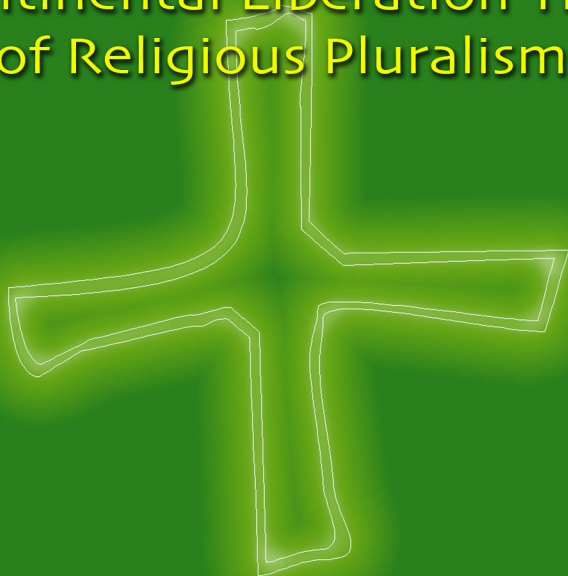


ALONG THE MANY PATHS OF GOD IV

Intercontinental Liberation Theology
of Religious Pluralism



BILINGUAL DIGITAL EDITION



**JOSÉ MARÍA VIGIL, LUIZA E. TOMITA
AND MARCELO BARROS (EDS.)**

ECUMENICAL ASSOCIATION
OF THIRD WORLD THEOLOGIANs

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

El origen de la crisis hodierna no parece estar en el fenómeno de la secularización, ni en la revolución tecnológica o en la mundialización en curso, sino en una mutación por la que lo espiritual adquiere formas nuevas, más allá de las religiones...

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

Ya han sido publicados:

1. ASETT: Por los muchos caminos de Dios I
2. J. HICK: La metáfora del Dios encarnado
3. ASETT: Por los muchos caminos de Dios II
4. F. TEIXEIRA: Teología de las religiones
5. JM. VIGIL: Teología del pluralismo religioso
6. ASETT: Por los muchos caminos de Dios III
7. MOLINER: Pluralismo religioso y sufrimiento ecológico (sobre Paul KNITTER)
8. ASETT: Por los muchos caminos de Dios IV

Estamos ante una nueva gran ola del Espíritu sobre la historia. La anterior fue la de la espiritualidad de la liberación, que despertó al cristianismo mundial hacia el compromiso con el amor-justicia. La ola actual nos empuja hacia la superación de los viejos exclusivismos e inclusivismos.

La teología del pluralismo religioso se concentra sobre las religiones, consciente de que son las fuerzas mayores de la Humanidad, sus más poderosos recursos. Y quiere transformarlas. Trata de vencer sus resistencias, de soltar sus ataduras a creencias inveteradas, a supuestas certezas. Hacer teología del pluralismo religioso es lidiar con todos estos resortes, y a veces eso significa también asumir riesgos, o incluso persecuciones por parte de las instituciones religiosas.

La consecución del mundo nuevo pasa hoy día por unas religiones renovadas, re-convertidas, que abandonen ese espejismo del que casi todas ellas han sido víctimas: el de considerarse a sí mismas como la religión única verdadera, como la religión detentadora en exclusiva de la salvación, como la religión superior...

Este libro da cuenta de cómo está este proceso en el mundo actual, visto desde los pobres.

José María VIGIL (epílogo).

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS IV

**Teología liberadora intercontinental
del pluralismo religioso**

**José María VIGIL - Luiza E. TOMITA -
Marcelo BARROS (orgs.)**

ASETT, Asociación Ecuménica
de Teólogos/as del Tercer Mundo

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS - IV.

Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso.

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

Primera edición en castellano

© Editorial Abya Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador, 2006.
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://latinoamericana.org>
<http://tiempoaxial>

Colección «Tiempo Axial»
Director: José María Vigil

Portada: Agenda Latinoamericana

Diseño y Diagramación: Eva M^a Valiente Casas

ISBN-10: 9978-22-612-5
ISBN-13: 978-9978-22-613-1

Impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito, Ecuador, julio 2006

ÍNDICE

Prólogo , Paul F. KNITTER	7
Presentación	12
 AMÉRICA LATINA	
<i>La teología del pluralismo religioso en América Latina.</i> Faustino TEIXEIRA	17
<i>Múltiple pertenencia: el pluralismo que viene.</i> Marcelo BARROS	31
<i>Salvación indígena y afroamericana.</i> Diego IRARRÁZVAL	44
<i>Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad.</i> Pablo SUESS	62
<i>Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva teológica.</i> Afonso SOARES	77
<i>Identidad cristiana y pluralismo religioso.</i> José María VIGIL	92
 ASIA	
<i>Teología asiática y pluralismo religioso.</i> Edmund CHIA	108
<i>La teología del pluralismo religioso en Asia.</i> K.C. ABRAHAM	124
<i>Shintoísmo y pluralismo religioso.</i> Ismael GONZÁLEZ FUENTES	139
<i>De las cristologías clásico-universalistas a las cristologías contextuales asiáticas.</i> Jonathan TAN YUN-KA	147
<i>La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del tercer milenio.</i> Raimon PANIKKAR	156
<i>Por qué una cristología pluralista en Asia</i> Tissa BALASURIYA	168

ÁFRICA

<i>La teología del pluralismo religioso en África.</i>	
Mary GETUI.	181
<i>Relaciones interreligiosas entre cristianos y musulmanes en Sudáfrica.</i>	
Ramathate DOLAMO.	186
<i>Salvación y sanación: un planteamiento teológico africano.</i>	
Mary GETUI.	193

Minorías de ESTADOS UNIDOS

<i>La Liberación del Pueblo desde la perspectiva de las minorías de Estados Unidos.</i>	
Dwight N. HOPKINS.	196

EUROPA Y NORTEAMÉRICA

<i>Teología del pluralismo religioso en Europa y en Occidente.</i>	
Carlo MOLARI.	202
<i>Importancia del lugar social para el diálogo interreligioso.</i>	
Lieve TROCH.	219
<i>La Tierra: referencia primordial para las religiones y para la teología de las religiones.</i>	
Ricardo RENSHAW.	229

<i>Epílogo, José María VIGIL.</i>	240
--	-----

<i>Los autores.</i>	251
--------------------------	-----

Bibliografía:

<http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>

Prólogo

Lo que esta colección de ensayos se propone lograr es más importante que nunca. Los autores buscan, como sus predecesores en los tres volúmenes previos, cada uno en su contexto cultural/político particular, fomentar una «teología cristiana liberadora intercontinental del pluralismo religioso». Su propósito es desarrollar no sólo un diálogo *religioso* más fructífero entre cristianos y seguidores de otros caminos religiosos, sino un diálogo que también sea *liberador*. Éste es un esfuerzo para vincular las actuales teologías de las religiones con las actuales teologías de la liberación. Felizmente este ha sido el interés y el compromiso de un creciente número de teólogos cristianos en la última década. Y los volúmenes de esta serie «Por los caminos de Dios» han sido una contribución significativa a ese crecimiento.

Lo que me propongo señalar en este breve prólogo es por qué esta tarea -vincular el diálogo interreligioso con la liberación interreligiosa- es hoy más urgente y más compleja que nunca. Mi tesis, si así puede llamársele, es que la razón principal y la causa esencial de la creciente injusticia económica en el mundo y de la pobreza deshumanizante que resulta de tal injusticia *es, en sí misma, religiosa*. Las fuerzas que están generando tanta riqueza y al mismo tiempo tal disparidad en su distribución *se han convertido ellas mismas en una religión*. El mercado libre global se ha vuelto una *religión exclusivista mundial*. Las religiones del mundo, tanto individual como interreligiosamente, deben participar en un diálogo liberador profético con esta nueva religión mundial. Sin un diálogo interreligioso así con la religión del mercado, no se podrá desafiar y «convertir» eficazmente el poder deshumanizante del mercado.

