cristianos afirmar que Jesús es verdaderamente el medio de la presencia divina en su vida. Pero no que lo sea “únicamente”. Conocer que Jesús es verdaderamente salvador, *no* implica saber que es el único salvador ya que la propia experiencia es limitada e incapaz de asumir las experiencias y mensajes de todas las otras figuras religiosas. Esto es, comprometerse con Jesús no comporta saber que es el único salvador: el hecho de que haya otros salvadores no es un impedimento para seguirle fielmente. El discipulado requiere el “verdaderamente”, no el “únicamente”⁵⁰¹.

Knitter explica los contenidos de la distinción verdaderamente/únicamente usando una “táctica gramatical”; revisa la cristología a través de adjetivos⁵⁰². Si se toma en serio la posibilidad de que Jesús no sea la “única” automanifestación de lo divino ni el “único” salvador, se obliga a revisar los adjetivos que los teólogos atribuyen a la revelación de Dios en Jesús. Ésta ya no será *total*, *definitiva* e *insuperable*, sino *universal*, *decisiva* e *indispensable*. Estos son los contenidos del “verdaderamente”⁵⁰³. La interpretación que Knitter hace de la unicidad de Jesús supone que éste “no es la verdad total, definitiva e insuperable de Dios, sino que trae un mensaje universal, decisivo e indispensable”⁵⁰⁴. Desarrollamos a continuación esta revisión en seis puntos (a, b, c, a', b', c') que se corresponden con los seis adjetivos que el autor emplea en su “táctica gramatical”.

a) En Jesús los cristianos no poseen, ni teológica ni bíblicamente, una revelación *total* (o completa) como si agotara toda la verdad que Dios tiene que revelar. Por encarnación se entiende que la divinidad ha asumido la totalidad de la humanidad, no que la humanidad ha tomado sobre sí la totalidad de la divinidad⁵⁰⁵. Teológicamente, se afirma que ningún medio finito puede agotar la totalidad de lo infinito. Identificar lo infinito con lo finito, contener y limitar lo divino a una forma o mediación humana es idolatría. Por tanto, si se quiere afirmar que lo divino se ha hecho verdaderamente carne en Jesús, no se puede sostener al mismo tiempo que se ha hecho absolutamente carne en Jesús: la carne no puede contener totalmente lo divino. Bíblicamente, aunque a Jesús se le asoció a menudo con el ser y la actividad de Dios (Hijo, Palabra, Sabiduría de Dios) no se le

501 Véase, *ibíd.* p. 72s.

502 Véase, *ibíd.* p. 73.

503 Véase, *ibíd.* pp. 72-83.

504 *Ibíd.* p. 79.

505 Creer en la encarnación es creer que Dios ha tomado sobre sí todas las limitaciones de la condición humana. Véase, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres* pp. 252-257.

identificó con Dios⁵⁰⁶. Los textos neotestamentarios que identifican a Jesús con Dios (p. ej., Col 2,9) deben interpretarse sin destruir la paradoja que contienen: en Jesús encontramos a Dios totalmente, lo cual no significa que se haya captado la plenitud de Dios⁵⁰⁷.

Esta comprensión de la plenitud parece moverse en la misma dirección que la doctrina patrística del Logos divino o Palabra divina incluso ir más allá de esta doctrina. Al afirmar e intentar captar la comprensión juánica de Jesús como la encarnación del Logos, los primeros teólogos cristianos reconocieron que este Logos no estaba confinado simplemente en Jesús: la Palabra ya actuaba en el mundo antes de Jesús y continúa actuando después de él⁵⁰⁸. Por tanto, no se puede anunciar que Jesús es la plenitud de la Palabra o de la divinidad simplemente. Hay que calificar tales afirmaciones para reconocer y afirmar tanto la universalidad como la incomprendibilidad de lo divino. Así, los cristianos pueden y deben proclamar que Jesús es “totus Deus” (totalmente divino) pero no que Jesús es “totum Dei” (la plenitud de la divinidad)⁵⁰⁹.

b) Los cristianos tampoco pueden alardear de tener en Jesús una palabra definitiva de Dios, como si no pudiera haber otras normas para la verdad divina fuera de él. De nuevo, afirmar definitividad sobre algo supone mantener que no se puede decir nada esencialmente nuevo o diferente sobre ello. Anunciar que se tiene la verdad divina definitiva implica que la sabiduría que sobrepasa todo conocimiento y el amor eternamente creador han sido depositados en un recipiente al que no se puede añadir nada más. Si lo que se quiere decir es que se tiene el “depósito de la fe” definitivo, entonces este depósito da forma a la definición de un ídolo⁵¹⁰.

Hablar de la revelación como definitiva o normativa excluyendo al resto de normas extracristianas se enfrenta también con la naturaleza escatológica de la verdad que Jesús hizo viable a la humanidad: la verdad que Jesús reveló —fidedigna y que demanda un compromiso— no era un producto acabado. En contra de la advertencia de algunos críticos al pluralismo de que al cuestionar la definitividad o la exclusividad de la encarnación

506 Los ejemplos aislados en los que el Nuevo Testamento parece identificar a Jesús con Dios son muy ambiguos. En general, los textos neotestamentarios evitan cualquier identificación de Jesús con Dios. Véase, R. E. BROWN, *Jesus, God and Man*. Milwaukee 1967, pp. 23-38; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 73, nota 9.

507 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 73s.

508 Véase, JUSTINO, *Apología* I, 46; y *Apol.* II, 10,13, en PG. vol. 6. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, XIII, 1-5, en SCH. vol. 30, p. 52s.; y *Stromata* V, LXXXVII, 2-4, en SCH. vol. 278, p. 169; *Protreptikos* VI, LXVIII, 2-5, en SCH. vol. 2, p. 133s.; ORIGENES, *Commentarium in Ioanem* I,39, en SCH. vol. 120, p. 81.

509 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 74.

510 Véase, *ibídem*.

divina en Jesús se abandona la creencia central cristiana en la Trinidad, Knitter cree que lo que se hace es profundizar y ensanchar esta creencia. A la vez que se afirma la autenticidad y la fidelidad de la presencia de la Palabra divina en Jesús también se afirma que esta Palabra no puede ser restringida y puede sorprender en algún otro lugar⁵¹¹.

c) Por tanto, la palabra salvífica de Dios en Jesús no puede ser aclamada como *insuperable* como si Dios no pudiera revelar más de su plenitud por otros caminos en otros tiempos. Mantener que Dios proporciona una revelación que contiene la verdad divina sin permitir que se pudiera decir algo más de su verdad entra en conflicto con la creencia cristiana de que Dios es un misterio insuperable que nunca puede ser completamente contenido en el pensamiento humano. Una vez más, mantener que la verdad divina es insuperable supondría erigir un ídolo⁵¹². Además, la noción de una revelación insuperable contradice y excluye el papel del Espíritu (de la Verdad) que Jesús afirmó en el Evangelio de Juan (Jn 16,12s.): si se cree en el Espíritu Santo, se debe creer también que puede haber más por venir⁵¹³.

Por su parte, J. Sobrino nos advierte de los peligros de lo que sería una reducción cristológica (jesulogía), por la que se restringe la realidad del Reino de Dios al mismo Jesús de manera que en Jesús se tendría la presencia total del Reino⁵¹⁴. Se necesita una concentración cristológica: centrar en Jesús el seguimiento sin excluir la amplitud del Reino. A los teólogos de la liberación les preocupa la reducción insuperable del Reino a Jesús no por razón de la ortodoxia sino de la ortopraxis. Si se absolutiza a Jesús como total, definitivo e insuperable, entonces la existencia cristiana se

511 Incluso santo Tomás reconoció la posibilidad de que la Segunda persona de la Trinidad pudiera encarnarse en otras naturalezas humanas al lado de la de Jesús. Véase, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q. 3, a. 7. Madrid 1994, p. 88s. Puede verse también al respecto lo que afirma L. BOFF, *Jesucristo, liberador* p. 226s.

512 Nótese que la revisión que hace Knitter de los adjetivos total, definitiva e insuperable que los teólogos atribuyen a la revelación de Dios en Jesús, se basa en evitar caer en la idolatría.

513 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 75.

514 "Por reducción cristológica entendemos —afirma Sobrino— una presentación del evangelio de tal manera que en la misma aparición de la persona de Jesús de Nazaret ha acaecido ya lo último que puede acaecer en la historia según la voluntad de Dios. O, dicho dogmáticamente, que en la encarnación del Verbo se ha realizado adecuadamente la última voluntad de Dios. No cabe duda de que este hecho es fundamental y esencial a la voluntad de Dios, y de que configura específicamente el cristianismo. Pero tampoco se puede decir precipitadamente que ésa es la última voluntad realizada de Dios. Cristo está evidentemente en una relación específica con lo último, tanto al nivel de revelación, de realización de la voluntad de Dios y de exigencia de Dios a los hombres. Pero no se puede considerar sin más que sea lo absolutamente último". J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiology*. Santander 1981, p. 56s.

comprende más como una confesión de fe o una relación personal con Jesús que como un compromiso por el Reino de Dios⁵¹⁵.

Si no se necesita insistir más en el “únicamente”, sí se debe continuar proclamando el “verdaderamente”: anunciar a todas las gentes que Jesús es la manifestación de la verdad salvífica y la gracia de Dios universal, decisiva e indispensable⁵¹⁶. Recordemos que la interpretación de Knitter de la unicidad de Jesús supone que Jesús no es la verdad total, definitiva e insuperable de Dios, sino que trae un mensaje universal, decisivo e indispensable⁵¹⁷.

a') La palabra de Dios en Jesús es *universal* en la medida en que es significativa no sólo para los cristianos, sino para las gentes de todos los tiempos. Knitter hace tal afirmación a partir de la tradición neotestamentaria: la insistencia de que la Buena Nueva lo es no sólo para un grupo particular de fieles judíos sino para todas las gentes: los seguidores de Jesús anuncian la Buena Nueva a todas las naciones (Mt 28,19). Moderar la universalidad de las afirmaciones cristianas de la verdad es violar el testimonio bíblico y también el modo como la verdad se experimenta⁵¹⁸. Si algo es verdadero, tiene que serlo también para todos: cualquier contacto personal con la realidad exige inevitablemente universalidad⁵¹⁹. A pesar de que el alcance de la verdad es siempre limitado y condicionado, ésta no está condicionada por esas limitaciones. Tiene que ser traducible a otros condicionantes: beber de las fuentes de la verdad significa compartir la bebida con los demás⁵²⁰.

515 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 75s. Para J. Sobrino, “las dificultades prácticas que presenta la reducción cristológica son más claras. Si se hace de la persona de Cristo lo absolutamente absoluto, entonces es frecuente afirmar que él es el Reino de Dios, que en el Tú de Cristo se encuentra el último polo referencial de la fe. De esta forma, aunque no con necesidad lógica, pero sí histórica, se orienta la respuesta al mensaje evangélico más en la línea de la fe, del contacto personal con Cristo, que en la realización del Reino de Dios”. J. SOBRINO, *Resurrección...*, p. 58.

516 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, pp. 76-80.

517 Véase, *ibíd.* p. 79; también, P. F. KNITTER, *Five Theses...*, p. 10.

518 En este punto Knitter reconoce su discrepancia con el modo como H. Küng —en su afán por promover el diálogo— parece limitar el poder transformador de la verdad de Jesús sólo a los cristianos. Su distinción entre una “perspectiva interna” y otra “externa” sobre las religiones, sugiere que es sólo internamente, desde el cristianismo, que los cristianos pueden anunciar a Jesús como salvador. H. Küng compara la fidelidad a Cristo con la lealtad a la Constitución de un país: así como no se puede exigir que la Constitución nacional propia de un país sea válida para los demás, tampoco se puede exigir que la propia religión sea válida para los demás. (Véase, H. KÜNG, *Proyecto...*, p. 126s.). Lo cual parece contradecir la afirmación neotestamentaria de la trascendencia universal de lo que Dios ha hecho en Jesucristo. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 76, nota 12; y *Five Theses...*, p. 9, nota 11.

519 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 76.

520 Véase, *ibíd.* p. 77.

b") La revelación de Dios en Jesús también es *decisiva* ya que supone un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva y de conducta. Se podría decir que marca una diferencia en la propia vida, separándose –a menudo– de otras perspectivas y modos de vida. De ahí que decir que Jesús es decisivo significa que es normativo⁵²¹. Tal normatividad es común a las diversas tradiciones neotestamentarias que apuntan que en Jesús, Dios ha revelado su voluntad de salvación decisiva y definitivamente⁵²².

Esto da lugar a la cuestión de cómo una verdad puede ser decisiva y normativa sin ser definitiva e insuperable: si la norma es decisiva e invita a tomar una decisión, tal norma requiere una cierta finalidad para el curso de la acción. Pero mientras una norma invita a tomar una decisión y a actuar, no descarta en absoluto la posibilidad de que se pueda tomar otras decisiones que, aunque no contradigan la decisión original, son muy diferentes a ella. En otras palabras, una norma decisiva puede excluir a alguna otra norma pero no necesita excluirlas a todas: es decisiva pero no definitiva o insuperable⁵²³. Por tanto, la Buena Nueva de Jesús como norma define a Dios pero no lo confina, revela aquello que los cristianos

521 Aquí Knitter quiere corregir la terminología usada en *No Other Name?...*, cuando formuló las características de una cristología teocéntrica. Ya no quiere defender por más tiempo una "cristología no normativa" que parece implicar que el encuentro con Dios a través de Jesús no puede ser decisivo en la medida en que no puede darnos normas con las que dirigir nuestras vidas (puede verse, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, cap. IX). A lo que Knitter se opuso entonces fue a una cristología que defendiese a Jesús como la norma absoluta, total, definitiva e insuperable para todo tiempo y religión. Actualmente, mientras afirma claramente que Jesús es normativo, y que lo es universalmente, aún se cuestiona si es o puede ser la única norma. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77, nota 13. Puede verse también, supra nuestra exposición de la primera etapa de la evolución del pensamiento de Paul F. Knitter.

522 Así, dice E. Schillebeeckx: "De acuerdo con el testimonio del nuevo testamento, para los cristianos Jesús está en relación constitutiva o esencial con el Reino universal de Dios para todos los hombres. (...) Estas citas de la Escritura [las que exaltan a Jesús] señalan claramente a la conciencia cristiana que en Jesús de Nazaret Dios mismo se ha revelado en un modo tal que en él se ha hecho visible su voluntad de salvación para la humanidad entera decisiva y definitivamente". E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 225 y p. 227; y también, p. 192.

523 Schillebeeckx, parece admitir esto último cuando después de proclamar la verdad de Cristo como normativa y definitiva añade: "Otra cuestión es si esta revelación es en tal caso normativa para otras religiones. (...) Los cristianos confiesan lo que en su experiencia Dios ha hecho por ellos en Jesús de Nazaret. De suyo esto no comporta juicio alguno sobre cómo experimentan los hombres en otras religiones la salvación que proviene de Dios". E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 227. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77, nota 14. Haight hace la misma distinción cuando sugiere que en relación con las personas de las otras tradiciones religiosas, Jesús proporciona a los cristianos más bien una norma negativa que positiva: mientras que los cristianos pueden imaginar que Dios puede haber revelado más a la humanidad que lo que se ha dado a conocer en Jesús, no pueden imaginar que tal revelación contradiga la verdad que han encontrado en Jesús [puede verse R. HAIGHT, *Towards an Understanding of Christ in the context of Other World Religions*, en *East Asian Pastoral Review*, núms. 3-4 (1989) pp. 248-265;

sienten que es esencial para conocer a Dios pero no proporciona todo el conocimiento de Dios⁵²⁴.

Con esta comprensión de cómo Jesús es decisivo y normativo, Knitter se enfrenta con las preocupaciones de aquéllos que mantienen que la nueva visión de la unicidad de Jesús es contraria a su propia conciencia como profeta escatológico⁵²⁵. Admitiendo que Jesús estaba convencido de que el Reino de Dios llegaba a través de su mensaje y de su persona, el autor afirma que una comprensión de Jesús como Palabra decisiva pero no total de Dios, permite a los cristianos ser fieles tanto al adjetivo como al sustantivo del título de “profeta escatológico”. Cuando Jesús se sentía a sí mismo como “final” apelaba a tomar su mensaje seriamente, obligando a posicionarse a favor o en contra del Reino de Dios; pero en la medida que Jesús se sentía un profeta quería que todos los que le seguían se abrieran dondequiera y quienquiera que este Reino se realizase. Su mensaje normativo no excluyó necesariamente a otros mensajes⁵²⁶.

c') Se puede continuar proclamando que la verdad conocida en Jesús es *indispensable*⁵²⁷. Esta cualidad de la unicidad de Jesús se deriva de las otras dos. Cuando se experimenta algo como verdadero no sólo para sí sino para los demás, cuando esta verdad enriquece y transforma la propia vida, automáticamente se siente que puede hacer lo mismo en otros. Desde el cristianismo, al encontrar en Jesús la manifestación de la realidad divina, su mensaje se experimenta como algo necesario, como algo con lo que apreciar la riqueza de lo que Dios es⁵²⁸.

Inherente a la experiencia cristiana de Jesús es la convicción de que quien no conoce el mensaje del evangelio, le falta algo en su conocimiento

esp. p. 262; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77; y *Five Theses...*, p. 10, nota 14]. Aquí, sin embargo, como Haight señala se debe ser cauteloso para no identificar lo diferente con lo contradictorio. Muchas de las diferencias entre cristianismo y buddhismo que frecuentemente se han mantenido como contradicciones son complementarias. Podemos hallar un ejemplo en la diferencia entre la noción buddhista del no-yo (no-self) y el ideal cristiano de la nueva persona en Cristo. Así, cuando los cristianos dicen que Jesús es una norma que puede aplicarse a todas las religiones también se abren a la posibilidad o a la probabilidad de que otras religiones se puedan presentar a los cristianos con normas sobre la autocomprensión cristiana. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77, nota 15; y *Five Theses* p. 9, nota 14.

524 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 77s.

525 Pueden verse las advertencias de W. Pannenberg recogidas en P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 49s.

526 Véase, *ibíd.* p. 78.

527 Véase, *ibídem.*

528 En palabras de J. Sobrino: “el mismo Jesús, entonces, lo que hace y dice, lo que padece y lo que le sucede se hace esencial para comprender qué es la cercanía del Reino y cómo se realiza esa cercanía”. J. SOBRINO, *Jesus...*, p. 50.

y en su vivencia de la verdad. La verdad sobre lo último y sobre la condición humana puede encontrarse en otras tradiciones pero tal verdad puede ser clarificada –incluso corregida– a través del encuentro con la Buena Nueva de Jesús⁵²⁹. En un sentido limitado pero real, las personas de otros caminos religiosos están “incompletas” sin Cristo. Se podría incluso decir que Jesús el Cristo es “necesario” para que los demás tengan una comprensión más completa de la condición humana. Lo cual no significa que estas otras personas sean –sin Cristo– imperfectas, inferiores a los cristianos o que estuviesen perdidas⁵³⁰.

* * *

Éste sería el esquema de una reinterpretación de la unicidad de Jesús, según Knitter:

- Los cristianos no tienen que insistir más en el “únicamente”. La revelación de Dios en Jesús no es total, definitiva e insuperable. Así, en Jesús los cristianos no poseen:
 - una revelación total, como si agotara toda la verdad que Dios pudiera revelar
 - tampoco una palabra *definitiva* de Dios en Jesús, como si no pudiera haber otras normas para la verdad divina fuera de él
 - ni la palabra salvífica de Dios en Jesús es *insuperable*, como si Dios no pudiera revelar más de su plenitud por otros caminos y en otros tiempos
- En cambio, los cristianos sí han continuar proclamando el “verdaderamente”. Es decir, anunciar a todas las gentes que Jesús es la manifestación de la verdad salvífica y la gracia de Dios universal, decisiva e indispensable. Así, los cristianos pueden afirmar que:

⁵²⁹ Esta noción de indispensabilidad es lo que Schillebeeckx descubre en su convicción de que los primeros cristianos exigieron una “transcendencia constitutiva” para Jesús: “En lo más hondo, creer en Jesús como el Cristo significa reconocer confesante y efectivamente que Jesús posee un significado constitutivo y permanente en la venida del Reino de Dios y, así, en la salvación omniabarcante del hombre”. Y además sostiene que esta indispensabilidad puede encontrarse en la “comprensión que Jesús tuvo de sí mismo: hay una conexión entre la venida del Reino de Dios y la persona de Jesús de Nazaret”. Los entrecomillados pertenecen a E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 192 y p. 225. Knitter cree que muchos budhistas harían afirmaciones similares: existe una conexión entre alcanzar la Iluminación y la persona de Siddhartha Gautama. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 79, nota 18.