Permítaseme explicar brevemente esto.

La religión del mercado

Al contrario de la afirmación de Samuel Huntington de que hoy estamos enzarzados en un «Choque de civilizaciones», creo que el choque que en realidad está sucediendo -y yo agregaría, el que *no puede menos que suceder*»,

no es entre civilizaciones. ¡Es entre *religiones*! Sin embargo, las religiones que contienden entre sí no son las comunidades religiosas tradicionales. Me refiero más bien al choque, a la oposición fundamental, entre las llamadas religiones mundiales por una parte, y la nueva Religión del Mercado, por la otra parte.

David Loy, en un artículo que provocó amplia discusión, ha argumentado con cuidado y elocuencia que la religión dominante, la más extendida en nuestro mundo contemporáneo, es la «Religión del Mercado». Especialmente en países desarrollados como Estados Unidos, Europa y Japón esta es la religión a la que pertenece la mayoría de la población, y es la que reclama sus compromisos religiosos fundamentales. Su devoción a la Religión del Mercado *precede y modifica* su devoción al cristianismo, al judaísmo o al budismo¹.

Para el creyente común, Religión del Mercado significa religión del consumismo. Uno practica su fe y encuentra su salvación consumiendo en los templos que «centros comerciales». Pero se trata de una liturgia y una adoración diarias, no limitadas al domingo, al sábado o al viernes.

Para los prelados y potentados de esta nueva religión, Religión del Mercado significa religión del «economicismo». Según John B. Cobb Jr., los devotos del «economicismo» ponen su fe total, absoluta (y podríamos añadir «ciega») en la creencia de que el crecimiento económico perseguido sin restricciones y sin la interferencia del gobierno, tanto por personas individuales como por naciones individuales, traerá la salvación al mundo entero. En palabras de Cobb:

El economicismo es esa organización de la sociedad que intencionalmente está al servicio del crecimiento económico. Todos los demás valores, inclusive la soberanía nacional, se subordinan a este fin, con la sincera esperanza de que una prosperidad suficiente permitirá al mundo solucionar también sus necesidades no económicas².

Para la Religión del Mercado, que se basa en la fe incondicional en el economicismo, el ser humano es un ser económico (*homo economicus*), es decir, un ser «...que busca racionalmente obtener el mayor número posible de cosas con el menor trabajo posible. Sus relaciones con otros seres son de competencia»³.

Esta Religión del Mercado tiene todos los rasgos que encontramos en las religiones tradicionales:

-Sus *credos* están hechos de la economía neoliberal del (Papa) Friedrich von Hayek y el (Ayatollah) Milton Friedman.

-Sus *teólogos* o ullama son los economistas (principalmente economistas occidentales).

1 David LOY, «The Religion of the Market», *Journal of the American Academy of Religion*, 65/2 (1997) 275-90.

2 COBB, BCS, 4-5.

3 BCS, 11.

-Sus *misioneros* son el vasto ejército de anunciantes que proclaman su mensaje de consumo en «comerciales» que llenan las transmisiones de radio y televisión y en las carteleras que pueblan nuestras ciudades y paisajes.

-Sus *centros de aprendizaje* son los departamentos de economía de universidades norteamericanas y occidentales, y su tribunal es la Organización Mundial de Comercio.

-Esta religión tiene sus *mandamientos*, el primero de los cuales es: «No interferirás con el libre mercado». (O dicho en forma más tradicional: «el Libre Mercado es el Señor tu Dios; no tendrás dioses extraños delante de él»).

-Tiene una *soteriología* clara y absoluta: «Fuera del libre mercado no hay salvación». Aquellos que no estén «dentro» y no sean miembros de esta religión verdadera son considerados herejes o enemigos, a ser controlados o eliminados.

Diferencia fundamental entre las religiones y la religión del mercado

Hay una diferencia fundamental, que es una oposición fundamental, entre la ética de lo que Cobb llama «economicismo» (o fundamentalismo de mercado) y la ética de las religiones tradicionales. En formas asombrosamente diferentes, que sin embargo son también complementarias, las tradiciones abrahámicas (judaísmo, cristianismo, islam), las tradiciones asiáticas (hinduismo, budismo, confucionismo, taoísmo) y las religiones indígenas tienen un acuerdo básico de que cualquiera que sea el grado de unidad globalizada que pueda alcanzar la raza humana, esta unidad *tiene que basarse en un equilibrio entre el interés por uno mismo y el interés por el otro*.

La ética religiosa siempre es paradójica. En una diversidad de símbolos y con énfasis diferentes, todas las tradiciones religiosas dicen a la humanidad que, en forma paradójica y también prometedora, *el interés por uno mismo equivale a interés por el otro*. La intuición fundamental que está a la base de las religiones invita a las gentes a un cambio que les llenará de vida y de paz, yendo del interés por uno mismo al interés por el otro. Este «otro» siempre es diferente a uno mismo, o es más que la consciencia que uno tiene de sí mismo en el momento presente. Es el Otro con O mayúscula (la Fuente de Vida Interior de todos), y el otro con o minúscula: el prójimo de cada uno.

Así nos dice Jesús que sólo nos amaremos verdaderamente a nosotros mismos cuando amemos a nuestro prójimo. Mahoma nos advierte que al cuidar de nosotros mismos, al promover una sociedad buena, nunca podemos olvidar el cuidado de todos los otros, especialmente de los pobres y los abandonados. Para Buda experimentar la propia iluminación es sentir compasión por todo ser sensible. En la ética confuciana «para afirmarnos nosotros mismos debemos ayudar a que otros se afirmen; para que nosotros crezcamos hemos de ayudar a otros en su crecimiento».

Por tanto, ésta es la cuestión o el desafío que las religiones han de plantear a los promotores del libremercado. La comunidad religiosa debe preguntar a los economistas, a los políticos y a los presidentes corporativos: El interés por uno mismo que ustedes ensalzan ¿está equilibrado por el interés por el otro, está enraizado en él, es él quien lo guía? Ciertamente, no parece ser así. El principio conductor del sistema capitalista mundial, gobernado por el fundamentalismo de mercado, parece ser: «Si buscamos el interés por nosotros mismos también promoveremos el de otros». Eso, según las religiones, debe estar equilibrado por: «Si buscamos el interés de otros, también promoveremos el nuestro propio». Las religiones advierten: si no tenemos este equilibrio, si casamos el interés por nosotros mismos con el interés por el bienestar de otros, nos veremos en problemas. De hecho, ésa es la razón por la que el llamado libremercado globalizado no está respondiendo a la gran disparidad de la riqueza en nuestro mundo globalizado, o en realidad está siendo su causa.

Diálogo interreligioso con la religión del mercado

Aunque resulte difícil, las religiones tradicionales del mundo deben participar en un diálogo profético y crítico con esta nueva Religión universal del Mercado. Las religiones deben enfrentar a los comandantes y los sumos sacerdotes de la globalización y confrontarlos con el «choque», con la diferencia fundamental entre la Religión del Mercado y las religiones tradicionales históricas. Los dirigentes y maestros religiosos deben hacer ver claramente que en el momento actual, y dada la forma en que la Religión del Mercado se entiende a sí misma, no es posible que un individuo sea «miembro» de la Religión del Mercado y al mismo tiempo sea seguidor de Mahoma, Jesús, Buda o Abraham. Aquí no cabe la «doble pertenencia». Uno debe elegir: inclinarse frente a Dios/Allah/el Dharma... o frente al Mercado.

El diálogo interreligioso con la Religión del Mercado es extremadamente difícil, sobre todo porque el Mercado insiste, como lo hizo la Iglesia Católica en tiempos pasados y lo hacen actualmente muchas comunidades fundamentalistas cristianas y musulmanas, que es la única religión verdadera. Todas las otras serían falsas. Como bien se sabe por la historia de las relaciones interreligiosas, cualquier religión que afirma ser la única verdadera no dialoga con otra religión: lo que busca es convertirla.

Y sin embargo es sumamente urgente lograr algún tipo de diálogo o encuentro entre las religiones del mundo y la Religión del Mercado. Si el Libre Mercado ha asumido el poder y la dominación de una religión mundial, si informa y dirige las vidas de las gentes en forma penetrante como siempre lo ha hecho la religión, ¿no se trata entonces de que las religiones tradicionales del mundo estén entre los medios principales de contrarrestar esta nueva religión

idólatra del Mercado? Si es verdad que a veces uno necesita fuego para combatir el fuego, hoy necesitamos de las religiones para «combatir», sofocar y re-dirigir la Religión del Mercado. En la actualidad tal vez sólo las religiones pueden dar a los pueblos la visión, la energía, la esperanza y la perseverancia para dialogar con la Religión del Mercado, luchar contra ella y reconquistar a sus seguidores, que han puesto al dios del consumismo y el crecimiento económico en el lugar del único Dios, Aquel que nos asegura que cada uno de nosotros sólo encontrará la verdadera felicidad si promueve la felicidad de todos.

Los ensayos de este libro colectivo, y la serie «Por los muchos caminos de Dios» de la que son parte, es una contribución pequeña pero significativa a la promoción del diálogo entre religiones que hará posible el diálogo profético con la Religión del Mercado. Me siento honrado de tener el privilegio de ofrecer estas palabras de introducción. Y espero con interés la conversación progresiva que estos ensayos estimularán en la comunidad cristiana y en la comunidad de religiones.

Paul F. KNITTER

Profesor emérito de teología
Xavier University, Cincinnati, Ohio, Estados Unidos

Traducido del inglés por María Cristina Caso

Presentación

El subtítulo específico de este libro es «Teología pluralista liberadora intercontinental». Cada uno de los libros que le han precedido en la serie «Por los muchos caminos de Dios» ha ido centrando su contenido, paso a paso, en niveles consecutivos, de cara a construir, con una gradualidad lógica, el camino hacia una teología pluralista planetaria, es decir: cristiana, interreligiosa y mundial, que pueda efectivamente ayudar a las diversas tradiciones espirituales a servir a la paz y a la construcción de un nuevo mundo.

Este cuarto volumen, autónomo e independiente en sí mismo como cada uno de los anteriores, se centra en la tarea de presentar y evaluar la realidad actual de la «teología pluralista liberadora intercontinental», es decir, quiere hacer un primer levantamiento de datos sobre cómo está esta teología, en este momento de inicio de camino, en el mundo actual, en los diferentes continentes.

Describamos, pues, detallada y gradativamente el contenido de este libro tomando pie en su subtítulo: «teología pluralista liberadora intercontinental».

-Se trata de un libro de **teología**: no de un libro de ciencias religiosas, ni de sociología de las religiones, ni de ecumenismo o sobre el diálogo interreligioso; nuestro interés es teológico; queremos hacer teología y saber cómo está la teología.

-En cuanto que es de «teología», es obvio que estamos en el ámbito de la teología **cristiana**. No hemos entrado en el campo de la «teología interreligiosa o *interfaith*», aunque no dejamos de tener la mirada puesta en ese desafío al que ya nos hemos referido varias veces.

-Pero decimos que estamos hablando de teología **pluralista**... Normalmente es llamada teología **del pluralismo religioso**, que a su vez sabemos que es un nuevo nombre de la «teología de las religiones»¹... pero queremos ser más explícitos: porque, en rigor, podría darse una «teología del

1 J. DUPUIS se refiere a este nuevo nombre o a este «cambio de terminología», en *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 18-19 y 271.

pluralismo religioso» que no fuese «pluralista», sino, por ejemplo –y es un caso muy frecuente–, exclusivista. Podría llamarse teología del «pluralismo religioso» aquella que lo tuviera como su objeto material (sería una «teología de genitivo») pero no como su objeto formal (una teología en la que el pluralismo religioso fuera precisamente la perspectiva fundamental, la pertinencia desde la que abordara su objeto material). La teología del pluralismo religioso a la que nosotros nos referiríamos no es sólo una teología «de genitivo», o sea, una teología que tiene como objeto material al pluralismo religioso, sino una teología construida ella misma desde la perspectiva pluralista, por contraposición a las perspectivas exclusivista e inclusivista. Es decir: una teología realmente «pluralista», en el sentido técnico del término.

–Y especificamos que se trata de una teología **liberadora**, o lo que es lo mismo: **de la liberación**, o sea, inscrita en ese gran género de teologías que comparten la «fórmula dimensional» de «lectura histórica de la realidad, reinocentrismo y opción por los pobres»². Como ya ha dicho repetidas veces, nuestra serie «Por los muchos caminos de Dios» pretende precisamente hacer el «cruzamiento» entre la teología de las religiones nordatlántica, que como conjunto no se inscribía en el marco de la teología de la liberación³, y la teología de la liberación. Pretendemos propiciar la entrada de la teología de la liberación en el campo de la teología de las religiones –campo nuevo para ella–, sin dejar de ser, teología de la liberación.

–Y decimos **intercontinental**, finalmente, para expresar que ya no estamos enmarcados en el ámbito sólo latinoamericano, como en los volúmenes anteriores, sino que hemos saltado las fronteras y hemos estirado nuestras antenas hasta los demás continentes. Este libro se estructura precisamente pasando revista al estado de esta teología (cristiana) pluralista liberadora en cinco continentes.

Ésta es pues la descripción detallada del contenido de este libro, que desglosa su subtítulo especificativo.

Ésa ha sido nuestra intención. Obviamente, su realización habría de ser simplemente un tanteo inicial. También en este caso, creemos, con toda modestia, que es el primer libro que se propone este objetivo, porque, también, es sólo en esta hora histórica cuando por primera vez es posible hablar de una «teología pluralista liberadora intercontinental».

2 Cfr. J.M. VIGIL, *¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?*, «Christus», 701 (agosto 1997) 7-15, México; «Alternativas» 8 (junio 97) 27-46 Managua; y en <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>

3 Aunque sí algunos de sus mejores exponentes, como Paul Knitter. Para los lectores de habla hispana permítannos recomendarles el único libro actualmente existente para acceder al conocimiento de su obra: Albert MOLINER, *Pluralismo religioso y sufrimiento ecuménico. La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*, Abya Yala, Quito 2006, colección «Tiempo Axial», nº 7.

El resultado, como salta a la vista en la lectura de este libro, es un panorama heterogéneo y desigual. Mientras algunos continentes han incurrido ya exitosamente en este campo y presentan numerosos frutos, dignos de estudio, otros están apenas dando los primeros pasos, y en algún otro cuesta encontrar teólogos o teólogas que ya hayan entrado decididamente en el estudio del tema. Así es la realidad, desigual, como lo reflejan también los estudios que componen este libro.

Paul F. Knitter ha tenido la amabilidad de hacernos el honor de prologar este cuarto volumen⁴, y lo ha hecho con mano maestra y con capacidad visionaria para intuir y presentar el significado profundo de esta colección de libros: «una pequeña pero importante aportación a la promoción de un diálogo entre las religiones que haga posible un diálogo profético con la religión del mercado». Le agradecemos mucho su cercanía y su colaboración.

Para ayudar a situar mejor este libro ante los lectores que no conozcan los anteriores, queremos recordar esquemáticamente el contenido de los cinco que forman la serie, que lleva el título general de «Por los muchos caminos de Dios» y que especifica cada uno de sus volúmenes con un subtítulo especificativo:

1. El primer libro, publicado en 2003, se tituló «Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación»⁵. Sólo pretendía desbrozar este nuevo camino señalando los principales desafíos que deberían ser afrontados. En portugués ha sido publicado por la editorial Rede⁶. EMI, Editorial Misionera Italiana, lo ha publicado bajo el título de *I volti del Dio Liberatore*⁷.