⁵³⁰ Véase, *ibíd.* p. 79.

- la palabra de Dios en Jesús es *universal* en la medida en que es significativa para los cristianos y para las gentes de todos los tiempos
- la revelación de Dios en Jesús también es *decisiva* ya que supone un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva y de conducta
- la verdad conocida en Jesús es *indispensable* en el sentido de que quien no conoce el mensaje del evangelio, carece de algo en su conocimiento y en su vivencia de la verdad

Esto es, Jesús no es *la* verdad total, definitiva e insuperable de Dios, sino que trae *un* mensaje universal, decisivo e indispensable⁵³¹. Según Knitter, no se debería insistir más en que Jesús es la única palabra salvífica de Dios, sino en que se ha de estar abierto a la posibilidad -la creencia cristiana en la revelación universal sugiere la probabilidad⁵³²- de que hay otras manifestaciones de la realidad divina universales, decisivas e indispensables junto con la de Jesús. Si los cristianos están convencidos de que la verdad puede hallarse en otras tradiciones, estarán abiertos a ser iluminados, completados y transformados por la Palabra encarnada en personas de otros caminos religiosos⁵³³.

Esta nueva interpretación de la unicidad de Jesús busca promover la transformación de las otras religiones y del cristianismo. Lo que ello implique y sus consecuencias para las religiones sólo se puede saber a través del diálogo. Knitter está proponiendo aquí una unicidad relacional, que no supone una unicidad solitaria que excluya a los demás. Afirmar que Jesús es verdaderamente la Palabra de Dios es adjudicarle una distinción exclusiva; mientras que añadir que Jesús no es únicamente la Palabra de Dios supone ver que tal distinción se hace posible en relación con las otras Palabras: Jesús es una Palabra que sólo puede comprenderse en conversación con otras Palabras⁵³⁴.

531 Véase, *ibídem*; también, P. F. KNITTER, *Five Theses...*, p. 10.

532 La posibilidad es la aptitud o capacidad para ser o existir de las cosas; mientras que la probabilidad indica tanto la fundada apariencia de verdad -verosimilitud-, como la calidad de probable, que puede suceder. La principal crítica a los pluralistas es que muy fácilmente concluyen la realidad de que hay muchas religiones verdaderas cuando sólo afirmarían la posibilidad. Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 79, nota 20; y *Five Theses...*, p. 10, nota 15. No obstante, Knitter replica que dado el amor ilimitado de Dios y la necesidad antropológica de que este amor tome formas históricoculturales para ser real, se puede reconocer que es probable que el amor de Dios se encuentre en otras religiones y sean, así, al menos de algún modo verdaderas. Véase, *ibídem*.

533 Haight ilustra como los teólogos cristianos buscan el equilibrio entre lo particular y lo universal, entre la afirmación de la propia norma y la apertura a otras normas. Véase, R. HAIGHT, *The Case...*, pp. 280-282.

534 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 80.

La comprensión de la unicidad relacional de Jesús tiene fundamentos teológicos y filosóficos. Teológicamente, la unicidad relacional se basa en la comprensión del modelo trinitario cristiano de Dios como autocomunicación: la naturaleza de Dios requiere que sea Palabra, que hable. Lo que significa que la Palabra divina debe autoexpresarse en palabras. Filosóficamente, no existen hechos puros por lo que tampoco existen palabras desnudas: tanto las palabras como los hechos vienen dados en formas y culturas particulares que se deben interpretar⁵³⁵. Por tanto, la Palabra definitiva de Dios se debe interpretar y hacerlo en perspectiva: a partir de las múltiples formas históricas y en conversación con otras Palabras en la historia. Ciertamente esto convertirá a las afirmaciones definitivas en mucho menos imperialistas y más relacionales, asegura Knitter⁵³⁶.

Lo que Knitter llama “unicidad relacional”, también ha sido denominado “unicidad complementaria”⁵³⁷ o “unicidad inclusiva”⁵³⁸. Sin embargo, nuestro autor prefiere hablar de unicidad relacional –en lugar de complementaria o inclusiva- porque cree que Cristo puede y a veces debe entrar en conflicto con otras normas. En la medida en que los cristianos proclamen el amor ilimitado de Dios sin insistir en que Jesús es la Palabra total, definitiva e insuperable de Dios, podrán esperar que la mayor parte de sus relaciones con creyentes de otras tradiciones sean complementarias; pero en cuanto experimentan la presencia de Dios en Jesús incluyendo afirmaciones universales, decisivas e indispensables, también han de estar preparados para mantener posiciones firmes -a veces opuestas (conflictivas)- a las de los otros. El crecimiento, que siempre se desarrolla a través de relaciones, a menudo puede ser doloroso⁵³⁹.

535 Como Van Beeck mantiene, si los cristianos creen que en la Palabra de Dios en Jesús Dios ha acogido a la humanidad y al mundo definitivamente a la vida divina, también deben recordar que la plenitud de este compromiso divino permanece como materia de esperanza, es decir, como una profesión de fe que permanece verdadera sólo en la medida en que es interpretada en perspectiva. Semejante exigencia de una revelación definitiva depende por completo del discernimiento, esto es, se ejerce sobre la interpretación. Véase, F. J. VAN BEECK, *Professing the Creed among the World's Religions*, en *The Thomist*, núm. 55 (1991) pp. 539-568; esp. p. 559; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 81.

536 Escribe Knitter: “Incluso cuando los cristianos insisten en que cualquier verdad que puedan aprender de los demás se haya implícitamente en la Biblia, también admiten que la ‘verdad total’ de la Biblia supone una plenitud dialógica o relacional. No puede ser comprendida por sí misma sin entrar en conversación con otras”. *Ibíd.* p. 81, nota 22.

537 Véase, W. M. THOMPSON, *The Jesus Debate*. Nueva York 1985, pp. 388-393.

538 Véase, G. MORAN, *Uniqueness*. Maryknoll, N. Y. , 1992.

539 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 81s.

A juicio de Knitter, la sentencia de J. B. Cobb, jr “Jesús es el camino abierto a otros caminos”⁵⁴⁰ describe, aunque sucintamente, qué son la fe y el discipulado cristianos⁵⁴¹. La verdad que Jesús encierra permite ratificar que hay más verdad por venir. Afirmar al Dios conocido en Jesús es sostener que Dios tiene aún más para dar(-se) a conocer. Paradójicamente, para experimentar que Jesús muestra la plenitud de la verdad, se ha de ser al mismo tiempo consciente de que no se conoce lo que la plenitud contiene. La plenitud de Dios en Jesús supone abrirse a la plenitud de Dios en los otros⁵⁴². Lo cual indica que ser cristocéntrico significa estar abierto y en relación con los otros, de tal manera que sin relación con los otros no se está centrado en Cristo (cf. Mt 25,40). Esta apertura a los demás y esta capacidad para dialogar es una parte esencial de lo que significa ser fiel a Cristo. Seguir a Jesús requiere un equilibrio entre girar (o dar) la espalda a los otros y estar abierto a dialogar con otros: Cristo proporciona firmeza para permanecer cristiano y también humildad para aprender de los demás⁵⁴³.

2. 2. La unicidad de Jesús reafirmada

A continuación Knitter intenta completar lo afirmado en el apartado anterior, pues no es suficiente declarar que Jesús trae un mensaje universal, decisivo e indispensable sin cuestionar el por qué. Se trata de responder a las preguntas sobre qué lo hace único y qué mueve a sus discípulos a sentir que su mensaje es universal. Se trata, en definitiva, de dar respuesta al contenido de la unicidad de Jesús.

540 Se trata de la tesis de J. B. Cobb, jr. recogida en su colaboración *Beyond “Pluralism”*, en G. D’COSTA, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y. , 19195, p. 91.

541 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 82.

542 Véase, *ibídem*.

543 Véase, *ibídem*.

Knitter recoge aquí lo que J. B. Cobb jr. afirma sobre la fidelidad a Cristo y la apertura a los demás: “En la fidelidad a Cristo debo estar abierto a los otros. (...) Debo prepararme para aprender, incluso si ello amenaza mis creencias actuales. (...) No puedo determinar cuán radicales serán los efectos de este aprendizaje. (...) No puedo determinar en absoluto si continuaré siendo un cristiano. Esto es lo que entiendo por apertura total. En la fidelidad a Cristo debo estar preparado para abandonar incluso la fidelidad a Cristo. Si es ahí donde me dirijo, permanecer cristiano sería convertirse en un ídólatra en el nombre de Cristo. Sería una blasfemia”. J. B. COBB jr. , *The Meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding*, en L. S. ROUNER (ed.), *Religious Pluralism*. Notre Dame, In. , 1984, pp. 161-179; la cita es de la p. 174s. Tomado de P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 83, nota 23.

a) ¿Qué significa “único”?

Por “único” no se entiende poseer algo que nadie más tiene, sino que la unicidad es aquello que hace que algo o alguien sea especial o distinto. La unicidad de Jesús y del evangelio son aquello sin lo que Jesús no actuaría o hablaría del modo como lo hace en los texto evangélicos, aquello sin lo que no se tendría el evangelio auténtico y completo. En términos teológicos, se entiende por unicidad lo que está contenido en el canon, aquello que forma el *canon dentro del canon*: las verdades o principios centrales en todo el Nuevo Testamento. Aquello que puede usarse para juzgar la verdad de otros contenidos de la Biblia, las convicciones y artículos por los que, en términos de M. Lutero, la estructura entera de la Iglesia permanece o se derrumba (los *articulus stantis et cadentis ecclesiae*)⁵⁴⁴.

Sin embargo, Knitter está de acuerdo con R. Haight cuando afirma que “se debe tener cuidado con la falacia de que la esencia del cristianismo se puede reducir a lo que es específicamente diferente de las otras confesiones religiosas”⁵⁴⁵. La unicidad de Jesús es lo que le hace ser quien es, no necesariamente lo que le hace diferente de los otros aunque su unicidad pueda hacerle diferente de los otros. Knitter entiende por unicidad de Jesús, la contribución distintiva de los cristianos al diálogo interreligioso. El

Knitter está de acuerdo en parte con lo afirmado por J. B. Cobb jr. : “En teoría [J. B. Cobb jr.] tiene razón. El Dios conocido a través de Cristo puede llevarme, hipotéticamente, lejos de Cristo. Pero personal y existencialmente, esto es inconcebible. Cobb está proponiendo una ‘posibilidad imposible’. (...) Mi razón me dice que es posible; mi corazón me asegura que no lo es”. *Ibidem*.

544 Véase, *ibíd.* p. 85s. A la cuestión de si existe un canon dentro del canon, Knitter mantiene que existe un cuerpo único de principios que son centrales a todo el Nuevo Testamento cuando éstos se entienden más como algo valioso que se transforma con los cambios del mundo. Pero, por otro lado, niega la realidad del mismo si se comprende como algo inalterable que pasa de generación en generación. Existe el canon, algo distintivo que es la unicidad de Jesús, pero para conseguirlo y sentir su poder transformador se debe realizar una aproximación a él con los instrumentos interpretativos propios del contexto cultural e histórico de cada época. Así, paradójicamente, la esencia del cristianismo es siempre la misma y siempre diferente. Hay algo que permanece y no cambia, pero no se puede ver y hablar sobre ello sin utilizar los lenguajes diferentes de los tiempos cambiantes. La historia del cristianismo lleva el evangelio y la revelación cristiana a una realidad cambiante, pluriforme y de adaptación. Lo más importante, significativo o salvífico en la Buena Nueva de Cristo viviente lo han experimentado y formulado los cristianos de forma diferente según las distintas épocas y culturas de la historia. El Cristo viviente es el mismo ayer, hoy y mañana, pero su poder transformador funciona y se percibe diferente por un campesino medieval europeo o por otro contemporáneo salvadoreño.

545 R. HAIGHT, *Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation*, en *Theological Studies* núm. 55 (1994) pp. 225-251, esp. p. 231; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 85.

ingrediente necesario sin el cual los cristianos no podrían hablar o actuar como discípulos de Jesús al tratar con personas de otras religiones⁵⁴⁶.

b) La unicidad y el Jesús histórico

Para conocer la unicidad de Jesús hay que partir del “Jesús histórico”. Knitter así lo hace tomando como base dos asertos en los que están de acuerdo los biblistas: se puede conocer lo que Jesús inició, pero no se puede conocer al Jesús histórico sin el Cristo de la fe -pues aquél llega interpretado a través de una comunidad creyente.

Se puede saber suficientemente lo que Jesús puso en marcha. Aunque se ignore las “ipsissima verba” de Jesús, se puede conocer los contenidos básicos de su “ipsissima intentio”⁵⁴⁷. Se puede tener una noción fiable de por qué las personas estaban interesadas en él⁵⁴⁸. Se puede saber qué fue lo que Jesús puso en marcha porque se conoce su práctica⁵⁴⁹. Aunque no se posea la teología de Jesús, se sabe qué significaba Dios para él y cuáles eran los valores y las preocupaciones que este Dios le inspiraba⁵⁵⁰.

Por otro lado, en un sentido real, el Jesús histórico no ha existido nunca puramente como tal ya que incluso desde los comienzos de su ministerio fue experimentado e interpretado –como mesías, profeta o salvador- en una comunidad creyente. Interpretación que se intensificó después de su muerte en la experiencia que sus seguidores hicieron de lo que llamaron resurrección. Esto significa que el Jesús histórico fue visto y comprendido junto con el Cristo de la fe. La relación entre ambos es análoga al modo cómo los cristianos hablan de la humanidad y de la divinidad de Jesús: distintas pero nunca separadas⁵⁵¹.

Otro símbolo o término para el Cristo de la fe es Espíritu (*pneûma*): “El Señor es el Espíritu” se puede leer en la Segunda Carta a los Corintios;

546 Véase, *ibídem*.

547 Véase, A. NOLAN, *Jesus before Christianity*. Maryknoll, N. Y. , 1978, p. 10; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 87.

548 Véase, J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo III: *Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*. Madrid 1982, pp. 25-38.

549 Aquí Knitter se apoya en el siguiente texto de J. Sobrino: “Nuestra tesis es que lo más histórico del Jesús histórico es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo. Por práctica entendemos el conjunto de actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del Reino de Dios. Histórico es, entonces y en primer lugar, lo que desencadena historia. Y esa práctica de Jesús, que en su día desencadenó historia, es lo que ha llegado hasta nuestros días como historia desencadenada para ser proseguida”. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* p. 77.

550 Véase, P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 87.

551 Véase, *ibíd.* p. 87s.

y “donde está el Espíritu del Señor hay libertad” (cf. 2Cor 3,17). Para determinar la unicidad del mensaje cristiano se necesita tanto al Jesús histórico de la Escritura como a las directrices del Espíritu: se necesita el testimonio del Nuevo Testamento sentido e interpretado bajo la presencia continua del Espíritu en la comunidad⁵⁵². Si no se puede hablar de Dios sin cristología –sin la narración neotestamentaria–, tampoco se puede hablar de cristología sin pneumatología, esto es, sin reconocer la presencia del Espíritu⁵⁵³.

Proponer la liberación como el núcleo del evangelio supone admitir que la necesidad actual para la liberación y la responsabilidad global juegan un papel clave en cómo se comprende el evangelio. Hay razones históricas para ver a Jesús como un liberador y para hacer afirmaciones sobre lo que hizo respecto al bienestar y al sufrimiento de los otros⁵⁵⁴.

Según el evangelio, *el ser y la práctica de Jesús estaban orientados hacia lo que llamó el Reino de Dios*. Lo que significa que lo último, lo absoluto o la norma que fundamentó y guió la vida de Jesús fue el Reino de Dios⁵⁵⁵. No se trata,

552 Si sólo se apela a los datos de la Escritura se puede caer en un tipo de biblicismo; mientras que si sólo nos guía el Espíritu, éste puede fácilmente convertirse en un espíritu de subjetivismo.

553 Knitter sigue aquí a Schillebeeckx: “Por esto, nosotros, específicamente ‘en tanto que cristianos’, no podemos decir con sentido nada sobre Dios sin cristología, y no podemos decir nada sobre cristología sin pneumatología. Y el discurso tanto cristológico cuanto pneumatológico es imposible sin una comunidad eclesial viva; es, pues, imposible sin eclesiología –al menos, implícita”. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 176.

554 Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 88. Knitter se hace eco del siguiente texto de Taylor: “La primacía de la emancipación [en Jesús y en su mensaje] se puede desarrollar profundamente tanto a través de una discusión directa de la figura de Jesús, como de los textos portadores de su testimonio. (...) Sin embargo, (...) la primacía de la emancipación surge no sólo de lo que Jesús y la Biblia ‘nos dicen’ sino también debido a que la emancipación es necesaria para muchos”. M. K. TAYLOR, *Remembering Esperanza* p. 180; citado por P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 88s.

555 Véase, P. F. KNITTER, *Dialogue and Liberation* pp. 33-48. J. Sobrino se aproxima en tres pasos a la preocupación última de Jesús.

Primero, señala que “Jesús no es lo último para sí mismo. (...) A nivel de la conciencia de Jesús es claro que él no se predicó a sí mismo. Cualquier intento de hacer de Jesús, sin más, algo absolutamente último, fracasa ante la evidencia de la exégesis. Y esto no sólo desde el Jesús histórico, sino desde el Cristo resucitado. Toda la argumentación de la moderna cristología indirecta, es decir, la argumentación de mostrar la peculiaridad e irrepetibilidad de Jesús, su filiación divina, muestra que incluso la cristología sólo puede ser relacional y no absoluta. A Jesús sólo se le puede comprender a partir de algo distinto y mayor que él mismo, y no directamente en sí mismo”.

En segundo lugar, “lo último para Jesús no es, simplemente, ‘Dios’. (...) Jesús no predicó simplemente a ‘Dios’. ‘Dios’ no es, sin más, el último polo referencial de Jesús. (...) La razón profunda por la cual Jesús no predicó simplemente a ‘Dios’ es que Jesús hereda una serie de tradiciones según las cuales Dios no es nunca el Dios-en-sí-mismo, sino un Dios en relación con la historia. (...) Todo esto muestra que lo último para Jesús no es simplemente ‘Dios’, sino Dios en su relación concreta con la historia”.

pues, de un Dios-en-sí, sino de un Dios para la historia y por ello, como el Dios-de-un-pueblo. Como J. Sobrino afirma: “Por diferentes que sean las tradiciones sobre Dios en el Antiguo Testamento, esto tienen en común: que es un Dios-de, un Dios-para, un Dios-en y nunca un Dios-en-sí”⁵⁵⁶.

Por tanto, Knitter puede decir que Jesús no era ni eclesiocéntrico ni cristocéntrico. Su primera intención no fue establecer una Iglesia, ni que las personas reconocieran su misión divina. Asimismo, se ha de ser cuidadoso al decir que Jesús era teocéntrico porque el Dios que Jesús proclamó no podía ser conocido independientemente del Reino de Dios⁵⁵⁷. Conocer a Dios separadamente del Reino supone conocer un Dios falso. Knitter puede concluir que “Jesús, podemos decir, era reinocéntrico. Más precisamente, para Jesús, para ser teocéntrico, se tenía que ser reinocéntrico”⁵⁵⁸.

Si bien Jesús no proporcionó nunca una definición de Reino, ésta se desprende de su práctica. Knitter puede afirmar que “el Reino de Dios es una realidad de este mundo”⁵⁵⁹. Con su visión del Reino de Dios, al experimentar que el Reino llegaba a través de él, Jesús buscó el bienestar de la gente de su alrededor, especialmente de los que sufren⁵⁶⁰.