2. El segundo, publicado en 2004, se titula «Hacia una teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso» y ha pretendido dar unas «primeras respuestas» a aquellos desafíos⁸. Su publicación es siempre doble, en castellano y en portugués, en Brasil⁹. Ha aparecido también en italiano, en

4 Pedro CASALDÁLIGA nos honró prologando el primer volumen y dando el nombre a la serie: «Por los muchos caminos de Dios». El segundo volumen lo prologó el obispo metodista Federico PAGURA, expresidente de la CLAI. El tercer volumen lo ha prologado Leonardo BOFF.

5 ASETT, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, 187 pp, colección «Tiempo Axial» n° 1.

6 ASETT, *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*, Rede, Goiás GO, 2003, 160 pp.

7 BAROS, TOMITA, VIGIL (a cura), *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2004, 160 pp. Véase: <http://latinoamericana.org/tiempoaxial/textos/ivoltideldioliberatore.htm>

8 VIGIL, TOMITA, BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2004, 239 pp., colección «Tiempo Axial» n° 3.

9 TOMITA, BARROS, VIGIL, *Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*, Loyola, São Paulo 2005, 231 pp.

la misma editorial¹⁰, con un amplio «epílogo» del teólogo Carlo Molari¹¹, que de este modo ha dado inicio a un diálogo a la vez crítico y acogedor de los teólogos europeos con los teólogos/as latinoamericanos. Estamos contentos de acoger y vivir este diálogo en nuestra misma colección.

3. El tercer libro, concluido en 2005, pretendió ser un primer intento de una inicial «Teología latinoamericana pluralista de la liberación»¹². También en portugués, en Brasil¹³.

4. El cuarto libro es éste que el lector tiene en sus manos, que, como decimos, pretende evaluar qué momento atraviesa en el mundo la construcción de la «teología pluralista de la liberación», desde un ámbito intercontinental pues, no sólo latinoamericano. Esperamos que próximamente aparezca en los demás idiomas.

5. En esta graduación de niveles en la que la serie ha sido concebida, un último libro pretendemos que corone esta serie, dedicado a una posible «teología multirreligiosa y pluralista de la liberación», desde una perspectiva obviamente mundial. Por «multirreligiosa» queremos entender algo más que «interreligiosa», algo más que una teología dirigida a la preocupación del «diálogo interreligioso». Al fin y al cabo, el diálogo no puede ser más que un medio, que apuntará a un fin. ¿Qué teología surgirá cuando el diálogo interreligioso vaya alcanzando su fin, aunque no alcance su final? Algunos la llaman teología *interfaith*, *world theology*, teología mundial, multirreligiosa... A ese sueño y a su problemática estará dedicado ese quinto libro. Probablemente de un modo también multirreligioso... Está todavía por diseñar su contenido y su perspectiva.

En cuanto a su publicación en papel en castellano, esta serie «Por los muchos caminos de Dios» es publicada dentro de la colección teológica «Tiempo Axial», por la Editorial Abya Yala, en Quito, Ecuador, y tiene su página en la red: <http://latinoamericana.org/tiempoaxial>

La **graduación del itinerario seguido** por la serie de los cinco libros, salta a la vista, casi gráficamente, en sus cinco niveles:

-el **primer** libro se limita a señalar los desafíos; los cuatro siguientes tratan de construir positivamente una nueva teología;

-los **dos** primeros están a la búsqueda del «paradigma pluralista», mientras que los tres últimos lo asumen ya conscientemente.

10 BARROS, TOMITA, VIGIL (a cura), *Verso una teologia del pluralismo religioso*, postfazione di Carlo Molari, Editoriale Missionaria Italiana, Brescia 2005, 270 pp., collana «La Missione».

11 L. c., págs. 239-267.

12 VIGIL, TOMITA, BARROS, *Por los muchos caminos de Dios. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Abya Yala, Quito 2006, 207 pp., colección «Tiempo Axial» n° 6.

13 TOMITA, BARROS, VIGIL (orgs.), *Teologia Latino-americana Pluralista da Libertação*, Paulinas São Paulo 2006, coleção *Pelos Muitos Caminhos de Deus*, vol. III, 312 pp.

-los **tres** primeros son «latinoamericanos», los dos últimos superan ese ámbito.

-los **cuatro** primeros son de teología cristiana, el quinto se refiere a una teología multirreligiosa;

-los **cinco** libros son teología de la liberación.

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

Agradecemos también al Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., MWI, de Aachen, su ayuda para hacer posible esta edición de papel en idioma español.

Y agradecemos, finalmente, a los lectores, a los interlocutores, y también a nuestros críticos... su comprensión, sus críticas y sugerencias, para continuar avanzando en la construcción de esta teología nueva, que se elabora «por los muchos caminos de Dios», y que esperamos que cada día sea más conocida y reconocida.

La misma realización de un libro como éste supone el ejercicio concreto del diálogo como camino espiritual y humano, que esperamos pueda ser un día la práctica cotidiana de toda Humanidad.

José María VIGIL, Luiza E. TOMITA y Marcelo BARROS

Comisión Teológica Latinoamericana (2001-2006) de la
Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo, ASETT.
Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT.

La teología del pluralismo religioso en América Latina

*«Si las cosas son inalcanzables... ahora!
No hay razón para no quererlas...
Que tristes serían los caminos, si no fuera
Por la mágica presencia de las estrellas»
(Mário Quintana)*

Introducción

El tema del pluralismo religioso se está imponiendo cada vez más en la reflexión teológica contemporánea. Aumenta cada día el consenso en torno a la importancia de este tema para la reflexión teológica actual. Según Claude Geffré, el pluralismo religioso desempeña en la actualidad «el papel de un nuevo paradigma teológico», afirmándose como «horizonte de la teología del siglo XXI»¹. Y el nuevo desafío consiste en comprender tal pluralismo religioso no sólo como un hecho contingente o pasajero, sino como una realidad positiva dentro del designio misterioso de Dios. Como evidencia Geffré, «la pluralidad de los caminos que conducen a Dios continúa siendo un misterio que se nos escapa»². Ya no es plausible la idea de pensar que una única tradición religiosa sea capaz de disponer de toda la plenitud que abarca la realidad última. Las tradiciones religiosas son «fragmentos» inacabados y contingentes, en permanente camino de perfeccionamiento y apertura. Ellas comparten la experiencia de una interdependencia que evita el riesgo de aislamiento y auto-suficiencia, componiendo la belleza de una sinfonía que siempre se dilata³.

- 1 Claude GEFFRÉ, *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*, Vozes, Petrópolis 2004, pp. 26 y 134.
- 2 Claude GEFFRÉ, A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. *Concilium*, 311/3 (2005) 21. Desde el punto de vista de João Batista Libânio, el pluralismo religioso de derecho es «la cuestión teológica más aguda»: cómo pensar teológicamente el pluralismo religioso en el designio salvífico de Dios: João Batista LIBÂNIO, *Olhando para o futuro. Perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina*, Loyola, São Paulo 2003, p. 143. Y también: Carlos PALACIO, O cristianismo na América Latina. *Perspectiva Teológica*, 36/99 (2004) 179.
- 3 Christian DUQUOC, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Cerf, Paris 2002, pp. 122, 129, 239-240.

Y cada fragmento está animado por una singularidad o verdad interna, irreducible e irrevocable. La percepción de esta situación positiva del pluralismo religioso deriva del reconocimiento de la influencia salvadora universal de Dios⁴. Las religiones son remembranzas vivas, o la anámnesis de esta voluntad salvífica universal presente en la historia humana⁵. Cada una es portadora de una singularidad específica, capaz de posibilitar miradas inéditas sobre la realidad última, que muchas veces escapan del patrimonio disponible en una determinada tradición.