Por tanto, para Jesús, Dios está presente, activo y revelado en todas las actividades del Reino –en todo lo que promueve el bienestar de la humanidad y elimine el sufrimiento. Los evangelios, sobre todo el de san

En tercer lugar, “lo último para Jesús no es la Iglesia ni el Reino de los cielos. (...) Lo último para Jesús es el Reino de Dios. (...) Desde Jesús, lo último se presenta en la unidad de transcendencia e historia. Esta unidad, que necesita de una explicación dual, se debe a la concepción de Dios que tiene Jesús como Dios del Reino. (...) No habrá ya más que una sola historia, cuya dualidad no será cabalmente expresada por la historia del más allá e historia del más acá, historia natural e historia sobrenatural, sino como historia en la dirección del Reino de Dios (historia de gracia) e historia contra la dirección del Reino de Dios (historia de pecado)”. J. SOBRINO, *Jesús...*, pp. 132-136.

556 J. SOBRINO, *Jesucristo liberador* p. 97.

557 Como J. Sobrino indica: “Lo último para él [Jesús] no fue simplemente ‘Dios’, sino ‘el Reino de Dios’. (...) Lo que ahora queremos recalcar es que para Jesús incluso ‘Dios’ es visto dentro de una totalidad más amplia: ‘el Reino de Dios’”. *Ibidem*.

558 P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 90. El propio Knitter añade aquí el testimonio de autoridad de Pablo VI, citando la *Evangelii Nuntiandi*: “Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un Reino, el Reino de Dios; tan importante que, en relación a él, todo se convierte en ‘lo demás’, que es dado por añadidura (cf. Mt 6,33). Solamente el Reino es, pues, absoluto y todo el resto es relativo”. EN 8. Puede verse también, P. F. KNITTER, *Dialogue and Liberation* pp. 33-36.

559 P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 90.

560 Para precisar más, Knitter recoge las palabras de J. L. Segundo: “Los oyentes de Jesús entendieron perfectamente una cosa: si bien la fuerza que estaba detrás de ese Reino (o de esos pobres) era la fuerza divina, la realidad del Reino era algo que habría de realizarse sobre la tierra, de manera que la sociedad entera reflejara el querer de Dios”. J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 130. Véase también, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 180.

Lucas, dejan claro que aunque el Reino abraza a todas las personas, se refiere especialmente a las personas que sufren. Hay una “clave hermenéutica” que abre el mensaje central de las Escrituras –el “canon dentro del canon”– y que puede servir para ordenar y revisar ambos testamentos: el símbolo del Reino y su concepción de una sociedad transformada estructuralmente a través de la renovación espiritual de los corazones de sus miembros⁵⁶¹.

Pero el predicador se convirtió en el predicado. El reinocentrismo de Jesús se convirtió en el cristocentrismo de la primera comunidad⁵⁶². Knitter considera que todos los títulos de Jesús eran necesarios para expresar la experiencia de la primera comunidad: la realidad del Reino estaba presente a través del Espíritu vivo de Cristo. El cristocentrismo no significaba reemplazar el reinocentrismo, sino que suponía el modo de ser reinocéntrico. Por tanto, así como el símbolo del Reino de Dios puede usarse como privilegio hermenéutico para interpretar el mensaje de la Biblia, el autor sugiere que:

El título de profeta lleno del Espíritu puede usarse como luz hermenéutica para comprender los muchos títulos cristológicos dados a Jesús en el Nuevo Testamento. También puede adoptarse como test hermenéutico para evaluar nuestra comprensión actual de estos títulos, incluyendo aquéllos que dominaron la tradición y la conciencia cristiana: (unigénito) Hijo de Dios y (único) Salvador único encarnado.⁵⁶³

A juicio de Knitter son dos los rasgos del Jesús histórico que aparecen en el Nuevo Testamento: Jesús fue un místico lleno del Espíritu y un profeta social. Ambos títulos llaman a la acción: se trata del “lenguaje performativo” que vimos en el apartado titulado *El significado de la fidelidad a Jesucristo*. Para Knitter, los títulos intentan comunicar la experiencia del Espíritu, y guiar y potenciar a los discípulos de Jesús en la acción en el mundo social y cultural⁵⁶⁴.

561 Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 91. J. L. Segundo explica como funciona esta clave hermenéutica: “Este tema capital del mensaje de Jesús versa sobre la clave (hermenéutica) para interpretar a Dios; clave que consiste, para Jesús, en entender al hombre y ponerse al servicio de su plena humanización. (...) Sólo la sintonía con éstos [los pobres] y sus intereses abrirá el corazón a la interpretación correcta de Dios, de la Ley y los Profetas, hasta llegar a Jesús”. J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy* II/1, p. 192 y p. 196.

562 A este respecto, escribe Segundo: “Ante el hecho de la resurrección, creer en que Jesús es el Mesías de Israel, no ya el comprender y proseguir su crítica profunda a la ideología religiosa opresora se llama ahora –con la palabra central de la predicación pre-pascual– ‘conversión’ (cf. Hch 2,38). La ‘salvación’ por ‘el nombre de Jesús’ toma el lugar que antes tenía el año de gracia, es decir, la realización sobre la tierra de los valores del Reino transformando la suerte de los más pobres y explotados de la sociedad de Israel (cf. Hch 2,47; 4,10-12)”. *Ibíd.* p. 281.

563 P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 92.

564 Véase, *ibíd.* p. 93.

Cuando los esfuerzos para elaborar nuevos títulos cristológicos o para reinterpretar la unicidad de Jesús permiten a la comunidad cristiana sentir el poder del Espíritu de Jesús y actuar proféticamente por el Reino de Dios en el mundo, se puede confiar en que estas nuevas interpretaciones sean ortodoxas.

c) Un Dios histórico llama a un compromiso histórico

La unicidad de Jesús y su comunidad tienen que ver con la liberación y la transformación de este mundo, a partir –aunque no sólo– de lo que se conoce sobre el Jesús histórico. Knitter apela al modo cómo el Espíritu actúa en la comunidad y a los esfuerzos de la comunidad para comprender e interpretar el testimonio del Nuevo Testamento en el mundo de hoy.

Según Knitter, para vivir el mensaje de Jesús sobre el Reino y conocer a Dios, experimentar el Trascendente o ser iluminado por la Verdad se necesita un triple pacto: comprometerse activamente en la vida y en las luchas de este mundo; preocuparse por las personas que sufren a causa de la injusticia y la opresión; y llevar este compromiso con la esperanza de que el mundo puede cambiar para mejor a pesar del fracaso y de la muerte. Todo ello porque “la Realidad última experimentada como el Dios de Jesús es un Dios conocido en la historia, que busca el bienestar del oprimido, y que es fiel con los que trabajan por el Reino de Dios en la tierra”⁵⁶⁵. Lo que significa que –junto con otras notas– la contribución de la identidad cristiana al diálogo interreligioso es proclamar tal Dios y la posibilidad de tales experiencias.

Para Jesús, Dios es una realidad trascendente que no puede permanecer como tal: por su naturaleza divina *Dios se implica en la historia*, en lo finito. La interpretación filosófica del modo como Jesús habla de Dios en relación con el Reino se conoce como no-dualidad entre lo divino y lo histórico: no es reducir lo divino a lo histórico, sino afirmar que para descubrir lo divino se ha de estar en la historia. Son dos realidades diferentes, pero que una no existe sin la otra. Por tanto, para Knitter, se debe hablar de una “bipolaridad”, de una “unidad diferenciada” o de un “vínculo inquebrantable” entre lo divino y lo histórico⁵⁶⁶.

La existencia cristiana contiene un elemento histórico –el Reino de Dios, la justicia, el conocimiento y el servicio a los seres humanos– y otro trascendente –Dios y el conocimiento de él. El conocimiento

⁵⁶⁵ *Ibid.* p. 94.

⁵⁶⁶ Knitter recoge los términos utilizados por J. Sobrino, G. Gutiérrez y E. Schillebeeckx respectivamente. Véase, *ibídem*.

trascendente no es directamente accesible si no es a través de una mediación histórica⁵⁶⁷.

Por tanto, para Knitter, lo más adecuado para describir la distintividad de la existencia cristiana es afirmar que el objetivo de los cristianos es llegar a ser contemplativos en la acción (siguiendo la espiritualidad ignaciana). La realidad divina se conoce y se contempla en la acción del compromiso histórico⁵⁶⁸. Si se elige conocer lo divino sólo por la contemplación en el silencio, se pierde una parte esencial de lo que es lo divino; se debe, pues, también contemplar en la acción del compromiso histórico⁵⁶⁹: “a Dios se le contempla y se le practica”⁵⁷⁰. Esta implicación histórica de Dios se identifica con el amor al prójimo. De ahí que los cristianos tengan dos primeros mandamientos que son inseparables como dos aspectos de la misma realidad experiencial: el amor a Dios y el amor al prójimo⁵⁷¹. Este amor al prójimo no sólo supone compasión y comunión, sino colaboración: la implicación histórica significa actuar para cambiar las condiciones de este mundo⁵⁷².

Por ello, los cristianos, en el diálogo con otros creyentes, expresarán la unicidad de Jesús afirmando que Dios o la Verdad pueden ser experimentados en otras tradiciones como “una Llamada y un Potencial” para transformar este mundo desde la división y la injusticia al amor mutuo. La Verdad conocida en Jesús llama a una lucha por mejorar la situación humana y ecológica de este mundo⁵⁷³.

Knitter afirma que la unicidad cristiana no está completa por afirmar un Dios que se involucra en la historia, sino que se ha de añadir que *Dios tiene prioridades*: la opción por los pobres. El concepto de Dios siempre ha sido captado y depurado desde el punto de vista del pobre, a través

567 Como nos recuerda J. Sobrino: “no se puede confesar a Dios sin trabajar por su Reino; no se puede confesar a Cristo sin el proseguimiento histórico de Jesús. Formulado en los términos que ahora nos interesan: no puede haber vida ‘espiritual’ sin ‘vida’ real e histórica; no se puede vivir ‘con espíritu’ sin que el espíritu se haga ‘carne’”. J. SOBRIÑO, *Liberación con espíritu* p. 13.

568 Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 95.

569 Véase, P. F. KNITTER y M. ABE, *Spirituality and Liberation* pp. 347-364.

570 G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*. Lima 1981, p. 6; citado por J. SOBRIÑO, *Liberación con espíritu* p. 85. Puede verse también la cita en G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca 21988, p. 17.

571 Knitter sigue aquí a K. Rahner. Véase, K. RAHNER, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en *ET.*, vol. VI. Madrid 1969, pp. 271-292.

572 Véase, P. F. KNITTER, *Jesús...*, p. 95.

573 Véase, *ibíd.* p. 95s. Knitter recoge el siguiente texto de E. Schillebeeckx: “La transformación del mundo en la dirección de una mayor humanidad, de la justicia y la paz, forma esencialmente parte de la ‘catolicidad’ o universalidad de la fe cristiana, y ésta es, por excelencia, una universalidad no discriminatoria”. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*, p. 258.

de la crítica a la opresión⁵⁷⁴. Se puede decir sin exagerar que la humanidad sufriente es evidentemente el pueblo elegido de Dios⁵⁷⁵. De ahí que la opción por el empobrecido incluya, por su propia naturaleza, una preocupación por la justicia: no se puede escuchar el clamor de los oprimidos sin revelarse contra las causas de su opresión. Como escribe Knitter, “hay una implicación directa entre el amor al prójimo y el compromiso por la justicia social y ecológica”⁵⁷⁶. Aunque no se pudiera asegurar que el Jesús histórico estaba especialmente preocupado por el pobre⁵⁷⁷, lo que sí se puede asegurar es que el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo no puede practicarse en el mundo de hoy sin un compromiso activo por la justicia.

Otro rasgo distintivo de los discípulos de Jesús y de sus colaboradores es que son identificados por lo que se conoce como el misterio pas-cual: *Dios es fiel a la promesa* de que el amor, por encima de la muerte, lleva a la vida. Lo que quiere decir que Dios desea que la salvación tenga lugar en este mundo y que las personas se liberen ahora. Esta comprensión se contiene específicamente en la narración de la pasión, muerte y resurrección de Jesús: el Reino de Dios no puede realizarse sin algún tipo de compromiso con el sufrimiento. De esta manera, tanto el sufrimiento como la muerte pueden contribuir a la comprensión de una nueva vida que transforme a la humanidad. Esta es, en palabras de Knitter, “la aportación más distintiva que la alianza judeocristiana tiene que hacer al diálogo con personas y religiones: la historia, este mundo, *puede* ser salvada”⁵⁷⁸.

574 A través de las escrituras bíblicas se puede encontrar un interés primario por la emancipación del oprimido cultural y político. Así, en un amplio estudio sobre hermenéutica bíblica, J. S. Croatto muestra que una preocupación por el oprimido puede identificarse como el motivo central de la Biblia desde tres perspectivas: históricamente en los orígenes del pueblo judío cuando experimentó la salvación como la liberación de Egipto; estructuralmente en el modo como la preocupación por la liberación se repite y conforma el testimonio bíblico; y temáticamente en que la liberación es un elemento central en lo que se proclama y practica. Véase la obra de J. S. CROATTO, *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll, N. Y. , 1987. Tomamos la cita de P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 96s.

575 A continuación el autor añade que “la opción por el pobre es un datum de la revelación. (...) La opción por el pobre es así una cuestión de ortodoxia”. Véase, *ibid.* p. 97. Ambas aseveraciones tienen en la base a E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres...*

576 P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 97.

577 Tal como parece afirmar E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*. Filadelfia 1985, pp. 228-241; citado por P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 97.

578 *Ibid.* p. 98.

APÉNDICE

TESIS SOBRE LA UNICIDAD DE JESÚS

A continuación presentamos las *cinco tesis sobre la unicidad de Jesús* que Knitter propone y que condensan -y, por tanto, de alguna forma insisten en- la cristología de su modelo correlacional estudiada anteriormente. En el conjunto de estas cinco afirmaciones subyace: la urgencia del diálogo, la necesidad de respetar y afirmar la experiencia religiosa de los otros, la reinterpretación de la afirmación cristiana de que Jesús es único, la convicción cristiana que en Cristo existe la salvación y el reconocimiento de que Dios puede actuar -y actúa- a través de otros caminos salvíficos. Además, en la elaboración de este apartado hemos añadido las *críticas* que han suscitado esas tesis, así como las *respuestas de Knitter a las críticas*⁵⁷⁹.

1. Las tesis de Paul F. Knitter sobre la unicidad de Jesús

Observando la cantidad tan variada de publicaciones recientes sobre la materia, parece que el tema de la unicidad de Jesucristo inquieta a la comunidad cristiana. Knitter aporta, a través de sus proposiciones, algo de luz sobre el tema. En síntesis, sus asertos afirman que la unicidad de Cristo puede y debe ser reinterpretada (*tesis 1 y 2*); que no necesita ser abandonada (*tesis 3*); en realidad, precisamente por reinterpretar la unicidad de Jesús, los cristianos pueden reafirmarla con mayor relevancia en el mundo contemporáneo (*tesis 4*); y, finalmente, esta reinterpretación de la unicidad de Jesús reforzará la devoción y el seguimiento cristiano de Jesús (*tesis 5*)⁵⁸⁰. Veámoslas:

579 A este respecto, conviene explicar que Leonard Swidler y Paul Mojzes -los editores del volumen que recoge las cinco tesis cristológicas- propusieron a Paul Knitter que el contenido básico de la cristología contenida en P. F. KNITTER, *Jesus...*, se sometiese a discusión entre teólogos cristianos. El debate dio origen a la obra que seguimos en la elaboración de este Apéndice y que se cita: L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll, N. Y. , 1997). Esta obra contiene condensada la cristología del modelo pluralista de Knitter en cinco tesis, las críticas a esta cristología y la respuesta del autor a sus críticos. Recuerde el lector que en lo que sigue la intención no es cuestionar si Jesús es único, sino cómo lo es.

580 Véase, P. F. KNITTER, *Five Theses on the Uniqueness of Jesus*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.) *The Uniqueness...*, Part I: *Paul F. Knitter's Five Theses*, pp. 3-16.

Tesis 1: Dada la naturaleza y la historia de la cristología, las comprensiones sobre la unicidad de Jesús pueden ser reinterpretadas.⁵⁸¹

Tesis 2: Dado el imperativo ético del diálogo, las comprensiones sobre la unicidad de Jesús deben ser reinterpretadas.⁵⁸²

Tesis 3: El papel salvífico de la unicidad de Jesús se puede reinterpretar en términos de verdaderamente, pero no de únicamente.⁵⁸³

Tesis 4: El contenido de la unicidad de Jesús debe clarificarse en la vida y en el testimonio cristianos. Sin embargo, este contenido será comprendido y proclamado de forma diferente en los distintos contextos y períodos de la historia. En la actualidad, la unicidad de Jesús puede encontrarse en su insistencia de que la salvación o el Reino de Dios deben hacerse realidad en este mundo mediante acciones humanas de amor y justicia.⁵⁸⁴

Tesis 5: La ortodoxia de esta reinterpretación pluralista de la unicidad de Jesús debe basarse primero en la capacidad de esta reinterpretación para nutrir una espiritualidad cristiana holística, esto es, una devoción y un seguimiento de Jesús. La comprensión propuesta de Jesús como verdadera palabra de Dios pero no la única palabra salvífica, coincide con este criterio.⁵⁸⁵

2. Críticas a las tesis de Paul F. Knitter

Incluimos aquí las críticas que han realizado diversos teólogos, participantes en el diálogo con el autor recogido en la obra que estamos siguiendo, a las tesis de Knitter⁵⁸⁶. Reunimos las principales críticas agrupadas bajo los siguientes temas: la unicidad de Jesús, el inclusivismo y el diálogo interreligioso, la cristología correlacional y la fidelidad al testimonio bíblico, el

581 P. F. KNITTER, *Five Theses* p. 4.

582 *Ibid.* p. 5. El autor añade una nota personal: “Después de cinco meses sabáticos de viajes y estudios en la India (de Julio a Diciembre de 1991), estoy más convencido que nunca de esta tesis. Como escuché de muchos cristianos indios, tanto protestantes como católicos, la tradicional comprensión de la unicidad de Jesús tanto exclusiva como inclusiva no habilita a los cristianos indios a vivir pacíficamente y de forma fructífera con sus vecinos hindúes, musulmanes, sijs, jainistas y budhistas”. *Ibid.* p. 5, nota 5.

583 *Ibid.* p. 7.

584 *Ibid.* p. 11.

585 *Ibid.* p. 14. A este respecto dice Hick que si Jesús era Hijo de Dios, la Segunda Persona de una Trinidad divina, encarnado, entonces el cristianismo es la única religión que ha sido fundada por Dios en persona y debe ser únicamente superior a todas las demás. Lo que choca con el deseo de Knitter de minimizar las diferencias entre el pluralismo cristiano por un lado y la ortodoxia tradicional por otro, debido a un uso ambiguo que hace del lenguaje. Véase, J. HICK, *Five Misgivings*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.) *The Uniqueness...*, pp. 79-84, aquí p. 84.

586 El conjunto de las críticas se hallan en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.) *The Uniqueness...*, Part II: *Responses to Paul F. Knitter's Theses*, pp. 19-141.

contenido terrenal del Reino de Dios, y la experiencia mística y la misión. En el apartado siguiente incluiremos las respuestas de Knitter a estas críticas.

Sobre la unicidad de Jesús

Para Amaladoss, es verdad decir que Jesús fue único en el sentido de que en él se experimenta la presencia de Dios y de que dejó una tradición espiritual particular centrada en la opción por el pobre y el oprimido. Jesús ha tenido muchos seguidores a través de la historia que no han vacilado en sacrificar sus vidas, y a este respecto, también es único. Pero también lo son Buddha, Ghandi y muchos otros. La tercera tesis de Knitter es clave y se podría releer significativamente reemplazando el nombre de Jesús por el de cualquier otro líder espiritual. Sin embargo, los que hablan de la unicidad de Jesucristo en el contexto del pluralismo religioso no se refieren a este tipo de unicidad, sino a su cualidad de ser solo, el único portador de la salvación. Por ello, Amaladoss se pregunta si Knitter ha simplificado tanto el problema que ya no lo es; y, además, si se reduce a Jesús a un modo de mediación de la presencia salvífica de Dios, entonces no puede ser el redentor universal de las Escrituras (Rm 5,17). No se puede resolver el problema de la unicidad de Jesús sin referirse a la afirmación central de la universalidad de la redención⁵⁸⁷.