En los últimos años éste tema está igualmente sensibilizando a los teólogos latinoamericanos. Para Gustavo Gutiérrez, el pluralismo religioso representa un «territorio nuevo y exigente», y traduce un llamamiento que proviene desde las naciones más pobres del mundo⁶. De modo que no se produce un descompás con respecto a la teología de la liberación, la cual actualmente se ve estimulada a ampliar su reflexión al considerar la dimensión religiosa plural presente en la situación de pobreza del continente. En particular, vale la pena señalar el audaz esfuerzo llevado a cabo por la Asociación Ecuuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT), con el propósito de favorecer la elaboración de una teología del pluralismo religioso a partir de opciones latinoamericanas, de acoger la reflexión sobre el tema que se está desarrollando en otros continentes y de poner en marcha un nuevo diálogo teológico. Representa el gran desafío de facilitar la aceptación de la perspectiva interreligiosa pluralista en América Latina y desarrollar lazos de interlocución con la teología de la liberación⁷.

El objetivo del presente artículo es intentar levantar un mapa sobre la reflexión que se está desarrollando en torno al tema de la teología del pluralismo religioso en América Latina, centrándome principalmente en Brasil; también, señalar los teólogos que se están preocupando por el tema, los institutos y revistas orientados hacia la divulgación de esta reflexión y, en fin, extraer algunas pistas para poder encaminar la reflexión en el continente.

4 Roger HAIGHT, *Jesus símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 485.

5 Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p. 29.

6 Gustavo GUTIÉRREZ, *Situazione e compiti della teologia della liberazione*, en: Rosino GIBELLINI (Ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 97-98.

7 ASETT (Org.). *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, pp. 13ss. Libro publicado simultáneamente en Brasil, por la editora Rede (Goiás), y traducido al italiano por la EMI (Bologna) 2004. Es el primer volumen de la serie «Por los muchos caminos de Dios», organizada por la Comisión Teológica de la ASETT Latinoamericana, de la que éste volumen que el lector tiene en sus manos es el cuarto de la serie. Véase también Juan José TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004, pp. 126-127.

1. El reconocimiento del desafío del pluralismo religioso

En la actual reflexión teológica latinoamericana existe una nueva sensibilidad hacia el tema del pluralismo religioso. Vige el común reconocimiento de la presencia de un rico y complejo mosaico de culturas y religiones en el continente y, por consiguiente, la necesidad de una reflexión teológica más sólida y audaz para acoger y reflexionar sobre tal pluralidad. Se habla de la urgencia de establecer una «nueva mirada» hacia las religiones afrobrasileñas y los pueblos aborígenes, sin la cual no hay posibilidades para entablar un diálogo enriquecedor: «la suerte y la oportunidad del diálogo y del intercambio entre las religiones dependen principalmente de la calidad y de la simpatía de esa mirada, especialmente de parte de aquellos que se consideran maestros y señores en esos delicados dominios humanos»⁸. Se reflexiona también sobre el imprescindible desafío de la alteridad, la dificultosa comparación que la diferencia implica, el otro como «misterio irreducible» que convoca a la ascesis del «ver», «escuchar» y «acoger». Se trata del deber de mantener abierta la identidad y de aceptar la «alteridad» como «parte de la propia identidad»⁹.

Resulta interesante advertir cómo el reconocimiento del valor del pluralismo se manifieste sobre todo entre los teólogos que están comprometidos en la reflexión y en el efectivo diálogo con respecto a las otras tradiciones religiosas. Al reflexionar sobre el diálogo entre el cristianismo y el candomblé, Volney Berkenbrock señala el imprescindible reconocimiento de la alteridad, el derecho de cada religión a «reservar un espacio intocable para las demás», la legitimidad de su reivindicación de religión legítima. Para este autor, «la pluralidad de las religiones no constituye ningún fenómeno pasajero que deba ser superado, es decir que necesariamente deba desembocar en una única religión», sino que es una «estructura constante en la historia de las religiones». Repudiar el reconocimiento del valor del pluralismo expone al riesgo de «cerrarse ante el misterio de Dios, o sea, la negación del principio de la diversidad religiosa implica la desconsideración de la propia comprensión de Dios»¹⁰.

En el aprendizaje y diálogo establecido con las comunidades andinas, Diego Irrarázaval ha ido captando nuevas «rutas» para la percepción de la presencia de Dios como misterio mayor. Hace saber su sorpresa y su admiración

8 Frei Carlos JOSAPHAT, *Evangelho e diálogo inter-religioso*, Loyola, São Paulo 2003, p. 127 (y también pp.113-114).

9 Carlos PALACIO, Para uma pedagogia do diálogo. *Perspectiva Teológica*, 35 (2003) 371-372.

10 Volney BERKENBROCK, Diálogo e identidade religiosa: reflexões sobre a base teológica para um encontro positivo entre o candomblé e o cristianismo. *REB*, 56/221, pp. 04-44. Véase también: Afonso M.L. SOARES, *Interfaces da revelação*, Paulinas, São Paulo 2003, pp. 208-210. A partir de una reflexión semejante, Roger Haight afirmó: «Creo que las personas que no logran reconocer la verdad salvífica de las otras religiones pueden estar dependiendo implícitamente de una concepción de Dios alejada de la creación»: Roger HAIGHT, *Jesus símbolo de Deus*, p. 479.

ante las diversas búsquedas religiosas de sentido de la vida, especialmente de parte de los pueblos originarios. Fue en el encuentro y del diálogo con estos pueblos, con su espiritualidad terrenal, donde Diego ha ido profundizando su sensibilidad hacia el Misterio y su apertura hacia los singulares modos de nombrarlo y celebrarlo. Este autor lamenta la dificultad de apertura hacia las riquezas religiosas del continente, la cual marcó en algún momento a la teología de la liberación, y propone un cambio de rumbo, en el sentido del reconocimiento de una teología del pluralismo religioso hecha a partir de los pueblos originarios. Mas esto comportaría la necesidad de superar un cierto lenguaje «cristocentrista», el cual dificulta o incluso impide la valoración de «otros modos de creer y ver la plenitud»¹¹.

Actualmente se constata en América Latina una considerable ampliación del número de teólogos que van defendiendo un pluralismo religioso de derecho o de principio, muy en sintonía con otros autores que defienden este tema en otros sectores. Se puede destacar algunos nombres, como los de José María Vigil, Marcelo Barros y Faustino Teixeira, quienes están trabajando sobre el tema de forma más sistemática¹². Pero el asunto también está en la reflexión de otros importantes autores de la teología de la liberación como Leonardo Boff¹³, Diego Irarrázaval¹⁴, Ivone Gebara¹⁵, Luiza E. Tomita¹⁶, Benedito Ferraro¹⁷, José Comblin¹⁸, entre outros. Hay innumerables diserta-

11 Diego IRARRÁZAVAL, *Un cristianismo andino*, Abya-Yala, Quito 1999, pp. 83-84.

12 José María VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Abya-Yala, Quito 2005; también editorial El Almendro, Córdoba (España) 2005, y Paulus, São Paulo 2006. Faustino TEIXEIRA, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya-Yala, Quito 2005 (en portugués: Paulinas, São Paulo 1995, y en catalán: Editorial Claret, Barcelona 2002). Marcelo BARROS, *O sonho da paz*, Vozes, Petrópolis 1996.

13 Leonardo BOFF, *Post Scriptum, Numen*, 5/1 (2002) 37-40. ID, Prólogo, en: José María VIGIL, Luiza TOMITA, Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Abya-Yala, Quito 2006.

14 Diego IRARRÁZAVAL, *Rutas abiertas y cerradas hacia Dios*, en: José M. VIGIL, L.E. TOMITA y M. BARROS (orgs.), *Pluralismo e libertação. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, pp. 227-232.

15 Ivone GEBARA, *Pluralismo religioso: una perspectiva feminista*, en: J.M. VIGIL, L.E. TOMITA y M. BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, pp. 167-181.

16 Luiza E. TOMITA, *Pluralismo religioso y teología feminista de la liberación*, en: ASETT (org.), *Por los muchos caminos de Dios I*, pp. 76-91.

17 Benedito FERRARO, *El desafío de la fe cristiana en un mundo plural*, en: *El actual debate de la Teología del Pluralismo. Después de la Dominus Iesus*, Servicios Koinonía, Libros Digitales: <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales> (octubre de 2006).

18 José COMBLIN, *La teología de las religiones desde América Latina*, en: J.M. VIGIL, L.E. TOMITA y M. BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II*, pp. 47-70; ID, *Cristología en la teología pluralista de la liberación*, en: José María VIGIL, L.E. TOMITA y M. BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, 78-94.

ciones y tesis que se están realizando sobre éste tema¹⁹, así como revistas y publicaciones específicas orientadas hacia la acogida y la divulgación de este tipo de reflexión²⁰.

2. La teología latinoamericana frente al pluralismo religioso

a. Raíces de la nueva sensibilidad

Toda la dinámica reflexiva de la teología de la liberación se orientó hacia la perspectiva del pobre y de su liberación. La especificidad de su trabajo hermenéutico fue la relectura de la tradición cristiana relacionándola con los temas humanos básicos, en particular el derecho de afirmación de la vida de las mayorías marginadas y excluidas. En razón de una atención concentrada sobre el tema de la liberación de los pobres, hubo otros aspectos que acabaron por no entrar a formar parte de la pauta que se marcó para la reflexión. Según Carlos Palacio, se dieron puntuales resistencias para el avance hacia nuevos rumbos, o bien desconsideración hacia otras perspectivas, consideradas entonces poco relevantes por ser «aparentemente no liberadoras, como la de la modernidad,

19 Entre las cuales se pueden mencionar: Roberley PANASIEWICZ, *Dialogo e revelação. Rumo ao encontro inter-religioso*, FUMEC/C/Arte, Belo Horizonte 1999 (disertación para la maestría en ciencias de la religión en la UFJF); ID, *A virada hermenêutica da teologia e o pluralismo religioso*, tesis de doctorado, PPCIR, UFJF, 2005 (en prensa en Ediciones Paulinas). José Maria da SILVA, *O cristianismo e o pluralismo religioso*, tesis de doctorado, PPCIR, UFJF, 2004. Cleusa Maria ANDREATTA, *Experiência salvífica cristã e pluralismo religioso em E. Schillebeeckx*, tesis de doctorado, Departamento de Teologia, PUC-Rio, 2003. Eduardo Rosa PEDREIRA, *Do confronto ao encontro. Uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1999 (disertación de maestría defendida en la PUC-RJ). Paulo Agostinho Nogueira BATISTA, *Dialogo e ecologia A teologia teoantropocômica de Leonardo Boff*, disertación de maestría, PPCIR, UFJF, 2001 (y para el doctorado está trabajando sobre el tema de la teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso, PPCIR, UFJF). Existe en la ciudad de Juiz de Fora, en la Universidad Federal de Juiz de Fora -universidad pública-, un programa de postgraduación en ciencias de la religión (PPCIR), con un núcleo de investigación dedicado al estudio de la teología del pluralismo religioso: <http://www.ppcir.ufjf.br/>

20 Hay que evidenciar, en particular, el trabajo pionero desarrollado por el teólogo José Maria VIGIL en el portal *Servicios Koinonía*, responsable de la Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat>). También bajo su dirección, la colección «Tiempo Axial», con publicaciones específicas sobre el tema de la teología del pluralismo religioso (<http://latinoamericana.org/tiempoaxial>), la iniciativa de organización de los libros digitales, igualmente orientados hacia la divulgación de la temática (<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/index.php>) y el trabajo con la Agenda Latinoamericana, que en el 2003 trató el tema del diálogo entre las religiones: <http://latinoamericana.org/2003/textos>. Como canal de divulgación de esta temática, se puede también mencionar el trabajo realizado por Rafael ARAGÓN, director de la revista *Alternativas*, publicada en Managua (Nicaragua), con varios números dedicados al desafío del pluralismo religioso.

la de las culturas o la de las religiones»²¹. Para Diego Irarrázaval, lo que ocurrió fue una «falta de coraje teológico» para reflexionar a fondo sobre «la eclesialidad en una América Latina plurirreligiosa». Según su opinión, «la teología de la liberación no fue ecuménica en términos cristianos (salvo excepciones), habiendo dialogado escasamente con los mundos religiosos del continente»²².

La reflexión teológica latinoamericana en los últimos años ha venido experimentando cambios, ha ampliado sensiblemente el espectro de su estudio, sin perder el horizonte fundamental de su planteamiento. Se ha ido erigiendo una nueva sensibilidad hacia el tema de las religiones, sobre todo a finales de la década de los 80, cuando la teología de la liberación responde de forma más madura al desafío de la acogida de la diversidad. Las primeras incidencias de esta apertura se dieron entre los autores que se ocupaban del tema de la teología india (o de los pueblos originarios de Amerindia), de la inculturación y de las religiones afrobrasileñas²³. Pero hay que añadir también el influjo decisivo de la espiritualidad de la liberación²⁴, favoreciendo la creación de un clima esencial de apertura y de acogida de la diversidad, de sensibilización a la gratuidad y disponibilidad al don siempre mayor de Dios.

En esta transición vivida por la teología de la liberación fue de gran importancia la inspiración de algunos «buscadores de diálogo», que han dedicado su vida al diálogo con los diversos núcleos religiosos del continente. En el campo del diálogo con las religiones indígenas, se pueden destacar las figuras de Bartomeu Melià (sacerdote jesuita paraguayo)²⁵, Xavier Albó (sacerdote

21 Carlos PALACIO, Trinta anos de teologia na América Latina, en: Luiz Carlos SUSIN (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, SOTER/Loyola, São Paulo 2000, p. 63.

22 Diego IRARRÁZAVAL, *Vertientes teológicas actuales*, en: Luiz Carlos SUSIN (org.), *O mar se abriu*, p. 101.

23 Entre las obras pioneras: Manuel MARZAL et alii, *O rosto índio de Deus*, Vozes, Petrópolis 1989. Marcelo AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Loyola, São Paulo 1986. Carlos BRANDÃO et alii, *Inculturação e libertação*, Paulinas, São Paulo 1986. Antônio Aparecido da SILVA, *A antiga e a nova evangelização vistas pelos afro-americanos*, en: Paulo SUESS (org.), *Queimada e sementeira*, Vozes, Petrópolis 1988. Para mayores detalles cf. Faustino TEIXEIRA, A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia, en: Luis Carlos SUSIN (org.), *Sarça ardente. Teologia na América Latina: perspectivas*, SOTER/Paulinas, São Paulo 2000, pp. 421-425; ID, *El desafío del pluralismo religioso a la teología latinoamericana*, en: ASETT (org.), *Por los muchos caminos de Dios*, pp. 112-136. José María VIGIL, *Teología del pluralismo religioso...* pp. 279-281.

24 Sobre este tema se pueden citar tres obras importantes: Gustavo GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*, Vozes, Petrópolis 1984; Jon SOBRINO, *Espiritualidad de la liberación*, Sal terrae, Santander 1985; Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, Sal Terrae 1992, edición digital disponible en la biblioteca de los Servicios Koinonía.