Para D. L. y J. T. Carmody, el papel salvífico de la unicidad de Jesús no se puede reinterpretar adecuadamente en términos adverbiales —verdaderamente y no únicamente— como se afirma en la tercera tesis. Tal reinterpretación, sin matices ni distinciones considerables, violenta innecesariamente la fe cristiana tradicional. No se cuestiona ni que Dios verdaderamente salva a los seres humanos en -y a través de- Jesús, ni que otras figuras pueden ser y sean mediadoras de la gracia salvífica de Dios en la historia. Pero que haya alguna otra mediación de la salvación que los cristianos encuentran en Jesús más allá de la de Jesús es otra cuestión. Si se sostiene con el credo cristiano tradicional que en Jesús se hizo carne la Palabra eterna de Dios, entonces se pensará probablemente que no hay salvación fuera de Jesús —fuera del orden ontológico centrado en la Palabra Encarnada. Por lo que las funciones soteriológicas de otros salvadores se darán en el orden ontológico cristiano de la salvación. No hay alternativa a menos que se abandone la fe cristiana tradicional en la total divinidad de Jesús el Cristo o el monoteísmo cristiano tradicional. Parece que Knitter haga justicia a la humanidad de Jesús, pero no a su divinidad⁵⁸⁸.

587 Véase, M. AMALADOSS, *A Simple Solution*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 25-28.

588 Véase, D. L. y J. T. CARMODY, *Do Knitter's Theses Take Christ's Divinity Seriously?*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 44-49; esp. p. 45s.

Algunos críticos temen que la interpretación *knitteriana* del “*verdaderamente pero no únicamente*” diluya el contenido de lo que los cristianos quieren significar cuando anuncian que Jesús es salvador. A este respecto, Amaladoss indica que no se puede resolver el problema de la unicidad de Jesús sin referirse a la centralidad del significado salvífico del misterio pasqual para todas las gentes⁵⁸⁹. Por su parte, D. L. y J. T. Carmody señalan que separar el “*únicamente*” del “*verdaderamente*” supone tomar un camino que nunca antes ha seguido la comunidad cristiana en la historia, pues entender que “no hay salvación lejos de Jesús” pertenece a la identidad cristiana: mientras hoy muchos cristianos cuestionan la sentencia “no hay salvación fuera de la iglesia”, continúan asegurando que “no hay salvación fuera de Jesús”. Por tanto, si la salvación tiene lugar más allá de los límites del cristianismo ha de ser dentro de un orden ontológico crístico de salvación⁵⁹⁰.

Por otro lado, Ahlstrand, Pinnock y Amaladoss comparten el problema soteriológico que subyace en la comprensión de Jesús como verdadero pero no único salvador. Según estos autores, cuando Knitter afirma que Jesús no es el agente de salvación que realmente proporciona el poder salvífico —la gracia—, está reduciendo la realidad ontológica a ideales éticos: restringe el poder salvífico de Jesús al poder de un ejemplo inspirador⁵⁹¹; reduce a Jesús a un santo único más que a ser el único salvador del mundo, pero un santo único no proporciona la unión ontológica que todo programa ético necesita⁵⁹². Lo cual representa una reducción de la salvación a la revelación⁵⁹³.

Míguez Bonino señala que no es tanto la unicidad de nuestro lenguaje religioso lo que ofende, sino el poder económico y militar que se halla detrás de este lenguaje: “los primeros cristianos eran capaces de hacer afirmaciones extraordinarias sobre Cristo debido a que las hacían ‘desde abajo’ y las mantenían por sus martirios y no por sus legiones”⁵⁹⁴. D. L. y

589 Véase, M. AMALADOSS, *A Simple Solution* p. 26.

590 Véase, D. L. y J. T. CARMODY, *Do Knitter's Theses* p. 45s.

591 Véase, K. AHLSTRAND, *What's so special about Jesus?*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, p. 19.

592 Véase, C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response to Knitter's Five Theses*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 116-120, aquí p. 117.

593 Véase, M. AMALADOSS, *A Simple Solution* p. 26.

594 J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ and the Plurality of Humankind*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness* pp. 107-110; esp. p. 110. Es un peligro abstraer la cuestión cristológica del contexto de nuestras relaciones: no existen creencias sino personas que creen por lo que el diálogo no se da entre religiones sino entre personas. Míguez Bonino llama la atención que, desde el siglo IV, todos nuestros encuentros religiosos se hicieran desde una posición de poder; así, no son tanto la unicidad y la universalidad de Cristo las que ofenden y repelen, sino nuestra unicidad y universalidad. Véase, J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, p. 109s.

J. T. Carmody manifiestan su preocupación de que una cristología pluralista que amenace la comprensión tradicional cristiana de Jesús como salvador, amenace también la comprensión de la divinidad de Jesús. Toda tendencia a poner al mismo nivel a Jesús con otros salvadores no hace justicia a la divinidad de Jesús: la cristología correlacional sería una renuncia innecesaria de la total divinidad de Cristo⁵⁹⁵.

Cuando se comprende que Dios es trinitario y se explica el proceso por el que la segunda persona de la Trinidad se encarna en una persona, entonces esta persona no es sólo única como lo es cualquier otra persona o líder espiritual, afirma Amalados⁵⁹⁶. Finalmente, según la concepción de Jesús en la cristología correlacional, la cuestión es, según Ahlstrand, cómo queda la creencia en la segunda venida de Cristo si serán muchos los que vendrán; y si son varios al final de la historia también podrían serlo al inicio. El malestar sobre una multiplicación de dioses hace temer que una cristología pluralista cuestione el monoteísmo tradicional⁵⁹⁷.

Hick plantea preocupaciones similares cuando se interroga sobre qué quiere decir Knitter cuando afirma que el mensaje de Jesús permanece “indispensable” para todo el mundo⁵⁹⁸. “Indispensable” no es la palabra correcta y con el siguiente paralelismo Hick agudiza la cuestión: ¿Cree Knitter que Cristo es indispensable para los demás como la penicilina puede serlo para un moribundo, o como las vitaminas que son necesarias para la vida pero que se pueden encontrar en diferentes fuentes o marcas?⁵⁹⁹. Hick abre el camino para la cuestión de Von Brück: con su cristología pluralista (cf. tesis 3) Knitter no especifica si pretende dejar de convertir al cristianismo a las personas de otras confesiones religiosas⁶⁰⁰.

Por otro lado, para Von Brück, se puede establecer que Jesús revela verdaderamente la presencia salvífica de Dios sólo si éste “verdaderamente” implica que esta revelación también es suficiente (*satis est*); si esto es así, cualquier otra afirmación tiene que reinterpretarse de nuevo bajo el horizonte de esta suficiencia, y esto es básicamente un modelo de comprensión inclusivista que Von Brück cree inevitable y justificado si se respeta la alteridad. Tampoco Knitter puede evitar una estructura inclusivista, a juicio de Von Brück. Si Jesús define -no confina- a Dios como una afirmación decisiva y normativa, existen afirmaciones contrarias, que a su vez

595 Véase, D. L. y J. T. CARMODY, *Do Knitter's Theses* p. 49.

596 Véase, M. AMALADOSS, *A Simple Solution* p. 26.

597 Véase, K. AHLSTRAND, *What's...*, p. 24.

598 Véase, P. F. KNITTER, *Five Theses...*, p. 10; y *Jesus...*, p. 78s.

599 Véase, J. HICK, *Five Misgivings...*, p. 82.

600 Véase, M. VON BRÜCK, *Identifying Constructively Our Interreligious Moment*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, p. 38.

han de ser cotejadas, que desafían esta definición. Cualquier confrontación sobre una base normativa -Cristo en nuestro caso- lleva, para Von Brück, a un cierto tipo de inclusivismo, particularmente si se reconoce que en la otra tradición “resuena” lo que Jesús es y dice⁶⁰¹.

Sobre el inclusivismo y el diálogo interreligioso

La mayoría de los críticos afirman que los modelos inclusivistas para una teología cristiana de las religiones no son obstáculos para el diálogo: los impedimentos que Knitter ve son más imaginarios que reales. Para ellos, las convicciones inclusivistas no sólo no impiden el diálogo interreligioso, sino que lo promueven. Según Pinnock, “mantener la singularidad metafísica de Jesús como el único Hijo de Dios no amenaza al diálogo”⁶⁰². Las fieles de diferentes religiones imitan el modo como los científicos persiguen la verdad en su diálogo intercientífico: la verdad toma forma a partir de la discusión y la experimentación, desde hipótesis propuestas a la comunidad científica, de una manera rotunda y a menudo exclusiva⁶⁰³.

Otras críticas a los esfuerzos de Knitter por reinterpretar la unicidad de Jesús provienen de otra dirección: ahora no importa tanto si la revisión de la unicidad de Jesús transgrede la creencia tradicional, sino si resta importancia al encuentro de los cristianos con sus vecinos religiosos. Ariarajah afirma que los adjetivos -universal, decisivo e indispensable- que Knitter utiliza para explicar la verdad de la unicidad de Jesús no tienen lugar en el testimonio cristiano⁶⁰⁴. Según Amaladoss, para respetar y aprender de otras religiones es necesario dejar de teorizar sobre la unicidad de Jesús: es inútil intentar resolver todos los problemas de diferencia, a priori y en abstracto y buscar después un marco teórico de comparaciones y contrastes⁶⁰⁵. Además, según Hick, parece que cuando Knitter intenta analizar y revisar las nociones tradicionales cristianas de total, definitivo e

601 Véase, M. von BRÜCK, *Identifying...*, p. 43.

602 C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response...*, p. 118.

603 Véase, *ibíd.* p. 119. Knitter responde al ejemplo de Pinnock afirmando que aunque los científicos avancen con vigor exclusivista siempre proponen sus argumentos como hipótesis. Exigir que una hipótesis es insuperable o definitiva es defender que la naturaleza del discurso científico es hacer afirmaciones absolutas de un modo relativo. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our “One and Only” also Be a “One among Many”? A Response to Responses*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.) *The Uniqueness...*, Part III: *Paul F. Knitter Responds* p. 151s.

604 Véase, S. W. ARIARAJAH, *The Need for a New Debate*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 29-34, aquí p. 32.

605 Véase, M. AMALADOSS, *A Simple Solution* p. 28.

insuperable, está pagando el precio de teorizar y regresar a la posición tradicional imperialista del inclusivismo⁶⁰⁶.

Como explica Míguez Bonino: “un contexto común, por tanto, no es una realidad externa sino una comunidad que —al menos en parte— constituye encuentros y en consecuencia entra en un diálogo en el que las personas puedan comprometerse”⁶⁰⁷. Para este autor, los creyentes harían mejor si empezaran sus conversaciones sobre el problema común del sufrimiento humano y ecológico que con temas teológicos: “¿No aprenderemos más sobre nosotros mismos y sobre nuestros interlocutores, sobre nuestra fe y la suya, si intentamos comprender cómo nosotros y ellos vivimos, interpretamos y actuamos sobre este locus común que habitamos, más que meramente comparando en abstracto nuestras ‘visiones religiosas’?”⁶⁰⁸. Al igual que la contribución del resto de las comunidades religiosas que examinan e intentan comprender el contexto común de sufrimiento es útil y necesaria, la contribución cristiana al mismo también lo es. El cristianismo aporta la perspectiva y la experiencia de las víctimas, de los marginados a fin de poder comprender la naturaleza de este contexto de sufrimiento. Su interés reside en lo que Von Brück afirma rotundamente: “¡La compresión interreligiosa no sucede en un espacio libre de estructuras de poder!”⁶⁰⁹. Esto significa, como advierte Míguez Bonino, que desde el actual estado del mundo en el que los países del norte ejercen su poder sobre los del sur, aquellos que, en el diálogo interreligioso, hablen desde el norte deberían saber que sus palabras se escucharán de forma diferente a si hablaran desde el sur: el lenguaje está, de alguna manera, vinculado al poder; si esto se olvida, el lenguaje se manipula -ni que sea inconscientemente.

Sobre la cristología correlacional y la fidelidad al testimonio bíblico

Los críticos a la cristología de Knitter consideran que ésta no es fiel al testimonio bíblico sobre Jesús. Kuschel le recuerda que Dios no permanece como un misterio insuperable para los seguidores de Moisés y de Jesús, sino que yendo más allá del velo del misterio ha dado a conocer lo divino a los seres humanos; y aunque Dios pueda haberse autorrevelado de varias maneras, éstas no son todas iguales⁶¹⁰. Diversos autores coinciden en su respuesta que el Nuevo Testamento es diáfano cuando anuncia que la

606 Véase, J. HICK, *Five Misgivings...*, pp. 79-84.

607 J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, p. 109.

608 *Ibídem*.

609 M. VON BRÜCK, *Identifying...*, p. 37.

610 Véase, K. -J. KUSCHEL, “Faithful”..., pp. 85-93; aquí p. 88.

revelación de Dios en Jesús es escatológicamente final (definitiva e insuperable)⁶¹¹: Jesús se autocomprendió como la única mediación entre Dios y la humanidad asumiendo una autoridad sin paralelo⁶¹². Además, los primeros cristianos afirmaron la definitividad e insuperabilidad de Jesús en un mundo de pluralismo religioso, sabiendo lo que hacían cuando proclamaban que Jesús era final y que no podía ser superado por nadie más⁶¹³.

Sobre el contenido terrenal del Reino de Dios

Por lo que respecta al contenido terrenal del Reino de Dios, algunos críticos afirman que el modo en que da al Reino de Dios un contenido terrenal es más correcto política que bíblicamente. Cobb jr. y Hellwig se encuentran incómodos con la identificación soteriocéntrica o terrena (mundanal) de la unicidad de Jesús sobre todo porque otros creyentes –cristianos o no- pueden no estar de acuerdo y podrían proponer otros elementos como integrantes del objeto de la misión de Jesús⁶¹⁴.

Sobre la experiencia mística

Otros críticos, que no niegan que amar activamente al prójimo en la historia pertenece al núcleo de la identidad de los seguidores de Jesús, se preguntan si Knitter no está perdiendo contacto con lo más profundo del cristianismo como es la experiencia mística personal de la unicidad divino-humana que Jesús encarnó y comunicó, al insistir tanto en las cuestiones de la justicia y del desarrollo sostenible de este mundo. Para estos críticos, el Misterio universal, personal y místico debería ser lo primero en cualquier descripción de la unicidad cristiana⁶¹⁵. Yagi, siguiendo a T. Katsumi, describe el corazón místico de la experiencia cristiana afirmando que existe una unidad fundamental (primaria) entre lo divino –Buddhahood- y todos los seres, que no se da a menos que se realice en la conciencia y en la experiencia de

611 Aludimos aquí a los teólogos K. -J. Kuschel, J. Sanders y C. H. Pinnock citados en P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 147.

612 Véase, C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response...*, p. 117.

613 Véase, J. SANDERS, *Idolater Indeed!*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 121-125, esp. p. 123.

614 Puede verse J. B. COBB jr., *Toward Transformation*; y M. K. HELLWIG, *Rethinking Uniqueness*, ambos en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, p. 53 y p. 76, respectivamente.

615 Véase, S. YAGI, *Plurality of the Treasure in Earthen Vessels*; I. SHAFER, *The Incarnation as Koan or the Unique Universal Ultimate. A Personal Midrash on Paul Knitter's "Five Theses on the Uniqueness of Jesus"*; M. VON BRÜCK, *Identifying...*, y R. PANIKKAR, *Whose Uniqueness?*, todos en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 137-141; 126-136; 35-43 y 111-115, respectivamente.

los individuos (o contacto secundario). Jesús sería una realización sacramental ejemplar de la activación del yo (*self*) que supone el contacto secundario, por ello capacita a los demás a repetir su propia realización⁶¹⁶.

Por su parte, Shafer –en continuidad con la distinción de D. Tracy entre el lenguaje analógico y el dialéctico– manifiesta la misma preocupación en su preferencia de lo “analógico” sobre lo “dialéctico”: la unidad entre la humanidad y la divinidad se ha de captar, de manera diferente en las distintas religiones aunque de forma análoga, antes de que tenga lugar cualquier encuentro dialéctico con el mundo⁶¹⁷. Von Brück capta el mismo pulso místico del corazón de los evangelios cuando sugiere que la unicidad del cristianismo se describe mejor no como una “vida de amor y justicia ilimitados” –pensamiento, por otra parte, ciertamente esencial a la vida cristiana–, sino como la experiencia y el testimonio del amor incondicional de Dios: la realización existencial del amor de Dios “no puede limitarse espacial o temporalmente, ni tampoco puede depender de si se tiene o no conocimiento de este hecho”⁶¹⁸.

Sin embargo, es Panikkar quien más recalca la prioridad de lo místico⁶¹⁹. El Misterio universal e inefable de conexión o comunicación entre lo infinito y lo finito no sólo se manifiesta a sí mismo, sino que se halla –o así debería ser– en las múltiples expresiones del cosmos y de las religiones. En la medida en que el misterio de Cristo-como-mediador tiene una prioridad ontológica, la experiencia de este misterio tiene una prioridad experiencial en los esfuerzos por captar y hablar de la unicidad del cristianismo.

Sobre la misión

Por último, un conjunto de críticas viene introducido por una cuestión fundamental: ¿cómo hablar, desde una cristología pluralista –o correlacional– del mandato misionero a las iglesias cristianas? Se teme que el modo como Knitter ha calificado la unicidad de Jesús conduzca a un testimonio cristiano tan mortecino que incluso los otros creyentes no lo tomaran en serio pues eludiría las afirmaciones que tradicionalmente han formado parte del anuncio del evangelio⁶²⁰. En este sentido, a la aserción

616 Véase, S. YAGI, *Plurality...*, p. 137s. y la nota 1 ahí citada.

617 Véase, I. SHAFER, *The Incarnation...*, pp. 126-136.

618 M. VON BRÜCK, *Identifying...*, p. 35.

619 Véase, R. PANIKKAR, *Whose Uniqueness?* pp. 111-115; especialmente esta última página.

620 Pueden verse las colaboraciones críticas de K. -J. KUSCHEL, “Faithful”..., C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response...*, y J. SANDERS, *Idolater Indeed!* pp. 85-93; 116-120; y 121-125, respectivamente.

knitteriana de que si realmente los cristianos amasen al prójimo, deberían respetarlo y aprender de él, Pinnock responde que si realmente los amaran, los evangelizarían⁶²¹.

Otro grupo de críticas procede de otra dirección: no dicen que en el modo de estimular la misión Knitter sea demasiado “tibio”, sino que es demasiado apasionado, de tal manera que cae en el antiguo proselitismo. Ariarajah teme –como ya vimos– que algunos de los adjetivos con los que Knitter describe la unicidad de Cristo y del cristianismo acaben revelándolo como inclusivista o exclusivista: sugiere que decir como hace Knitter que las demás personas “en un sentido calificado pero real (. . .) están ‘incompletas’ sin Cristo”⁶²² es mantenerse en el inclusivismo. Es más para Ariarajah, cuando Knitter afirma que lo que es verdad para él también ha de serlo para los demás⁶²³, está exponiendo el grado más eminente de la posición exclusivista, suavizada, no obstante, por la propuesta de diálogo⁶²⁴.

3. Respuestas de Paul F. Knitter a sus críticos

En las respuestas y comentarios que siguen, Knitter espera poder indicar las direcciones que se han de seguir para alcanzar una mayor claridad y cohesión sobre quién es Jesús para los cristianos y cómo se puede hablar de él en un diálogo con personas que siguen otros caminos religiosos. Después de reflexionar sobre las observaciones que acabamos de ver, Knitter se propone comentarlas agrupándolas en seis temas: el testimonio bíblico, la naturaleza del diálogo, Jesús como Salvador e Hijo de Dios, el Reino de Dios, la misión y el Espíritu⁶²⁵.