25 Nacido en 1932, desde 1969 se ha dedicado al estudio de los indios guaraníes.

jesuita boliviano)²⁶ y Diego Irrarázaval (sacerdote chileno de la Congregación de Santa Cruz)²⁷. En una conversación sobre su experiencia dialogal con los Guaraníes, B. Melià relató que su objetivo fue únicamente «tratar de comprender, de convivir con los indios, practicando la religión indígena». Su fin no fue nunca el de una evangelización explícita, sino por el contrario, el de entender la riqueza y profundidad de la religión de los guaraníes²⁸. Otras pioneras en Brasil fueron las Hermanas de Jesús, discípulas de Charles de Foucauld, las cuales se han empeñado en la atención a los indios Tapirapé desde 1952. Al llegar en la aldea Tapirapé, en 1952, encontraron un grupo de 47 indios en proceso de extinción. Con la ayuda y el apoyo de las hermanas, el núcleo Tapirapé experimentó el milagro de la recuperación de su dignidad, y la experiencia misionaria de las hermanas sirvió de modelo para la antropología²⁹. En el campo del diálogo con las religiones afrobrasileñas sobresale el papel pionero del padre François de l'Espinay (1918-1985). Su experiencia con las religiones de origen africano empezó en el año de 1974, cuando se estableció en la ciudad de Salvador (Bahía). Enseguida se fue introduciendo cada vez con mayor profundidad por los caminos de solidaridad y el diálogo con los fieles del candomblé. Después de algún tiempo fue elegido como *moghá*, miembro del consejo de Xangô³⁰. En un valeroso artículo publicado en 1987, l'Espinay comenta sobre su entrada radical en el mundo de la «alteridad de una cultura diferente». En aquella oportunidad hizo a la comunidad católica una urgente invitación a mirar de una manera más positiva a las religiones de origen africana:

26 Nacido en 1934, se ha ocupado en investigar y en compartir el diálogo con las poblaciones quechua, aymara y guaraní de Bolivia.

27 Nacido en 1942, dedicó una parte importante de su vida a la comunión y trabajo con las comunidades indígenas aymaras en Puno (Perú). Presidente, hasta 2006, de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT).

28 Faustino TEIXEIRA (org.), *Teologia da libertação: novos desafios*, Paulinas, São Paulo 1991, p. 101 (en este libro hay testimonios muy interesantes de estos pioneros del diálogo con las religiones indígenas).

29 *O RENASCER do povo Tapirapé. Diário das Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld*, Editora Salesiana, São Paulo 2002. Una experiencia semejante es aquella realizada por Maurice Leenhardt (1878-1954), quien transcurrió 25 años junto a los indígenas (canacas) en Nova Caledônia (de 1902 a 1927). Fue pionero su trabajo de etnólogo y misionero protestante, cuyo objetivo fundamental ha sido el de avivar nuevamente en los nativos el «gusto por la vida», es decir, reconducir a los indígenas a «la valorización de su propia forma de ser, de sus principios fundamentales»: Maria Izaura PEREIRA DE QUEIROZ, *Rumos do pensamento etnológico na França. A atualidade de Maurice Leenhardt, Religião e Sociedade*, 14/1 (1987) 66. Véase también: Eduardo Rosa PEDREIRA, *Do confronto ao encontro*, pp. 29-37. Como bien señaló Eduardo Pedreira, «los misioneros anticiparon, en el campo, realidades que sólo más tarde vendrían a ser discutidas en los círculos teológicos y conciliares»: *ibidem*, p. 25.

30 Heitor FRISOTTI, *Passos no diálogo. Igreja católica e religiões afro-brasileiras*, Paulus, São Paulo 1996, pp. 62-65.

*Bastaría salir de nuestros límites fundados en el exclusivismo, en la certeza de poseer la única verdad, y admitir que Dios no se contradice, que él habla bajo formas muy diferentes que se complementan la una con la otra, y que cada religión posee un depósito sagrado: la palabra de Dios le habló. He ahí toda la riqueza del ecumenismo, que no debe limitarse sólo al diálogo entre cristianos*³¹.

b. La emergencia de nuevos aportes

Un importante aporte de acogida del pluralismo religioso en la teología de la liberación se verificó con el desarrollo de la *espiritualidad de la liberación*. Fue en el seno de esta reflexión donde se acuñó el concepto de *macroecumenismo*, el cual ha ido construyendo su historia en la teología de la liberación desde inicios de los años 90. El término apareció por la primera vez en la obra *espiritualidad de la liberación* (1992)³², de Pedro Casaldáliga y José María Vigil. En su origen, la expresión se asociaba a un espíritu de «apertura» y «acogida», presente en la espiritualidad liberadora, y expresaba la acogida del Dios siempre mayor, presente y disponible en la historia de los pueblos, aún antes de la llegada de los misioneros. En este «ecumenismo integral», Dios revela su generosa universalidad: «Dios es ecuménico, no es racista, ni está asociado a ninguna etnia ni a ninguna cultura. Dios no se entrega a nadie con exclusividad»³³. El término *macroecumenismo* obtiene el derecho de ciudadanía durante la Primera Asamblea del Pueblo de Dios, celebrada en Quito (Ecuador) en 1992. El término fue defendido en aquella ocasión en varios momentos por Pedro Casaldáliga y es incorporado al manifiesto final del encuentro. La idea expuesta en el manifiesto es la de que «el verdadero ecumenismo es mayor que el ecumenismo». Sin minusvalorar la importancia esencial del ecumenismo, el manifiesto lanza el desafío de abrirse al macroecumenismo: «una nueva palabra para expresar una realidad nueva y una conciencia nueva». Se trata del reto de romper con los prejuicios tradicionales para poder «abrazar con muchos

31 François de L'ESPINAY, A religião dos Orixás – outra palavra do Deus único?, REB, 47/187 (1987) 639-650 (aquí: 649). El autor reacciona ante la tendencia de las religiones que acentúan sus rasgos de división en vez de buscar lo que en ellas hay en común: «Nosotros los católicos, poseemos en demasía el complejo de la 'totalidad'. Nada nos falta, Dios nos dijo todo. (...) ¿No ha llegado ya el momento de respetar un poco el soplo creador del Espíritu, sin ser tan exclusivistas hacia Él?: ibidem, p. 649. Véase también: ID, Igreja e religião africana do candomblé no Brasil, REB, 47/188 (1987) 860-890.

32 La primera edición fue publicada en 1992 (Ecuador, Bolivia y España). Para las diversas ediciones de la obra cf: <http://servicioskoinonia.org/pedro/obras>

33 Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Sal Terrae, Santander 1992, pp. 234. En el ámbito de la teología de las religiones, Raimundo Panikkar ya había defendido con anterioridad lo que llamó el «ecumenismo ecuménico», para expresar un ecumenismo más amplio, de «apertura hacia toda la familia humana»: Raimundo PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, p. 63; ID, *La nuova innocenza*, Servitium, Sotto il Monte 1996, pp. 59-70 («Verso un ecumenismo ecumenico»).

más brazos y muchos más corazones al Dios Único y Supremo»³⁴. Para José María Vigil, la perspectiva abierta con el macroecumenismo latinoamericano anticipa, en cierta manera, un espíritu que es «pluralista». Se preanuncia ya la intuición de un «pluralismo de principio», aunque no formulado de forma explícita. Pero las amarras del inclusivismo, aunque moderado, permanecen vigentes en la reflexión de ese período³⁵.

Otro importante aporte a la recepción del pluralismo religioso vino de la apertura que hiciera la teología de la liberación hacia el campo de la *ecología*. Como respuesta a la grave crisis ecológica de nuestro tiempo, emergen voces alternativas a favor de un nuevo paradigma, caracterizado por «una nueva forma dialógica con la totalidad de los seres y de sus relaciones»³⁶. En América Latina, un portavoz de esta reflexión ha sido Leonardo Boff, con innumerables trabajos dedicados a señalar la importancia y la novedad del tema para la teología de la liberación. Al desarrollar el asunto de la nueva sensibilización ecológica que responde críticamente a la grave crisis actual, este autor lanza bases importantes para la reflexión sobre la acogida y valorización de las diferencias, y para una «nueva compasión» hacia todos los seres humanos. Temas que están directamente relacionados con la acogida del pluralismo religioso. Leonardo Boff expone razonamientos fundamentales para la afirmación de una visión holística y de una nueva espiritualidad, marcada por el imperativo de la hospitalidad y de la comunión: «El conocimiento cordial, al estar basado en la comunión, genera una comunidad abierta que incluye al diferente acogiendo en su diferencia»³⁷. Para este autor, la nueva espiritualidad que surge de la sensibilidad ecológica es acogedora de la pluralidad de las tradiciones.