1. Toda interpretación de la unicidad de Jesús, para ser ortodoxa, debe ser fiel al testimonio bíblico. ⁶²⁶

Según las críticas a su cristología, Knitter no es fiel al testimonio bíblico sobre Jesús. Sin embargo, el autor cree que la cuestión no es si la Biblia es normativa o no lo es, sino cómo se determina y se mantiene esta normatividad. Respecto a la cuestión de cómo la Biblia ejerce su normati-

621 Véase, C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response...*, p. 120.

622 Véase, P. F. KNITTER, *Five Theses...*, p. 10; y *Jesus...*, p. 79.

623 Véase, P. F. KNITTER, *Five Theses...*, pp. 9 y 10; y *Jesus...*, pp. 76 y 78.

624 Véase, S. W. ARIARAJAH, *The Need...*, p. 31.

625 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, pp. 145-182.

626 *Ibid.* p. 146.

vidad en la comunidad cristiana, Knitter mantiene que la Biblia no actúa como una norma en las comunidades cristianas únicamente por sí misma, sino que muestra su normatividad a través del modo como se dirige a la comunidad y provoca su respuesta. El autor sugiere dos normas centrales en el cristianismo: la Biblia y la experiencia de la presencia del Espíritu santo en la comunidad. Una no precede ni actúa sin la otra. Absolutizar la autoridad de la Biblia afirmando su autoridad independientemente de su capacidad para ser acogida por la comunidad supone correr el riesgo de idolatrarla. Si no se reconoce la normatividad de la Biblia junto con la de la comunidad, se acaba fácilmente identificando la Biblia con Dios⁶²⁷.

Por otro lado, cuando Knitter afirma que Dios es un misterio insuperable imposible de ser contenido en el pensamiento humano no lo hace por seguir a la filosofía griega, ni a la teología natural, ni tampoco a la crítica posmoderna o porque utilice un concepto de Dios basado en una epistemología humanista. Su noción de Dios como misterio insuperable se basa en el diálogo entre el testimonio bíblico y su experiencia en la comunidad cristiana⁶²⁸. Para Knitter los críticos que insisten en la autoridad sin igual de Jesús y en su finalidad escatológica se pierden los ingredientes esenciales de la paradoja de toda creencia cristiana: Dios se ha revelado en Jesús totalmente, no obstante, aún ha de ir a más pues en Jesús el Reino de Dios es un “ya, pero todavía no”. El autor recuerda a sus críticos que Dios no se ha revelado ni total ni completamente en ningún lugar, y afirmar lo contrario es idolátrico⁶²⁹.

Tampoco comparte, Knitter, la interpretación literal que sus críticos hacen de la Biblia⁶³⁰. Las declaraciones kerigmáticas sobre Jesús tales como el único que “conoce al Padre” (Mt 11,27) o aquél que “está en el Padre” (Jn 1,18), o el que es “la imagen del Dios invisible” en quien habita “la plenitud de Dios” (Col 1,15. 19) son todas ellas confesiones de fe que usan un lenguaje religioso, simbólico o metafórico. Por supuesto, esto no niega que tales afirmaciones sean auténticas aserciones de la verdad, sino que tales afirmaciones están hechas en un lenguaje que es más poético que

627 Véase, *ibíd.* p. 148.

628 Sin pretender hacer una lista de “textos probatorios”, Knitter afirma que si bien la Biblia insiste que en Jesucristo Dios se ha revelado totalmente, nunca se puede pensar que se ha captado la plenitud de lo que Dios es. Esta es la paradoja de la encarnación que Knitter intenta reflejar en su obra: si bien los evangelios sitúan, por un lado, a Jesús como asumiendo una autoridad sin igual, también lo presentan, por otro lado, recordando que el Padre es más grande que él (Jn 14,28), que nadie le debería llamar Padre (Mt 23,9) y que el espíritu tiene más que decir que Jesús (Jn 16,12s.). Véase, *ibíd.* p. 148.

629 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 148; y p. 8, nota 10. Véase también, *Jesus...*, p. 73. Aquí, supra el apartado “La unicidad de Jesús revisada” (letra a).

630 Ante la crítica de la falta de citas escriturísticas, el autor reconoce que tendría que haber hecho más referencias bíblicas, aunque piensa que ya lo hizo en sus obras *No Other Name?...*, (cap. IX) y *Jesus ...*

proposicional; es decir, en lenguaje pictórico, más impresionista que realista o fotográfico⁶³¹.

Knitter sugiere que se pueden interpretar mejor las afirmaciones sobre la unicidad de Jesús utilizando lo que denomina *hermenéutica del discipulado*: la verdad subyacente a los pasajes bíblicos referentes a la unicidad de Jesús, es más una llamada al seguimiento que una definición definitiva y filosófica de quién era y cómo se situaba respecto a otras figuras religiosas. Para Knitter, son más llamadas a la acción que definiciones teológicas; ejemplos de lenguaje performativo para provocar el compromiso con un modo de vida, más que lenguaje filosófico que proporcione una definición ontológica de la naturaleza de Jesús⁶³². Anunciar a Jesús como “el único salvador” (Hch 4,12) significaba para la comunidad cristiana una llamada -tanto para sí misma como para los demás- a la fidelidad a Jesús y, a su vez, un distanciamiento de toda creencia que impidiese tal fidelidad. Declarar a Jesús como el “único mediador” (1Tim 2,5) suponía para los seguidores de Jesús ensalzarlo como alguien digno de toda confianza y no como un medio de exclusión de los demás⁶³³. Tal interpretación del evangelio, Knitter ha intentado describirla -en lo que denomina “hermenéutica del discipulado”; esto es, desde de la praxis del seguimiento- a lo largo de la tesis ⁴⁶³⁴.

Por otro lado, Knitter afirma que en el Nuevo Testamento hay una rica variedad de puntos de vista sobre la persona y la obra de Jesús de manera que junto a las afirmaciones exclusivistas también hay perspectivas que afirman la actividad universal de Dios fuera de Jesús y distinta -otra- de la de Jesús. Estas perspectivas universales necesitan ser recuperadas a pesar de que no se puedan compensar con sus homólogas exclusivistas si tal lenguaje exclusivista se toma literalmente. Al interpretar los textos neotestamentarios sobre la unicidad de Jesús desde una hermenéutica del discipulado y conjugarlos con las tradiciones bíblicas más pluralistas, se comprenden mejor las afirmaciones exclusivistas de la primera comunidad cristiana en un mundo de pluralismo religioso. Al proclamar a Jesús como el “único mediador” se pretendía excluir, afirma Knitter, a otras figuras religiosas, no porque esas otras opciones fueran diferentes de las de Jesús, sino porque se *oponían* a la visión del Reino que Jesús tenía. Si esas otras opciones religiosas no están en contra del Reino de Dios, entonces tales opciones no se han de excluir pues “el que no está contra nosotros, está a favor nuestro” (Mc 9,40)⁶³⁵.

631 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 149.

632 Puede verse lo dicho al respecto aquí supra el apartado “El significado de la fidelidad a Jesucristo”.

633 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 149.

634 Sobre la hermenéutica del seguimiento en Knitter puede verse: P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, pp. 192-197 y p. 205ss.; y *Jesus...*, cap. IV; esp. pp. 66-69; p. 72s.; p. 75s. y p. 82.

635 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 150.

Aun estando de acuerdo con el contenido de esta primera respuesta de Knitter sobre la fidelidad al testimonio bíblico –sobre todo respecto a la cuestión de la normatividad de la Biblia en la comunidad cristiana la cual se basa en el modo como afecta a la comunidad y provoca su respuesta⁶³⁶–, queremos llamar la atención sobre la crítica de que Knitter parece querer evitar las afirmaciones exclusivistas cambiando el contenido. Entendiendo las declaraciones dogmáticas como confesiones de fe, Knitter no niega que lo que afirman sea verdad, y que esta verdad sea –a través de una hermenéutica del discipulado–, más performativa que meramente indicativa. Las afirmaciones neotestamentarias que entienden a Jesucristo como “el camino” (Jn 14,6), el “único mediador” (1Tim 2,5), el único “nombre” en el que los hombres pueden encontrar la salvación (Hch 4,12), no eliminan la fe en el Logos encarnado al que alude el prólogo de Juan, por quien todos pueden ser salvados: quien era “la luz verdadera, que con su venida al mundo ilumina a todo hombre” (Jn 1,9) es el mismo que “se hizo carne” (Jn 1,14) en la “plenitud de los tiempos” (Gal 4,4), sino que intentan excluir otras figuras religiosas porque se oponían al Reino de Dios, no porque fueran diferentes.

Quizás convendría aclarar si el objetivo de Knitter es evitar las afirmaciones exclusivistas cambiando el contenido y si no hay otra forma de eludir los exclusivismos sin alterar los contenidos. Cuando Knitter explica la naturaleza del lenguaje exclusivista, entiende que los contenidos cristológicos del Nuevo Testamento responden al medio y no al núcleo del mensaje⁶³⁷. Su intención no es alterar los contenidos, sino revisarlos y reafirmarlos, todo lo más: lo que el autor propone es una reinterpretación de los mismos⁶³⁸. En palabras del mismo Knitter: “Confío en que seré claro en que mi intención *no es negar* la unicidad [de Jesús] sino *revisarla y reafirmarla*”⁶³⁹. En definitiva, creemos que el objetivo del autor no es cambiar los contenidos para evitar las afirmaciones exclusivistas, sino ofrecer una nueva interpretación que, ciertamente, evite una actitud de pretenciosa superioridad.

636 En este sentido nos permitimos recomendar la lectura de X. ALEGRE, *La tradición joánica y su evolución. Un llamado a saber conjugar la fidelidad a Jesús con la creatividad del Espíritu en la Iglesia*, en RLT. 50 (2000) pp. 117-141; esp. p. 139ss.

637 Véase, P. F. KNITTER, *No Other Name?...*, p. 182s.

638 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 34s.

639 P. F. KNITTER, *Jesus...*, p. 63.

2. El diálogo es un imperativo cristiano -necesario para que los cristianos vivan los valores y la visión del evangelio en el mundo de hoy.⁶⁴⁰

Los críticos al modelo pluralista correlacional mantienen que las afirmaciones absolutas no interfieren en el diálogo interreligioso. A lo que Knitter agrega que sólo si la intención de este diálogo se limita al intercambio de información y a la mutua comprensión. Cuando los participantes en el diálogo buscan la verdad juntos y no un mero intercambio de informaciones, entonces las afirmaciones definitivas de verdad se vuelven problemáticas. Para Knitter, buscar la verdad significa estar preparado para cambiar y admitir que hay más por aprender, y que la propia perspectiva de la verdad puede no ser la única ni la mejor. Lo cual se opone diametralmente a las afirmaciones de insuperabilidad y de definitividad⁶⁴¹. El objetivo principal del diálogo es alcanzar una praxis compartida a favor de las víctimas donde el bienestar ecohumano se erige como criterio universal para la verdad⁶⁴². Después, la verdad que se descubrirá a partir de aquí no será una afirmación proposicional que todos ratifiquen, sino un modo de ser conjunto⁶⁴³. En palabras de Knitter: “hay una praxis o contenido común viable para todas las religiones, sobre cuya base pueden buscar la verdad juntas. El contenido común para esta praxis compartida es, como hemos señalado, el sufrimiento que está devastando a la humanidad y al planeta”⁶⁴⁴.

El autor, inicia su argumentación distinguiendo entre el *acto de fe* y el *contenido de la fe* a pesar de que, generalmente, en el diálogo no se haga tal distinción. Desde el acto de fe, los individuos o la comunidad se expresan en términos definitivos, de insuperabilidad, para poder expresar la confianza y el compromiso totales que se siente cuando se saben tocados por la divinidad. Son asuntos del corazón religioso que confía y se da plenamente a Dios o a Dharma⁶⁴⁵. Desde el contenido de la fe, es decir, si se intenta expresar en palabras la Realidad que ha cautivado a los creyentes, entonces no se puede decir que los distintos puntos de vista religiosos sean unos necesariamente absolutos o superiores a los otros. Son cuestiones de

640 P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 151.

641 Véase, *ibíd.* p. 152.

642 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, pp. 124-132.

643 Véase, *ibíd.* p. 81s.

644 *Ibíd.* p. 85.

645 En sánscrito, Dharma es un concepto central de la filosofía india con distintos significados: orden eterno, consistente, del mundo, ecuanimidad, armonía, doctrina, fundamento normativo de la acción, moral, costumbre, rito, ley, religión. Véase, R. PANIKKAR, *A Dwelling Place for Wisdom*. Delhi 1995, p. 172. Existe edición en español: *Invitación a la sabiduría*, Madrid 1998.

la razón, de intentar comprender y articular el Misterio divino. De esta manera es como la plenitud y la insuperabilidad que tanto los cristianos como el resto de las personas religiosas sienten en sus compromisos religiosos se traduce en el lenguaje, en la doctrina religiosa y en la teología⁶⁴⁶.

Los críticos han ayudado a Knitter a comprender que si una de las directrices aceptadas en el diálogo requiere que los participantes eviten hacer declaraciones de verdad definitivas o insuperables, no significa que tengan que cambiar sus convicciones y compromisos absolutos y decisivos antes de entrar en el diálogo. Knitter se hace eco aquí de la distinción de Ahlstrand entre “inclusivismo subordinante” e “inclusivismo igualitario”. El primero afirma que las otras tradiciones son menos perfectas que la propia tradición por lo que supone la subordinación de todos los otros a la propia tradición cuando ésta hace afirmaciones de la verdad de un modo absoluto: cuando lo absoluto del corazón se traduce en lo absoluto de la razón. El segundo afirma que se puede interpretar las otras tradiciones a través de categorías de la propia tradición (y viceversa) y reconoce el potencial inclusivo de la verdad de los otros cuando hacen afirmaciones absolutas de la verdad de un modo relativo: cuando reconocen que lo que la razón capta de la verdad no puede identificarse con su compromiso de la verdad con el corazón⁶⁴⁷.

Cada participante en el diálogo afirmará sus convicciones de una manera clara y “normativa” para mantener la propia identidad. Y, al mismo tiempo, permitirá que los demás hagan lo mismo, reconociendo que las exigencias de verdad del otro podrían ser normativas también para uno mismo -forma parte del respeto al compañero del diálogo. Para Knitter, es este modelo de diálogo el que se puede describir mejor como *correlacional* y esta es su definición:

Un *modelo correlacional para el diálogo interconfesional* llama a todos a aproximarse a los otros creyentes de modo que una auténtica *co-relación* pueda existir entre ellos. (...) Esto significa que mientras hablaré de mis convicciones con la mente clara y firmemente, lo haré de un modo que te permita hacer lo mismo. Esto refleja lo que dijimos sobre hacer afirmaciones absolutas de una manera relativa. En tal modelo correlacional, todas las religiones son vistas desde el principio del diálogo, *no* como necesariamente *iguales* o *lo mismo* en sus exigencias de verdad (si esto es así sólo se podrá saber en el diálogo) sino con *iguales derechos*.⁶⁴⁸

646 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 152s.

647 Véase, K. AHLSTRAND, *What's...*, p. 23s.

648 P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 154. Puede verse también, *One Earth...*, p. 16 y *Jesus...*, p. 17.

De esta manera, si uno se siente impulsado a hacer afirmaciones de verdad normativas o absolutas en el diálogo, lo hará de manera que reconozca y permita al copartícipe hacer lo mismo. Lo cual significa estar abierto a la posibilidad de que una afirmación normativa pueda ser corregida o “normada” por lo que un participante en el diálogo tenga que decir. Por lo tanto, no se empieza un diálogo correlacional con afirmaciones preestablecidas de superioridad -como algunos críticos a las tesis cristológicas de Knitter señalan⁶⁴⁹-, sino que a través del diálogo los participantes pueden llegar a la conclusión de que una exigencia de verdad cristiana sea superior a una hindú o viceversa. Por eso, el autor insiste que el adjetivo correlacional describe mucho mejor que el adjetivo pluralista el tipo de diálogo o la Teología de las Religiones que muchos cristianos buscan⁶⁵⁰.

3. Los cristianos deben continuar proclamando a Jesús como salvador y como divino. ⁶⁵¹

Knitter no ha pretendido, en sus tesis, negar ni rebajar las afirmaciones bíblicas de que Jesús es salvador e Hijo de Dios. Algunos de los críticos a su propuesta temen, como vimos, que su interpretación del “*verdadamente pero no únicamente*” diluya el contenido de lo que los cristianos quieren significar cuando anuncian que Jesús es salvador.

Según Knitter, concebir –que no reducir– la salvación como revelación representa una soteriología más ecuménica y válida que la perspectiva más extendida de la salvación como transacción histórica. Incluso en el Nuevo Testamento hay una variedad de modelos con los que los primeros cristianos intentaron afirmar cómo la muerte y la resurrección de Jesús transformó y salvó sus vidas: junto al modelo pascual (propio de la teología paulina) en el que se presenta a Jesús como reconciliación entre Dios y la humanidad, está también el modelo de la sabiduría (particular de la teología de Juan) que entiende a Jesús como la encarnación de la revelación de Dios⁶⁵².

En terminología más actual, se habla de “cristología representacional” y no tanto de cristología “constitutiva” al referirse al modo como Jesús salva⁶⁵³: la vida, muerte y resurrección de Jesús salvan, no por constituir la

649 Véase, M. VON BRÜCK, *Identifying...*, pp. 35-43 y K. -J. KUSCHEL, “*Faithful...*,” pp. 85-93.

650 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 154s. ; y también, *One Earth...*, p. 15s. y *Jesus...*, p. 16s.

651 P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 155.

652 Véase, *ibíd.* p. 156.

653 Véase, S. M. OGDEN, *The Point of Christology*. Nueva York 1982 p. 148s. y también *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas 1992, pp. 84-104. Ambas obras citadas por P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 157, nota 4.

totalidad del amor salvífico de Dios sino más bien en la medida que él *representa* el amor re-creador de Dios inherente a la naturaleza divina y vertido a toda la creación⁶⁵⁴. Por tanto, una cristología representacional o sacramental capta y comunica la realidad ontológica necesaria para el punto de vista de la ética. Desde esta cristología, Knitter asegura estar completamente de acuerdo con la afirmación de Pinnock de que Jesús –más que una norma ética, más que el amor de Dios en acción- es presencia de Dios en la historia según el canon y la tradición cristianos⁶⁵⁵.

Además una soteriología sacramental también es más ecuménica en cuanto que al comprender el modelo salvífico de Jesús como una encarnación (o representación) del amor de Dios -más que como una realización histórica que repara lo roto o constituye lo no existente-, permite a los cristianos abrirse a la posibilidad de otras representaciones o revelaciones de este mismo amor. Lo que Pablo llama el Misterio del plan de Dios revelado tan poderosa y salvíficamente en Jesucristo, puede revelarse en otros lugares y de formas diversas sin agotar ese Misterio.

Las imágenes sobre la divinidad o la filiación de Jesús son como el dedo que apunta a la Luna pero que no la puede captar totalmente. Por ello, cabe preguntarse si realmente la están señalando aun admitiendo que nunca se la pueda conocer totalmente. El autor cree que cuando los cristianos anuncian a Jesús como divino intentan articular dos realidades, una funcional y otra ontológica. Funcional o teóricamente, Jesús es el sacramento perfecto de Dios, de tal manera que encontrar a Jesús es encontrar la divinidad: en el modo como Jesús media a Dios es Dios. Ontológicamente (para explicar el modo como Jesús actúa como sacramento⁶⁵⁶) Jesús debiera haber sido y debe ser “uno” con Dios de una manera que va más allá de toda comprensión humana: su ser más profundo debe participar del ser de Dios. Si esta comprensión de Jesús es válida (entre otros muchos modos de comprenderlo) permite la posibilidad de que lo sucedido en Jesús -de un modo que lo capacitó para actuar como lo hizo (como sacramento de Dios)- puede ocurrir análogamente en otras personas.

En este punto, Knitter está de acuerdo con Macquarrie en que la realidad de lo que se intenta expresar con el símbolo cristiano de la encarnación

654 Esta cristología representacional está profundamente arraigada a la tradición cristiana ya que representacional no significa otra cosa que sacramental. Jesús es el sacramento principal que en lo que enseñó, encarna, ejemplifica y hace real el poder efectivo y transformador del amor y la justicia de Dios. Cuando un ejemplo tiene estructura sacramental es mucho más que un ejemplo: causa lo que significa. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 157.

655 Véase, C. H. PINNOCK, *An Evangelical Response...*, p. 117s.

656 En este punto cabría recordar que para la TL es fundamental el anonadamiento (ontológico y no meramente representacional) de Dios en el pueblo crucificado.

no necesita ser un evento que sucedió una vez en el tiempo⁶⁵⁷. Asimismo, Knitter no comprende por qué para D. y J. Carmody plantear que Jesús no sea la única encarnación sacramental de Dios supone necesariamente cuestionar que sea la verdadera encarnación sacramental de Dios⁶⁵⁸. Por ello, Knitter remarcará una vez más que la totalidad del ser de Jesús sea divina no significa que contuviese la totalidad de lo divino⁶⁵⁹.

Respecto a las reservas trinitarias de Amaladoss que afirma: “Si la segunda persona de la Santísima Trinidad llega a ser un ser humano, como quiera que este proceso se explique, entonces esta persona no es sólo única como cualquier otro ser humano o líder espiritual es único”⁶⁶⁰. Knitter cree que la frase “como quiera que este proceso se explique” es central. Si se identifica la segunda persona de la Trinidad con la persona humana de Jesús, entonces la encarnación es limitada: sólo puede darse en un ser humano llamado Jesús de Nazaret⁶⁶¹. Sin embargo, si la segunda persona de la Trinidad no se identifica con la persona de Jesús, entonces esta persona o Palabra de Dios es, como los primeros Padres insistieron, libre para operar y tomar forma seminal en cualquier lugar⁶⁶². Incluso Tomás de Aquino reconoció la posibilidad -por no decir la realidad- de otras encarnaciones de la Palabra⁶⁶³.

El deseo de Knitter es que todas estas explicaciones alivien las preocupaciones que Ahlstrand ha manifestado acerca de que una cristología pluralista cuestione el monoteísmo de la fe cristiana. Esta cristología, según Knitter, no cuestiona la unicidad de la divinidad sino el modo como se ha tendido a producir esquemas teológicos que limitan los movimientos y las expresiones de lo divino a un acontecimiento o a un patrón. Sobre lo que esto signifique respecto a la segunda venida de Cristo, Knitter reconoce honestamente no saberlo; pero recomienda reflexionar sobre los textos evangélicos del juicio final en los que Jesús se presenta en formas muy diferentes (cf. Mt 25,31-46)⁶⁶⁴.

657 Véase, J. MACQUARRIE, *Revisiting the Christological Dimensions of Uniqueness*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 94-99, aquí p. 96.

658 Véase, D. L. y J. T. CARMODY, *Do Knitter's Theses...*, p. 45s.

659 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 158.

660 M. AMALADOSS, *A Simple Solution* p. 26.

661 Incluso a pesar de que el concilio de Calcedonia se refirió a Jesucristo como una persona con dos naturalezas, no identificó la segunda persona de la Trinidad con la persona de Jesús. Tal sustitución de la persona humana por la persona divina habría tenido como resultado una humanidad deshumanizada en Jesús.

662 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 159.

663 Véase, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q. 3, a. 7. Madrid 1994, p. 88s.

664 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 159.

Respecto a las críticas progresistas Knitter cree que parecen pretender que los cristianos han de ser *buenos discípulos* (seguir a Jesús fielmente, dar testimonio de él y escuchar las sabias palabras de los demás) sin aludir a quién es único o mejor⁶⁶⁵. A estas críticas responde que si bien su prioridad es la promoción de una mayor comprensión y cooperación entre las culturas y las religiones, lleva a cabo esta preferencia en el seno de una comunidad cristiana. Por ello cree Knitter que estos críticos estarán de acuerdo con él sobre la práctica del diálogo pues sus diferencias residen en la denominación de esta práctica⁶⁶⁶.

Por otro lado, y en consonancia con la exégesis moderna, Knitter afirma que la palabra “único” no pertenece al lenguaje bíblico cuando su comprensión implica exclusión o inclusión. El autor sigue aquí a Cragg para quien en el lenguaje cristológico es más apropiado hablar de “distintivo” (*distinctive*): “único” alude a una diferencia que excluye o domina, mientras que “distintivo” afirma una diferencia que conecta con los demás pues si algo es característico o particular –distintivo– lo es siempre en unidad⁶⁶⁷. Lo que Cragg encuentra en la palabra “distintivo”, Ahlstrand parece encontrarlo en el término “especial” (*special*): cuando se afirma que en Jesús hay algo especial, sin más, se hace accesible a las otras religiones lo que los cristianos han encontrado durante siglos en Jesús sin negar la posibilidad de lo que los demás puedan añadir⁶⁶⁸.

Sin embargo, Knitter, pretende seguir con la terminología tradicional a fin de que los cristianos usen el antiguo lenguaje de una manera nueva, pues cree que ello les puede capacitar para avanzar sin romper la continuidad con el pasado. De esta manera, cuando en los textos neotestamentarios se usa el adverbio “únicamente” no conlleva el sentido de “separación de los demás”, sino que denota “enteramente, completamente, totalmente”. Afirmar que “Jesús es el único Hijo de Dios” significa que es totalmente Hijo de Dios –no necesariamente que no puedan haber otros Hijos e Hijas de Dios⁶⁶⁹ (en mayúsculas para distinguirlo de la filiación de todo ser humano).

En este tercer conjunto de respuestas a los críticos, Knitter, desde su esfuerzo por conseguir una soteriología lo más ecuménica posible, entiende que concebir la salvación como revelación –o utilizar una cristología

665 Véase, *ibídem*.

666 Véase, *ibíd.* p. 160.

667 Véase, K. CRAGG, *Beguiled by a Word?*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness...*, pp. 61-67; esp. p. 61s.

668 Véase, K. AHLSTRAND, *What's...*, p. 21s.

669 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 161; también, *One Earth...*, p. 35.

más representacional que constitutiva- ayuda a captar y comunicar la realidad ontológica de Jesús como presencia de Dios en la historia⁶⁷⁰.

En resumen, para Knitter, cuando los cristianos se refieren a Jesús como el “único” hacen una pequeña diferencia que fomenta un compromiso total con Jesús y una apertura total a los otros. Knitter encuentra en la sentencia “solamente diferentes en la pertenencia” de Cragg⁶⁷¹, un perspicaz modo de describir una cristología correlacional capaz de sostener el diálogo correlacional que él mismo propone: una comprensión de Jesús el Cristo que afirme su diferencia de los demás, una diferencia que solicita respeto y compromiso en una auténtica co-relación con los otros⁶⁷².

4. Las enseñanzas de Jesús sobre el Reino de Dios forman parte de lo que constituye la identidad y la distinción de su persona y de su mensaje. ⁶⁷³

En esta nueva respuesta a sus críticos, Knitter parte del consenso existente entre los biblistas: para entender quién fue Jesús se ha de respetar el lugar central que el Reino de Dios ocupaba en su predicación, en su actividad y -en la medida en que se pueda afirmar- en su conciencia⁶⁷⁴. A continuación, y desde su afirmación de que un compromiso activo en este mundo es esencial al mensaje de Jesús (cf. tesis 4), Knitter intenta contestar a la pregunta de qué es lo que distingue al cristianismo de entre las religiones del mundo.

Inicia su reflexión asumiendo la afirmación de los historiadores de las religiones que admiten que no se puede conocer la identidad distintiva de una religión debido a la gran cantidad de elementos que la forman⁶⁷⁵.

670 En el corazón de esta opción se halla la esperanza –incluso la certeza- de que puedan existir otras representaciones o revelaciones del mismo amor, que de alguna forma facilitarían el diálogo. Recordemos que Knitter siempre tiene presente que el ser de Dios es mayor que el de Jesús.

671 Véase, K. CRAGG, *Beguiled...*, p. 67.

672 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 161.

673 *Ibidem*.

674 A pesar de su diversidad las críticas comparten –entre ellas y también con Knitter- una base común: por más que acepten o rechacen su sugerencia de que la unicidad de Jesús se encuentra en su llamada a un compromiso mundano, están de acuerdo en que no se puede comprender a Jesús y a su misión sin tener presente el símbolo del Reino de Dios como un requisito necesario. Véase, *ibid.* p. 162.

675 Los teólogos que gustan de las generalizaciones, debieran atender a los historiadores de las religiones para quienes los detalles son muy importantes: “los historiadores de las religiones son hoy generalmente muy conscientes de que la inmensa variedad interna de cada tradición elude un estereotipo unidimensional”. Véase, J. HICK, *Five Misgivings* p. 82. Creemos que Paul Knitter coincide con Hick cuando afirma que en la primera parte

No obstante, “el teólogo le recuerda al historiador” que las religiones no son sólo comunidades de creencias y rituales, sino que también son movimientos. Los miembros de una comunidad religiosa, para emplazar a una acción conjunta, deben ser capaces de afirmar lo que integra, distingue o significa mantener la percepción de su fundador. Así, aunque formular la unicidad de -o lo que distingue a- una comunidad religiosa es difícil y nunca se hace de una vez para siempre, permanece como tarea del creyente y del teólogo⁶⁷⁶.

Lo anterior aproxima de nuevo a Knitter a la crítica original sobre la unicidad del cristianismo en su modelo correlacional. Al aceptar que un compromiso activo por el bienestar del mundo es algo sin lo cual no se puede tener una auténtica fe cristiana, se debe reconocer igualmente que las otras religiones también puedan estar comprometidas del mismo modo. Los cristianos no pueden, pues, afirmar ninguna unicidad a este respecto.

Sobre el concepto de unicidad que maneja Knitter, algunos críticos le sugieren que lo que caracteriza a una persona y a su vez también caracteriza a las demás, no puede ser único para aquélla⁶⁷⁷. A lo que el autor responde que lo que hace a una persona única no es lo que la hace diferente, sino lo que la hace ser uno-a mismo-a. Aquello sin lo que no sería realmente quien es. Por tanto, la unicidad no necesita depender de las diferencias de los otros, sino de la identidad o la integridad de uno-a mismo-a⁶⁷⁸.

Por ello, que otras religiones o líderes espirituales afirmen el valor de este mundo y la necesidad de actuar por su mejora, no debilita la afirmación del status único o distintivo de Jesús. Knitter se aventura a decir que, de algún modo, todas las religiones son realmente o potencialmente “de este mundo” (*this-worldly*) aunque de formas diferentes⁶⁷⁹. Si bien la unicidad no depende de ser diferente de otros sino de ser uno-a mismo-a, Knitter admite que cuanto más se es uno-a mismo-a, más se es diferente. A la vez que se aprecia que todas las religiones pueden promover el bienestar en este mundo, se han de valorar las diferencias de cómo lo hacen.

de la tesis 4 al intentar captar el contenido de la unicidad de Jesús no estaba buscando su esencia, en el sentido de una definición inmutable de la identidad de Cristo y del cristianismo. Tal esencia es imposible de captar a causa del dinamismo propio del cristianismo y también -como J. Hick recuerda- a causa de su diversidad. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 162.

676 Véase, *ibíd.* p. 163.

677 Véase en concreto, M. VON BRÜCK, *Identifying...*, p. 35; J. HICK, *Five Misgivings* p. 82; J. B. COBB jr., *Toward Transformation* p. 53; y R. PANIKKAR, *Whose Uniqueness?* p. 113.

678 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 163.

679 Para Knitter, las religiones que han sobrevivido durante siglos contienen en sus tradiciones llamados a sus seguidores para responder a las necesidades terrenas de los demás. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, cap. 6, pp. 97-117.

De esta manera se descubrirá que en la equivalencia con otras muchas comunidades religiosas la llamada a transformar el mundo a través de actos concretos de amor y justicia no tiene el mismo papel definitorio que utiliza el cristianismo para identificar a Jesús. Incluso en aquellas tradiciones o comunidades para quienes la llamada de una divinidad histórica resuena en el núcleo distintivo de su creencia, Knitter cree poder encontrar diferencias en el modo como tal compromiso histórico es captado y practicado.

Knitter distingue -siguiendo a Pieris cuando éste afirma que el ágape (o amor activo hacia el prójimo) subsiste en la espiritualidad budhista, pero no ocupa el mismo lugar central que prajna (o sabiduría contemplativa)⁶⁸⁰- diferentes modos de preocupación por el bienestar ecohumano en las distintas tradiciones religiosas. Por ejemplo, aunque los cristianos y los musulmanes se dejan acompañar por el mismo Dios de justicia y por ello tienen mucho en común en sus teologías de liberación, se dan marcadas diferencias en la manera de comprender la naturaleza de la justicia y cómo ha de realizarse en la sociedad civil⁶⁸¹.

En relación con la crítica sobre el contenido terrenal que da al Reino de Dios la cual afirma que es más correcta política que bíblicamente, Knitter ha identificado, a este respecto, diferentes razones por las que sus críticos temen que el vínculo que encuentra -siguiendo a la TL- entre el Reino de Dios y la transformación de este mundo, corra el riesgo de distorsionar lo que Jesús y las primeras comunidades imaginaron sobre el Reino de Dios. Knitter tiene razón cuando reconoce que debería haber explicitado más lo que intentaba examinar: intentar describir la unicidad de Jesús o del cristianismo (o de cualquier otra religión) es perseguir un objetivo múltiple, pues no hay un modo único de afirmar lo que significa el “canon del canon” en el cristianismo⁶⁸².

Aunque pueda haber muchos colores en el manto cristiano, ello no significa que *cualquier* color sea el más apropiado. Por ejemplo, tendría que disentir, y resistirme, de aquellos cristianos que afirman que una imagen masculina de Dios (y una imagen masculina del sacerdocio) es esencial al mensaje de Jesús. Es más, hay algunos colores que, dados los signos de los tiempos, argüiría que han de ser incluidos en el manto de la unicidad cristiana. Si ellos se pierden, ya no se es cristiano. El compromiso para un nuevo orden mundial de mayor justicia y amor es uno de esos colores esenciales. Estas son palabras duras. Quiero aplicarlas cuidadosa y caritativamente. Pero no tengo más remedio que tomarlas seriamente.⁶⁸³

680 Véase, A. PIERIS, *Jesus and Buddha...*, p. 163.

681 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 164.

682 Véase, *ibíd.* p. 165.

683 *Ibidem*.

Respecto a la crítica que insinúa que Knitter podría estar perdiendo contacto con lo más profundo de la unicidad del cristianismo (la experiencia mística personal de la unicidad divino-humana que Jesús encarnó y comunicó) al insistir tanto en las cuestiones de la justicia y del desarrollo sostenible de este mundo. Para ellos, el Misterio universal, personal y místico debería ser lo primero en cualquier descripción de la unicidad cristiana⁶⁸⁴.

Knitter reconoce a estos críticos que ciertamente hay algo prioritario y, por tanto, anterior a cualquier compromiso para superar la injusticia y cambiar el mundo: sin un tal sentido de este misterio, toda urgencia por cambiar y liberar el mundo será sólo bullicio. Es necesario que el esfuerzo político y social para transformar las estructuras injustas esté arraigado en una conversión interior, mística, del yo (*self*), de otra manera tal esfuerzo desaparecerá⁶⁸⁵. Pero Knitter añade, desde su experiencia con las comunidades de base en El Salvador, que “la prioridad de la mística puede ser ontológica, pero no es siempre ni necesariamente cronológica”⁶⁸⁶. El autor, que ha visto a personas tocadas por el Espíritu en medio de la lucha profética, sostiene que los propios vínculos místicos vacilarían, si la experiencia mística contemplativa de la liturgia y la meditación no estuviera iluminada por el misticismo profético de la lucha real⁶⁸⁷.

Por otro lado, Knitter advierte que si se intenta comprender la particularidad de Jesús, Buddha o Muhammad principalmente o de forma exclusiva desde la mística, se puede llegar a generalizar un universo que muy probablemente abarque a todos los místicos. Con lo que sería muy difícil, si no imposible, discernir quien pertenece a la esfera mística y quien no. Tal confusión representa un riesgo pues en la actualidad hay muchos fanáticos que presentan sus programas en el nombre de una iluminación mística, de la voluntad de Jesús o de Al-lah y pueden estar errados. Knitter afirma que el universo místico necesita concreciones, criterios prácticos que ayuden a distinguir lo que realmente es una experiencia mística genuina de aquélla que no lo es⁶⁸⁸.

684 Véase, S. YAGI, *Plurality...*, pp. 137-141; I. SHAFER, *The Incarnation...*, pp. 126-136; M. VON BRÜCK, *Identifying...*, pp. 35-43; y R. PANIKKAR, *Whose Uniqueness?* pp. 111-115.

685 Estos críticos están igualmente sugiriendo —aunque de forma indirecta— que sería mejor intentar comprender la particularidad de Jesús en la universalidad de la relación divino humana, más que hacerlo al revés: la particularidad de Jesús tiene sentido y es transformadora en la medida en que tiene un significado por el que los seres humanos puede unirse al amor, a la gracia y/o a la presencia universal. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 167.

686 *Ibidem*.

687 Recordemos aquí, la contemplatio in actione —la experiencia mística dentro de la acción misma— que, entre otros, J. Sobrino enseña y ejemplifica haciéndose eco de san Ignacio.

688 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 168. En este punto Knitter vuelve de nuevo sobre sus particularidades: Jesús como el Cristo no sólo indica que hay un Misterio universal que

De ahí que Knitter vuelva sobre lo que se puede saber del Jesús histórico⁶⁸⁹. Ciertamente se puede afirmar que una de las piezas esenciales en la visión que Jesús tenía del reino de Dios era la obtención en su presente del mayor bienestar para los seres humanos. Con tanta rotundidad hace Knitter esta afirmación que para él usar la escatología para evitar la preocupación central de Jesús sobre el necesitado es deformar lo que Jesús era en cuanto profeta judío⁶⁹⁰. Otra certeza es que Jesús era un profeta lleno del Espíritu, una persona de honda experiencia espiritual evidente, un místico. Lo que no impidió que fuera un crítico del status quo sociocultural, que propusiera una visión alternativa y que fundara un movimiento revitalizador que le condujo al conflicto con el paradigma sociopolítico dominante⁶⁹¹.

En este sentido, Knitter está de acuerdo con las afirmaciones de Cox y de Cragg. Conviene con la primera de las tres dimensiones de la espiritualidad cristiana contemporánea que Cox quiere añadir a la comprensión de la unicidad de Jesús (además de las dimensiones características ya conocidas de campesino palestino, de rabino rebelde y de sanador que el creciente conocimiento del Jesús histórico va revelando); la dimensión política de la misión de Jesús en la Palestina ocupada⁶⁹². Asimismo, Knitter concuerda con Cragg cuando éste sostiene que lo que caracteriza la distinción cristiana de Jesús no es su anuncio de un Dios de amor, sino su anuncio de un Dios de amor enraizado o encarnado en la historia y que quiere que este amor tome forma histórica: la fe confirma su veracidad, lo cual significa, en parte, dónde, cuándo y cómo. Con esta pretensión el evangelio será siempre singular⁶⁹³.

Por ello, cuando los teólogos de la liberación –y bajo esta rúbrica Knitter coloca a aquellos cristianos que entienden que la salvación incluye

mantiene unidas Tierra-humanidad-divinidad, sino que este Misterio indica cómo luchar por un mundo diferente con una particular preocupación por las víctimas y los descartados.

689 Un subtítulo para este tercer bloque de reflexiones sobre el Reino de Dios podría ser: “la noción de Jesús del Reino de Dios hace al cristianismo único, pero de forma relacional”. Véase, *ibid.* p. 169.

690 Según afirma M. Borg, a quien Knitter se remonta, entre los escrituristas se confirma que la imagen de que Jesús era un profeta escatológico se va empañando; por ello, se puede concluir que Jesús no esperaba el fin del mundo en su generación. Véase, M. BORG, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture and the Life of Discipleship*. San Francisco 1987, p. 14. Tomamos la referencia de P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 169.

691 Véase, *ibid.* p. 170.

692 Véase, H. COX, *Jesus and Pentecostals*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness ...*, pp. 55-60, esp. p. 56. Las otras dos dimensiones de la espiritualidad cristiana contemporánea son, según H. Cox: el renacimiento del componente femenino en las iglesias y la expansión del pentecostalismo.

693 Véase, K. CRAGG, *Beguiled...*, p. 66.

también la rehabilitación de este mundo- sostienen que lo característico de la identidad de Jesús y de sus seguidores es el bienestar humano y ecológico, no están proponiendo una visión políticamente de moda ni del evangelio, ni de Jesús. Por supuesto, tampoco reemplazan el mensaje místico o trascendente de Jesús⁶⁹⁴. Si bien todo profeta o activista cristiano debe estar, como Jesús, lleno del Espíritu, parte de la facultad que proporciona este Espíritu contiene la advertencia de que el Reino de Dios es un ideal escatológico que nunca podrá realizarse plenamente en este mundo de pecado⁶⁹⁵.

De ahí que el compromiso de los discípulos de Jesús deba ser la construcción del Reino de Dios “en la tierra como en el cielo”, sin pensar nunca que puedan concluirlo. El Reino de Dios, aunque ya se está realizando, siempre está por venir, por lo que todo proyecto final del mismo es idolátrico. Es necesario tanto estar comprometido con lo que el Reino de Dios requiere ahora, como abierto a lo que pueda ser mañana⁶⁹⁶.

Otro paso que Knitter intenta avanzar en su intento por articular la visión de lo que distingue a Jesús del resto de líderes religiosos, consiste en afirmar que se puede hallar en el modo como Jesús llama al compromiso histórico y que se resume en lo que los teólogos de la liberación denominan la opción por las víctimas: Jesús, afirmando una nota central del mensaje de los profetas judíos que le precedieron, según lo presentan los evangelistas —especialmente Lucas— muestra una preocupación especial, que no exclusiva, por la mayoría que sufre al haber sido victimizada⁶⁹⁷. Tal afirmación le lleva a reformular su cuarta tesis de la siguiente manera: “Hoy, la unicidad de Jesús se puede encontrar en su insistencia en que la salvación o el Reino de Dios debe hacerse realidad en este mundo a través de acciones humanas de amor y justicia, *con una preocupación especial por las víctimas de la opresión o la explotación*”⁶⁹⁸.

Algunos críticos sugieren a Knitter que no hay datos suficientes para afirmar que la preocupación central de Jesús era lo que hoy llamamos justicia social, es decir cambiar las condiciones del oprimido y marginado. Pero el autor aclara que incluso aunque esto fuese verdad, hay otra

694 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 169s.

695 Véase, J. MACQUARRIE, *Revisiting...*, p. 98

696 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 170.

697 El mismo Pieris confiesa que fue en el curso de un seminario interreligioso que un budhista le recordó que Jesús se destacaba de otros mensajeros religiosos al revelar que él “[Jesús] es el pacto de defensa entre Dios y los oprimidos”. Véase, A. PIERIS, *Paradigma asiático* p. 493. La propia experiencia de Pieris corrobora que esta afirmación no se ha hecho de ningún otro fundador de una religión, y también —asegura Knitter— que tal afirmación nunca se ha experimentado por las otras religiones como una amenaza a su integridad. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 171.

698 *Ibidem*.

pieza central del mensaje de Jesús que permanece firme: *su llamada al amor radical al prójimo*⁶⁹⁹. Knitter sugiere que en la actualidad, imbuidos por una conciencia más histórica que escatológica, “no se puede permanecer fiel a la llamada de Jesús del amor radical al prójimo sin un compromiso por la justicia socioecológica con una opción preferencial por las víctimas”⁷⁰⁰.

Si por razones de evidencia histórica –como cree Knitter– o aplicando la lógica se puede localizar la unicidad del mensaje de Jesús en su demanda de un amor activo e histórico al prójimo, especialmente hacia los oprimidos, se debe igualmente reconocer que esa unicidad es correlacional: necesariamente compromete el mensaje de Jesús y la comunidad cristiana en una relación vivificadora con los demás. Por su propia naturaleza, tal compromiso lleva a los cristianos a dialogar y trabajar con otras personas que, probablemente desde perspectivas diferentes, están igualmente preocupadas por el bienestar de todos los seres sentientes. Esto mismo reconoce Cox cuando señala que la dimensión política de la misión de Jesús sugiere una comunidad no estrictamente religiosa y que comparte elementos estructurales con otras culturas⁷⁰¹. Recordemos que estas colaboraciones pueden ser desarrolladas de forma recíproca, como ha sucedido en el caso de A. Pieris.

El comentario final a esta sección del Reino de Dios viene provocado por las observaciones de Míguez Bonino y Von Brück, quienes señalan que, en el nuevo orden mundial, comprender la unicidad de Jesús de forma mundana implica una oportunidad que tal vez sea incluso necesaria⁷⁰². Cuando los cristianos se involucran en un compromiso activo contra la injusticia, apuntan hacia lo que Míguez Bonino afirma debiera ser el contexto común o el sustrato común para el discurso interreligioso de hoy⁷⁰³. En otras palabras, el sufrimiento humano y ecológico que caracteriza nuestro mundo actualmente, puede proporcionar el “material” o el “punto de partida hermenéutico” desde el que las comunidades religiosas

699 La reflexión del evangelio de Juan de que “por el amor que os tengáis los unos a los otros, reconocerán todos que sois discípulos míos” (Jn 13,35), bien podría ser un reflejo de la proclamación original de Jesús.

700 P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 172.

701 Véase, H. COX, *Jesus and Pentecostals* p. 56. Cox reivindica, en esa colaboración, uno de los elementos más relacionales del mensaje liberador de Jesús que ha sido ocultado por el ulterior desarrollo del patriarcado: el contenido femenino y sexual de la Buena Nueva de Jesús y de la imagen de Dios –que en la actualidad está siendo recuperado por teólogas e historiadoras. Igualmente, Pieris ha reconocido, que los cristianos, al proclamar que “Jesús encarna el pacto de defensa de Dios con los oprimidos”, están suprimiendo diferencias.

702 Véase, J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, pp. 107-110, y M. VON BRÜCK, *Identifying...*, pp. 35-43.

703 Véase, J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, p. 109s.

del mundo procuren comprenderse tanto a sí mismas como a los demás. Por más que cada comunidad pueda percibir y responder al sufrimiento de forma diferente, tal sufrimiento debería proporcionar un punto de referencia común para todas ellas, afirma Knitter. En este sentido, el tan discutido sustrato común de las religiones no se halla en cada una de ellas, sino alrededor de todas ellas⁷⁰⁴.

Es precisamente la insistencia cristiana en la atención a la experiencia y a las voces de las víctimas, la que alerta sobre la realidad de la desigual distribución del poder y cómo esta desigualdad acaba con las relaciones económicas y religiosas. Sólo escuchando a los oprimidos y trabajando *con* –y no sólo *para*– ellos, se podrá empezar a elaborar una distribución más igualitaria y compartida tanto de los bienes terrenales como del poder económico de las naciones de manera que *todos* los seres puedan tener vida y tenerla en abundancia⁷⁰⁵.

Si bien el compromiso de Knitter con el Reino de Dios es absoluto, permanece abierto a la posibilidad de que su visión cristiana del bienestar ecohumano pueda ser acompañada por la visión que pudieran tener otras religiones. También puede suceder que su comprensión del Reino de Dios le coloque en oposición a otras comunidades religiosas. Como se ha dicho, una comprensión correlacional de la unicidad de Jesús puede ser en ocasiones exclusiva, pero el ideal es que tal exclusión u oposición se realice por los cauces del amor, donde los oponentes no sean vistos como enemigos sino de una manera tal que se busquen nuevas aperturas para el diálogo⁷⁰⁶.

5. En la medida en que el cristianismo es una religión intrínsecamente universal, debe permanecer como una religión “misionera”; debe compartir su visión de la verdad y del bienestar con los demás.⁷⁰⁷

El autor aboga por comprender a los misioneros como personas que tienen un mensaje que quieren compartir y que permanecerán inquietos e impacientes hasta que lo hagan. De esa comprensión se deduce que todo cristiano sea, o deba ser, un misionero y confie –como los creyentes de otras religiones– que su Buena Nueva debe ser buena para todo el mundo. Y, si además, se toma en cuenta la segunda parte de la afirmación –“debe compartir su visión de la verdad y del bienestar con los demás”– la

704 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 173; y *One Earth...*, p. 89.

705 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 174.

706 Véase, *ibíd.* p. 172s.

707 *Ibíd.* p. 174.

aportación del cristiano al diálogo será más variada y compleja pero también más interesante y útil⁷⁰⁸.

Respecto a la cuestión que Von Brück plantea de si -a partir de la cristología pluralista (cf. tesis 3) - Knitter pretende dejar de convertir al cristianismo a las personas de otras confesiones religiosas⁷⁰⁹, éste responde que lo que busca es convertir a otras personas a la verdad revelada por Cristo, pero no al cristianismo. Sin embargo, ante la controversia sobre la posibilidad de acoger una verdad al margen de su contexto histórico y cultural, Knitter argumenta que cuando alguien se convierte a una verdad particular, también se convierte al contexto y a la comunidad en la que tal verdad vive⁷¹⁰.

En su respuesta a estas cuestiones, Knitter cree que tanto la integridad de la identidad cristiana como de las otras religiones se promoverá mejor si los cristianos comprendiesen la misión como diálogo, y no como algo que tenga que ser reconciliado con el diálogo. En otras palabras, el diálogo es una realidad mayor y no se ha de incluir en la misión, sino -a la inversa- la misión en el diálogo. La razón para ello, aunque no siempre sea evidente, se halla en la comprensión común del diálogo. Incluso si se trabaja con la cautelosa descripción vaticana de diálogo como “testimonio recíproco para un progreso común”⁷¹¹, está claro que lo que se ha considerado como el núcleo de la misión –el anuncio y el testimonio- es una parte integral del diálogo⁷¹².

Por otra parte, el diálogo requiere que todos los participantes se comprometan tanto a escuchar como a hablar: el diálogo no es sólo escuchar auténticamente, sino también hablar honestamente. En el diálogo no sólo se busca comprender al otro y posiblemente cambiar a través de lo que se comprenda; también se pretende que los demás comprendan y cambien por la verdad que una persona siente que ha enriquecido su vida. De ahí que Knitter afirme que Pinnock pueda sentirse aliviado: lo que comprendía por evangelización –anunciar la Buena Nueva genérica y vigorosamente- es una parte de lo que Knitter comprende como el diálogo requerido por la cristología pluralista o correlacional. Al mismo tiempo, Knitter confía que los temores de Ariarajah se calmen, pues al indicar que

708 Véase, *ibídem*.

709 Véase, M. VON BRÜCK, *Identifying...*, p. 38.

710 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 175.

711 Véase RM 56. Otra descripción vaticana entiende el diálogo como “las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de diversas creencias para aprender a conocerse y enriquecerse mutuamente, en la obediencia a la verdad y en el respeto de la libertad. Esto incluye tanto el testimonio como el descubrimiento de las respectivas convicciones religiosas”. DA 9; puede verse también, DM 3.

712 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 176.

los cristianos deben evangelizar en el diálogo, también está llamándoles a dejarse evangelizar: “si hay inclusivismo oculto en lo que propongo, es de doble filo”⁷¹³, concluye Knitter.

En el diálogo lo que es condición –o actitud- válida para un participante, ha de serlo también para cualquier otro. Por ejemplo, así como los cristianos sienten que los budhistas podrían estar incluidos o ser completados por lo que Jesús ofrece, también deben estar preparados para ser incluidos y completados por el mensaje de Buddha. Para Knitter, ésta es una diferencia determinante entre los modelos correlacional e inclusivista del diálogo: el inclusivismo encontraría dificultades para admitir esta consecuencia. Es más, en una comprensión de la misión cristiana como diálogo el papel de los misioneros no sólo no queda mutilado, sino que se clarifica y se amplía. Si los misioneros ven su propia identidad en términos de diálogo, además de continuar predicando la Palabra encarnada en Jesús, buscarán a la vez ser oyentes de la Palabra que Dios pueda haber sembrado entre las naciones⁷¹⁴. De hecho, afirma Knitter, el ser oyentes les hará ser, con toda probabilidad, mejores comunicadores⁷¹⁵.

De nuevo aparece la cuestión planteada por Hick. En este contexto que entiende a la misión como diálogo, ¿cómo se puede mantener la afirmación de que la verdad revelada en Jesús sea indispensable para los demás? Knitter responde, siguiendo el paralelismo propuesto anteriormente, que no comprende el carácter indispensable de la revelación de Dios en Jesús como si fuera la penicilina para el enfermo moribundo, ni tampoco como las vitaminas disponibles bajo diferentes marcas pero con la misma función. Sino que por indispensable entiende -y recuerda que Buddha puede ser tan indispensable como Jesús- una perspectiva que enriquece profundamente la propia vida y llega a ser intrínseca a lo que la persona es, pero que no es necesaria para guiar una existencia plenamente humana⁷¹⁶.

Knitter introduce dos ejemplos con los que intenta explicar qué quiere decir cuando habla de “indispensable”: el del aprendizaje de la lectura y de la escritura por un lado, y el de la amistad por otro. En relación con el primero, es cierto que se puede vivir de forma satisfactoria sin saber leer y escribir, pero leer y escribir son partes indispensables de lo que somos y de lo que queremos ser. Respecto al ejemplo de la amistad, Knitter afirma que tener un buen amigo y experimentar lo que con él ha cambiado nuestra vida, es una parte indispensable de nuestra propia identidad. No

713 *Ibidem*.

714 Recuérdese aquí la reflexión de K. Rahner y los “logoi spermatikoi” de Justino y a Clemente de Alejandría.

715 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 176s.

716 Véase, *ibid.* p. 177.

obstante, sabemos que nuestras vidas habrían podido vivirse igualmente sin su presencia. Tal amistad puede ser indispensable y esencial para la vida de uno a pesar de no constituir una relación principal. En palabras de Knitter: “Esta comparación toca mi propia experiencia, pues, como cristiano, mi relación principal es con Jesús, y a pesar de todo Buddha ha llegado a ser indispensable para quien soy en la actualidad y para como quiero vivir –como ser humano y como cristiano”⁷¹⁷.

Como consecuencia de que la verdad de Jesús es indispensable en el sentido explicado, Knitter afirma –en respuesta a las cuestiones sobre el significado de la conversión planteadas por Von Brück- que ciertamente buscará la conversión de los demás a esta verdad y que si no lo consiguiese se sentiría decepcionado⁷¹⁸. Pero el tipo de conversión que busca, desde su comprensión de la misión como diálogo, requiere un cambio, en ocasiones radical -metanoia-, en la forma de ver el mundo y de actuar en él, pero no necesariamente demanda un cambio en la propia comunidad religiosa⁷¹⁹.

Al distinguir entre la conversión del corazón y la de la comunidad, Knitter no pretende descartar la posibilidad de que en el diálogo una persona pueda decidir adoptar no sólo las verdades de otra comunidad, sino a la otra comunidad misma. El autor admite tener dificultades con los que califican estas conversiones como perjudiciales para el individuo. Tales cambios –que pueden suceder y por buenas razones- Knitter los

717 *Ibidem*. Puede verse también, *How Buddhism Helped Me as a Christian. (An Interview)*, en *ECID Newsletter. A Publication of the Episcopal Commission for Interreligious Dialogue*, núm. 7 (2000) pp. 14-16; y *Sense Buda jo no puc ser cristià. Entrevista a Paul Knitter*, en *Dialogal. Quaderns de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós*, núm. 14 (Estiu 2005) pp. 28-29.

718 Tal decepción, sin embargo, no sería equiparable a la del doctor cuyo paciente rechaza la penicilina. Al rechazar la verdad que ha mejorado su vida, Knitter creará que los compañeros en el diálogo están privándose de algo que provocaría tan profundas diferencias en sus vidas como aprender a leer y escribir o un nuevo amigo transforma la vida de alguien. No obstante, no pretende decir que sin estas diferencias transformadoras los “partenaires” en el diálogo estén perdiéndose algo hasta el punto de no poder vivir plenamente sus vidas tanto de forma religiosa como humana. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 177s.

719 Como Von Brück advierte, es inequívoco que la verdad no se puede separar de su contexto cultural (Véase, M. VON BRÜCK, *Identifying...*, p. 39). Ciertamente, para poder captar de forma apropiada la verdad de otra cultura o de otra religión, se ha de conocer y experimentar la verdad en su propio medio. Si alguien intentara comprender la verdad de otra cultura únicamente desde la perspectiva de la suya propia, tal comprensión sería una deformación. Pero si se pudiera llevar a cabo el proceso que J. Dunne denomina “pasar al otro lado” (passing over) -cf. J. DUNNE, *The Way-*, a otra cultura, se podría aprender algo de ella y traerlo al “regresar” (pass back) hacia la cultura propia. Si algo así no fuera posible, si toda verdad estuviera permanentemente confinada a su propia cultura, viviríamos atrapados en prisiones culturales incommunicables sin poder hablar con los demás ni aprender de ellos. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 178.

denominaría, desde una perspectiva cristiana, “obra del Espíritu Santo”, y confía que formen parte de un proceso engendrador de vida⁷²⁰.

Para completar la respuesta a la cuestión de Von Brück, Knitter señala que pueden darse situaciones en las que puede suceder que un misionero cristiano llegue a la conclusión de que la comunidad religiosa o cultural de una persona es un obstáculo para que pueda vivir o ser tratada según los valores de amor y justicia que el Reino de Dios demanda. Entonces el medio social o religioso se convierte en lo que en términos teológicos se denomina un ejemplo de anti-Reino y, en este contexto, el misionero puede considerar que el bienestar del otro será mejor atendido si anima a la persona a unirse a la comunidad cristiana. Hay juicios que, a pesar de su extrema dificultad, deben ser hechos⁷²¹.

6. La cristología en general y una teología de las religiones en particular, deben ser coherentes con la teología trinitaria; lo que significa que deben conformarse a partir de una teología del Espíritu Santo. ⁷²²

En este último grupo de respuestas Knitter nos introduce en unos niveles de teología cristiana algo más abstractos al incluir la siguiente condición: si las aproximaciones cristianas a las personas de otras confesiones se basaran en una comprensión coherente de la deidad trinitaria –en la que el Espíritu juega un papel indispensable–, sus modos de ver a esas otras personas y de dialogar con ellas serían más efectivos y ortodoxos⁷²³. El

720 Un aspecto de este proceso está relacionado con las nuevas identidades culturales que van asumiendo las comunidades religiosas: es decir, cuando el cristianismo tiende a ser algo más que una religión eurocéntrica y el buddhismo va más allá de su identidad asiática, entonces ocurre que algunos japoneses se hacen cristianos y algunos americanos budhistas. Paul Knitter está presuponiendo que algunas religiones desean ampliarse culturalmente, lo cual es bueno para todos si así lo hacen. Sin embargo, no está seguro sobre cómo esto pueda aplicarse a las religiones vinculadas a un lugar como las tradicionales de los nativos americanos. Véase, *ibíd.* y la nota 13 ahí citada.

721 Citar ejemplos de lo que Knitter afirma es delicado. Sin embargo, él mismo recoge lo que los compañeros de la India le han manifestado. Sus amigos le han sugerido que algo parecido sucedió cuando los misioneros cristianos en la India consideraban el estado de ciertos dalits o intocables era tal que estarían mejor trasladándose de una comunidad religiosa que mantiene el sistema de castas a otra que al menos intentaba (en sus mejores momentos) oponerse. Algo similar se puede decir de aquellos cristianos que en los primeros años de la expansión islámica se hicieron musulmanes como un modo de liberarse de los opresores del imperio cristiano. Tales “convertidos” pueden tomar estas decisiones que Paul Knitter vería defendibles tanto humana como religiosamente. Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 178.

722 *Ibíd.* p. 179.

723 Véase, *ibídem.*

autor cree que la mayoría de los que han contribuido en esta discusión estarán de acuerdo con él, en la medida en que -como teólogos cristianos- afirmen que toda la vida cristiana debe estar fundada en una creencia y una experiencia trinitarias. Estas afirmaciones pueden ayudar a armonizar la observación -percibida de forma muy especial por los cristianos ortodoxos- que a continuación añade Knitter: en los esfuerzos del cristianismo por comprender a las otras religiones y su relación con ellas se ha descuidado la doctrina del Espíritu Santo⁷²⁴.

No obstante, por general que pueda ser esta valoración, rápidamente se divide en diversas corrientes cuando se presentan las cuestiones acerca de cómo el Espíritu posibilita la comprensión de las otras religiones y cómo el Espíritu en el mundo se relaciona con la Palabra encarnada en Jesús. Un ejemplo de ello, lo podemos encontrar en la crítica de Kuschel que esboza las líneas divisorias de esta cuestión cuando señala que Knitter malinterpreta el texto neotestamentario que directamente cita en la tesis 3. Para Kuschel, Knitter yerra al citar, para apoyar su comprensión pluralista de las religiones, al Jesús del evangelio de san Juan que afirma: “cuando venga el Espíritu de la verdad os iluminará para que podáis entender la verdad completa” (Jn 16,13) como si la cristología juánica del Espíritu no fuera de hecho la teología más cristocéntrica de todo el Nuevo Testamento. Esta cita, afirma Kuschel, se refiere únicamente “al espíritu y a la verdad de Jesucristo” y no al Misterio inefable que nunca puede ser descrito adecuadamente⁷²⁵.

Se trata del problema planteado por el movimiento pentecostal y, también aunque de manera muy diferente, por la teología griega ortodoxa: tanto la teología trinitaria occidental como la cristología corren el riesgo de caer en una forma de “subordinacionismo”, pese a que esta vez no sea de la Palabra (o del Hijo) al Padre, sino del Espíritu a la Palabra, como parece ocurrir en la observación de Kuschel. La formulación de Kuschel representa un ejemplo de este peligro: al identificar poco menos que el Espíritu de Verdad con la Palabra en Jesús, corre el riesgo de diluir las diferencias entre el Espíritu y la Palabra y así de subordinar el Espíritu a la Palabra⁷²⁶.

Dos autores que expresan bien el problema ante el que se hallan los teólogos occidentales son Cox y Míguez Bonino⁷²⁷. En su análisis del pentecostalismo⁷²⁸, Cox afirma que los pentecostales, desde su experiencia y su

724 Véase, *ibíd.* p. 180.

725 Véase, K. -J. KUSCHEL, “Faithful...,” p. 86s.

726 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 180.

727 Véase, H. COX, *Jesus and Pentecostals* pp. 55-60 y J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, pp. 107-110.

728 Véase su *Fire from Heaven. Pentecostalism, Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. Nueva York 1994.

teología del Espíritu, están comprometidos con una “eliminación funcional” de la cláusula del “filioque”⁷²⁹. Para Cox, esta cláusula “ha sido desde antiguo un obstáculo para la unidad cristiana y la camaradería interreligiosa”⁷³⁰. Por su parte, Míguez Bonino mantiene que la teología occidental del Espíritu en gran medida “ha ‘restringido’ unilateralmente el papel del Espíritu a la obra del Hijo”⁷³¹. En síntesis, la teología occidental necesita, con una cierta urgencia, reconocer que la economía del Espíritu tiene su propio “dinamismo e historicidad”, que aun siendo diferente, está relacionado con el de la Palabra. De hecho, Knitter encuentra que la teología ortodoxa de Khodr es especialmente útil para elaborar un equilibrio entre pneumatología y cristología, entre la actividad universal del Espíritu y la encarnación particular de la Palabra en Jesús.

La economía de Cristo no es comprensible sin la economía del Espíritu. El Espíritu lo llena todo en una economía distinta de la del Hijo. La Palabra y el Espíritu son llamadas las “dos manos del Padre”. Debemos afirmar aquí su independencia hipostática y visualizar en las religiones un fenómeno de gracia totalmente comprehensivo. Pentecostés (...) no es una continuación de la Encarnación sino su consecuencia. (...) Entre estas dos economías hay reciprocidad y servicio mutuo.⁷³²

En este texto, Khodr afirma tanto la diferencia como la relación esencial y la reciprocidad entre la Palabra y el Espíritu. Esto es, así como el Espíritu no puede ser comprendido ni experimentado sin referencia a la Palabra, tampoco puede ser que el Espíritu sea -ni explícita ni implícitamente- reducido o subordinado a la Palabra, ni menos aún comprendido como un “modo diferente” de ser de la Palabra, pues existe la denominada “independencia hipostática” que entraña una diferencia real y efectiva. La economía del Espíritu, lejos de ser una continuación de la Encarnación, es su consecuencia⁷³³. Si bien esta economía del Espíritu se originó desde

729 Por “filioque” se entiende la insistencia de las iglesias occidentales, en oposición a las iglesias ortodoxas del Este, que en la relación trinitaria el Espíritu procede del Padre y del Hijo; lo que implica que el Espíritu toma su identidad también del Hijo y no sólo del Padre. Lo que no significa que no pueda hacer nada más que llevar a cabo o iluminar lo que el Hijo ha hecho, sino que guarda una cierta correspondencia con la Palabra.

730 H. COX, *Jesus and Pentecostals* p. 58.

731 J. MÍGUEZ BONINO, *The Uniqueness of Christ...*, p. 108. Además añade que el motivo encubierto que inspiró esta limitación del Espíritu fue el afán de preservar el monopolio eclesiástico de la salvación.

732 G. KHODR, *An Orthodox Perspective of Inter-Religious Dialogue*, en *Current Dialogue*, núm. 19 (1991) p. 27.

733 Por ello, Pentecostés -la energía que encarnó y desató en la historia- no se ha de comprender como una mera “continuación de la Encarnación”, pues contribuiría a una subordinación del Espíritu a la Palabra, o sea a alguna forma de “subordinacionismo”.

ella (*filioque*), vive su propia identidad, su propia hipóstasis. Para Knitter, esta independencia que se aprecia tanto en la economía de la Palabra como en la del Espíritu, y que en esencia las une en una relación completa en la deidad (*ad intra*), sin embargo, las distingue en la historia de la creación (*ad extra*)⁷³⁴.

Esta comprensión de la relación y la diferencia entre el Espíritu y la Palabra encarnada lleva a una apertura más resuelta de lo que el Espíritu pudiera estar haciendo en otras tradiciones religiosas. Al reconocer la actividad del Espíritu en otras religiones como diferente de lo que ha sido revelado en la Palabra encarnada –aunque en relación con ella–, no se puede insistir que Jesús es el portador de la verdad “total”, “definitiva” o “insuperable” sobre Dios y el mundo, pues tales afirmaciones subordinarían el Espíritu a la Palabra.

Sin embargo, tales afirmaciones pueden ser presentadas en una relación -bien confirmadora, bien crítica- con la universalidad, decisividad e indispensabilidad de lo que la Palabra de Dios ha hablado en Jesús de Nazaret. A causa de sus diferencias, bien el Espíritu, bien la Palabra en ocasiones revelarán verdades que serán más grandes que las contenidas en otras tradiciones religiosas; sin embargo a causa de su relación, la verdad de uno no contradirá la del otro. Lo que significa que para discernir lo que sea verdaderamente de la Palabra o del Espíritu de Dios, sólo se podrá conocer en el diálogo mismo⁷³⁵.

734 Véase, P. F. KNITTER, *Can Our...*, p. 181.

735 Véase, *ibíd.* p. 182.

Conclusión

Paul F. Knitter a través de su aportación llama a un diálogo interreligioso práctico y liberador. Desde la metodología de la TL, afirma haber hallado en la primacía de la praxis liberadora y en el contenido de ésta un aporte valioso para su propuesta de diálogo interreligioso. A partir de ahí, invoca a la responsabilidad global y al imperativo moral a fin de responder a los sufrimientos tanto de la humanidad como de la Tierra. Knitter espera que así como la teología cristiana se ha revitalizado por la decisión de interpretar el evangelio desde la perspectiva del oprimido, el diálogo interreligioso se renovará a través de la praxis de la responsabilidad global que lo fundamenta y dirige⁷³⁶.

La lucha por superar la realidad del sufrimiento no sólo proporcionaría la experiencia con la que utilizar y comprender el lenguaje religioso, sino que también aportaría un proceso existencial que se encuentra en la mayoría de las tradiciones religiosas: la experiencia de perderse/ganarse. En consecuencia, afirma Knitter, “podemos estar en comunión con lo sagrado cuando estamos en comunión con los sufrimientos de nuestro mundo”⁷³⁷.

Como hemos podido observar, afirmamos que la aportación del teólogo Paul F. Knitter al diálogo interreligioso sigue la metodología propia de la TL. Lo que nos lleva a concluir que esa metodología se presenta válida para entablar un auténtico diálogo interreligioso en la medida en que su aplicación se complete y perfeccione como está ya ocurriendo en el subcontinente indio. En consecuencia, la TL se presenta capaz de incluir y aprender de las religiones en su promoción de la vida humana y planetaria: “Para ser efectiva, una teología de la liberación debe ser también una teología del diálogo interreligioso. Para ser significativo, un diálogo o una teología interreligiosa debe incluir una teología de la liberación”⁷³⁸.

736 Véase, P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 96.

737 *Ibid.* p. 117.

738 P. F. KNITTER, *One Earth...*, p. 14 y *Jesus...*, p. 16. Véase también *La teología...*, p. 130.

Bibliografía de Paul F. Knitter

- Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the Non-Christian Religions*, en *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, núm. 13 (1971) pp. 99-121.
- What is German Protestant Theology Saying About the Non-Christian Religions?*, en *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, núm. 15 (1973) pp. 38-64. Este artículo recoge el cap. VII ("The Verification of this Case Study. Protestant Theology and the Non-Christian Religions") de su tesis doctoral.
- Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes*. Marburgo 1974. (Tesis doctoral).
- European Protestant and Catholic Approaches to the World Religions. Complements and Contrasts*, en *Journal of Ecumenical Studies*, núm. 12 (1975).
- Christianity and the World Religions. A New Era of Encounter and Growth*, en B. JASPERT y R. MOHR (eds.), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer sicht*. Marburgo 1976, pp. 501-512.
- World Religions and the Finality of Christ. A Critique of Hans Küng's "On Being a Christian"*, en *Horizons*, vol. 5/2 (1978) pp. 151-164.
- The Challenge of the World Religions. A New Context for Christian Theology*, en *Verbum SVD*, núm. 19 (1978) pp. 34-56.
- Jesus-Buddha-Krishna. Still Present*, en *Journal of Ecumenical Studies*, núm. 16 (1979) pp. 651-671.
- El cristianismo como religión absoluta*, en *Concilium*, núm. 156 (1980) pp. 329-347.
- Horizons on Christianity's New Dialogue with Buddhism*, en *Horizons*, vol. 8/1 (Spring 1981) pp. 40-61.
- Religious Imagination and Interreligious Dialogue*, en R. MASSON (ed.), *The Pedagogy of God's Image. Essays on Symbol and the Religious Imagination*. Chico 1982, pp. 97-112.
- Thomas Merton's Eastern Remedy for Christianity's "Anonymous Dualism"*, en *Cross Currents*, núm. 31 (1982) pp. 285-295.
- Theocentric Christology*, en *Theology Today*, núm. 40 (1983) pp. 130-149.

- Roman Catholic Approaches to Other Religions. Development and Tensions*, en *International Bulletin of Missionary Research*, núm. 8 (1984) pp. 50-54.
- No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, N. Y. , 1985 [61992].
- The Impact of World Religions on Academic and Ecclesial Theology*, en *Catholic Theological Society of America Proceedings* (1985) pp. 160-165.
- La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium*, núm. 203 (1986) pp. 123-134.
- The Wider Ecumenism. Exploring New Directions*, en *Ecumenical Trends*, núm. 15 (1986) pp. 134-137.
- Theocentric Christology. Defended and Transcended*, en *Journal of Ecumenical Studies*, núm. 24 (1987).
- Confirmation through Conflict? Some Questions for the Dialogue of Touchstones*, en *Horizons*, vol. 14/1 (Spring 1987) pp. 108-110.
- Toward a Liberation Theology of Religions*, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Mith of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y. , 1987; 71998, pp. 178-200.
- Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralistic Theology of Religions*, en *The Drew Gateway*, núm. 1, vol. 58 (Spring 1988) pp. 1-53.
- P.F.KNITTER y M. ABE, *Spirituality and Liberation. A Buddhist-Christian Conversation*, en *Horizons*, vol. 15/2 (Fall 1988) pp. 347-364.
- Hans Küng's Theological Rubicon*, en L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, N. Y. , 21988, pp. 224-230.
- Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, en *Evangelische Theologie*, núm. 49, vol. 6 (1989) pp. 505-516.
- Making Sense of the Many*, en *Religious Studies Review*, núm. 3, vol. 15 (July 1989) pp. 204-207.
- Interpreting Silence. A Response to Miikka Ruokanen*, en *International Bulletin of Missionary Research*, núm. 14 (1990) pp. 62-63.
- Key Questions for a Theology of Religions*, en *Horizons*, vol. 17/1 (Spring 1990) pp. 92-102.
- Religion*, en B. R. HILL, P. F. KNTTER y W. MADGES, *Faith, Religion and Theology. A Contemporary Introduction*. Mystic 1990, pp. 121-247.
- Missionary Activity Revisited and Reaffirmed*, en P. MOJZES y L. SWIDLER (eds.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*. Lewiston 1990, pp. 77-92.
- Interreligious Dialogue. What? Why? How?*, en L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, pp. 19-44.

- P.F.KNITTER (ed.), *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective*. Lanham, Maryland, 1991.
- A New Pentecost? A Pneumatological Theology of Religions*, en *Current Dialogue* núm. 19 (1991) pp. 32-41.
- Stanley Samartha's "One Christ-Many Religions". Plaudits and Problems*, en *Current Dialogue* núm. 21 (1991) pp. 25-30.
- Religious Pluralism in Theological Education*, en *Anglican Theological Review* núm. 74 (1992) pp. 418-437.
- One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, N. Y. , 1995.
- The Eco-Human Crisis. Interfaith Dialogue and Global Responsibility*. International Interfaith Centre, Oxford 1995. Ed. electrónica: <http://www.interfaith-center.org/lectures/knitter95.htm>
- Pitfalls and Promises for a Global Ethics*, en *Buddhist-Christian Studies* vol. 15 (1995) pp. 221-229.
- Toward a Liberation Interreligious Dialogue*, en *Cross Currents*, núm. 45 (1995) pp. 451-468.
- Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll, N. Y. , 1996.
- Five Theses on the Uniqueness of Jesus*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N. Y. , 1997, pp. 3-16.
- Can Our "One and Only" also Be a "One among Many"? A Response to Responses*, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N. Y. , 1997. pp. 145-182.
- Author's Response*, en *Horizons*, vol. 24 (1997) pp. 285-296.
- Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie*, en H. -G. SCHWANDT (ed.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*. Frankfurt del Maine. 1998, pp. 75-95.
- Chiapas. Still Suffering, Still Hoping*, en *Report from the Peace Council*, Summer 1998. Edición electrónica: <http://www.peacecouncil.org/rpcsum98.html>
- Catholics and Other Religions. Bridging the Gap between Dialogue and Theology*, en *Louvain Studies*, núm. 24 (1999) pp. 319-354.
- Searching for the Common Thread within Religions*, en *ReVision. A Journal of Consciousness and Transformation*, vol. 22/2 (1999) pp. 20-26.
- A Dialogical Church. Newly Born an Still Growing*, en *Horizons*, vol. 26/2 (1999) pp. 298-303.
- Religion and Globality. Can Interreligious Dialogue Be Globally Responsible?*, en

- A. SHARMA y K. M. DUGAN (eds.), *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*. Harrisburg, Pa. , 1999, pp. 104-136.
- Deep Ecumenicity versus Incommensurability. Finding Common Ground on a Common Earth*, en D. T. HESSEL y R. R. RUETHER (eds.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge 2000, pp. 365-381.
- How Buddhism Helped Me as a Christian. (An Interview)*, en *ECID Newsletter. A Publication of the Episcopal Commission for Interreligious Dialogue*, núm. 7 (January-June 2000) pp. 14-16.
- Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll, N. Y. , 2002.
- Sense Buda jo no puc ser cristià. Entrevista a Paul Knitter*, en *Dialogal. Quaderns de l'Associació UNESCO per al Diàleg Interreligiós*, núm. 14 (Estiu 2005) pp. 28-29.
- The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*, Maryknoll, N.Y. 2005
- La Dominus Iesus y la hermenéutica de la recepción*, en VIGIL, J.M. (ed.), *El debate actual sobre la teología del pluralismo. Después de la Dominus Iesus*, Libros Digitales Koinonía, vol. I, págs. 43-46, en <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>

Lista de Abreviaturas

AAS.	Acta Apostolicae Sedis. Roma 1909ss.
AG.	Decreto "Ad Gentes".
Art. Cit.	Artículo citado
AT.	Antiguo Testamento
Cap.	Capítulo
Caps.	Capítulos
CEBs	Comunidades Eclesiales de Base
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
Cf.	Confer (compárese, véase)
CHBs	Comunidades Humanas de Base
DA.	Documento "Diálogo y anuncio". Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio de Jesucristo.
Dir.	Director
DM.	Documento "Diálogo y misión". Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión.
DS.	E. DENZINGER y A. SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma ³⁶ 1973.
Dz.	E. DENZINGER, El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Barcelona ³ 1963.
EAPR.	East Asian Pastoral Review.
EATWOT. / AETTM.	Ecumenical Association of Third World Theologians / Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo.
ECA.	Estudios Centroamericanos.
Ed.	Editor.
Eds.	Editores.
EN.	Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi".
ES.	Carta encíclica "Ecclesiam Suam".
ET.	K. RAHNER, Escritos de Teología. Madrid 1961-1969.
FIC.	J. COLLANTES, La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio. Madrid 1983.

GS.	Constitución pastoral "Gaudium et Spes".
Ibíd.	Abreviatura de ibídem (en el mismo lugar).
i.e.	Id est (esto es).
JES.	Journal of Ecumenical Studies.
LC.	Instrucción "Libertatis Conscientia".
LG.	Constitución dogmática "Lumen Gentium".
LN.	Instrucción "Libertatis Nuntius".
Mansi.	G. D. MANSI, (ed.), <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> . Florencia-Venecia 1757-1767 (31 vols.); después reimpressa y continuada por L. PETIT y J. B. MARTIN (eds.). París-Leipzig 1899-1927 (60 vols.).
NAe.	Declaración "Nostra Aetate".
NT.	Nuevo Testamento.
Núm.	Número.
Núms.	Números.
OC.	Obra completa.
Or.	Original.
P.	Página.
PG.	J. P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> . París 1857ss.
PL.	J. P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> . París 1844ss.
Pp.	Páginas.
PP.	Carta encíclica "Populorum Progressio".
PT.	Carta encíclica "Pacem in Terris".
RcatT.	Revista Catalana de Teologia
RH.	Carta encíclica "Redemptor Hominis".
RLT.	Revista Latinoamericana de Teología.
RM.	Carta encíclica "Redemptoris Missio".
S.	Siguiente.
SCh.	Sources Chrésiennes. París 1934ss.
SM.	Sacramentum Mundi. Barcelona 1972ss.
Ss.	Siguientes.
TL.	Teología de la liberación.
TMA.	Carta apostólica "Tertio Millennio Adveniente"
TS.	Theological Studies.
UR.	Decreto "Unitatis Redintegratio".
Vol.	Volumen.
Vs.	Versus (contra)
VV.AA.	Varios autores.