34 Faustino TEIXEIRA (org.), *O dialogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, pp. 149-150. En este artículo publicado en el mismo libro, Pedro Casaldáliga manifiesta el sentido que posee la nueva expresión: «el macroecumenismo (...) no es una organización ni un movimiento propiamente dicho; sobre todo es una actitud, una nueva visión, una espiritualidad o el ensanchamiento de las respectivas espiritualidades, es una mística. Es una disposición que uno piensa que es agradable a Dios, a los Dios de todos los nombres, mayor que todos ellos...»: PEDRO CASALDÁLIGA, *O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida*, en: *ibidem*, p. 37.

35 José María VIGIL *Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones*, en: J.M.VIGIL, L.E.TOMITA y M.BARROS (orgs.), *Por os muchos caminos de Dios II*, pág. 73-90. Sin embargo el concepto de macroecumenismo ha generado resistencias en el continente. Véase por ejemplo: Rudolf VON SINNER, *Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Estudos Teológicos*, 44/2 (2004) 36, quien ve el riesgo de una «especie simplificadora de inclusión»; Edênio VALLE, *Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica, Rever*, 3/2 (2003) 4-5: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/t_valle.htm Según este autor la adopción del concepto de macroecumenismo por parte de la teología latinoamericana no parece ser muy feliz, siendo «problemático y polémico».

36 Leonardo BOFF, *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, 3 ed., Ática, São Paulo 1999, p. 29.

37 Leonardo BOFF, *Viver uma atitude ecológica*, en: Nancy Mangabeira UNGER, *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, Loyola, São Paulo 1991, pp. 11-14. En una tesis de doctorado, aún en fase de elaboración (*Diálogo e Libertação: para uma*

Así como existe una gran biodiversidad en la naturaleza, la cual requiere la participación del ser humano para su conservación mediante el cuidado y el respeto, para evitar su irreversible extinción, existe también la diversidad de las religiones, las cuales merecen un respeto semejante³⁸.

Es preciso también subrayar el influjo de la teología feminista para la afirmación de una nueva sensibilidad hacia la teología del pluralismo religioso. Entre las teólogas latinoamericanas que están trabajando este argumento se encuentran Ivone Gebara, Luiza Tomita, Silvia Regina y Wanda Deifelt. Hay que destacar el papel pionero de Ivone Gebara con respecto al debate del pluralismo religioso, en particular al enfatizar el desafío del feminismo latinoamericano con respecto a las religiones patriarcales y a los absolutismos que se consolidan en su interior. Para esta autora, la perspectiva feminista se identifica con la dinámica pluralista, en la medida en que obra desde su comienzo a favor del derecho de la diferencia a la ciudadanía. Ella reconoce la importancia de que se admita el pluralismo «y de encontrar caminos para convivir a partir de él y con él en el presente»³⁹. La teología feminista ha elaborado sobre todo una crítica del lenguaje religioso urdida en el interior de una cultura patriarcal excluyente, la cual acaba desarrollando una concepción de la divinidad masculina que corrobora estructuras jerárquicas y sirve de instrumento al proceso de colonización⁴⁰. En la actualidad la reflexión teológica ha insistido contra una cierta tendencia a encuadrar la realidad divina en determinadas representaciones lingüísticas. No hay forma de caracterizar a Dios con un género masculino o femenino. Como indicó Roger Haight, «no se puede atribuir ningún peso ontológico al género de Dios» debido a su trascendencia⁴¹. La teología feminista ha contribuido, de esta forma, a superar una tendencia exclusivista del cristianismo, abriendo espacio a «una noción de

teología cristã latino-americana do pluralismo religioso, PPCIR, UFJF), el teólogo Paulo Agostinho Nogueira Batista, trabaja sobre la hipótesis de que el viraje ecológico del pensamiento de Leonardo Boff fue esencial para su apertura hacia el tema de la teología pluralista de las religiones.

- 38 Leonardo BOFF, Prólogo, *Por los muchos caminos de Dios III*, p. 2. Esta misma idea fue defendida por Diego Irarrázaval en el epílogo de esta misma obra. Una gran entusiasta francesa del pluralismo religioso, Simone Weil (1909-1943), afirmó en cierta ocasión que si las otras tradiciones religiosas «desapareciesen de la faz de la tierra, sería una pérdida irreparable. Los misioneros ya las han hecho desaparecer en demasía»: Simone WEIL, *Carta a un religioso*, Trotta, Madrid 1998, p. 33.
- 39 Ivone GEBARA, Pluralismo religioso: una perspectiva feminista, en: J.M. VIGIL, L.E. TOMITA y M. BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, p. 167.
- 40 Wanda DEIFELT. *Dios en el cuerpo. Análisis feminista de la revelación*, en: ibidem, pp. 53-66. Y también: Benedito FERRARO, *El desafío de la fe en un mundo pluralista*, en: Servicios Koinonía, *El actual debate de la teología del pluralismo después de la Dominus Iesus*, Libros Digitales Koinonía, 2005, p. 32.
- 41 Roger HAIGHT, *Jesus símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003, p. 142. Véase también p. 127.

la divinidad que sepa contener las diversidades»⁴². En este importante trabajo de crítica al androcentrismo se han recuperado importantes reflexiones elaboradas en el campo de la espiritualidad femenina cristiana de la Alta Edad Media (siglos XII–XV), cuando fueron gestadas muchas metáforas femeninas para la configuración de una espiritualidad más plural. Aún sin exhibir una agenda feminista consciente, místicas como Marguerite Porette (1250-1310), Hildegarde de Bingen (1098-1179), Mechtilde de Magdebourg (1208-1290) y Julienne de Norwich (1342-1420), dieron un importante aporte hacia la relativización del lenguaje teológico tradicional, un «*parler-femme*» que conservó la dinámica abierta y plural del innombrable. Como recordó Ivone Gebara, esta rica experiencia de las mujeres medievales anticipó la intuición hoy día vigente de que «el principio fundador no puede ser sólo ya el masculino. Su manifestación tiene que ser múltiple, plural, infinita»⁴³.

3. Dificultades frente al pluralismo religioso

No hay forma de ignorar el lugar y la importancia que ocupa el pluralismo religioso en la actualidad. Sin embargo, también constituye un hecho la dificultad que las tradiciones religiosas manifiestan para reconocer su validez, en la medida en que el pluralismo religioso produce una situación de «incertidumbre permanente» y desestabiliza la «autoevidencia de los órdenes de sentido y de valor»⁴⁴. El pluralismo despierta resistencia y malestar en las identidades ya establecidas, puesto que implosiona las interpretaciones que pretenden ser únicas y exclusivas. Muchos lo ven como una amenaza, en la medida en que instaura inseguridad en virtud de la ampliación de las posibilidades de interpretación. Son minoría los que «aguantan» esta nueva exigencia, y Peter Berger los identificó como los «virtuosos del pluralismo».

42 Elizabeth GREEN, *Al crocicchio delle strade. Teologia femminista all'inizio del XXI secolo*, en: Rosino GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, Queriniana 2003, p. 181. Las teologías feministas, «al desconstruir los discursos binarios y monoidentitarios, han abierto el camino hacia un Dios provisional, poco preciso, abierto y demasiado inclusivo...», el cual no logra encajar ya en los modelos limitados del cristianismo tradicional: Nancy CARDOSO, Edla EGGERT y André S. MUSSKOPT (orgs.), *A graça do mundo transforma Deus. Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*, Porto Alegre, Editora Universitária Metodista, 2006, p. 6.

43 Ivone GEBARA, *Pluralismo religioso: una perspectiva feminista*, en: *Por los muchos caminos de Dios III*, p. 176. Véase también: Silvia SCHWARTZ, Marguerite Porete: mística, apofatismo e tradição de resistência *Numen*, 6/2 (2003) 109-126. En su artículo, Silvia señala cómo el discurso apofático de Marguerite Porete favoreció una «nueva configuración de género» hacia la deidad, caracterizada por el «desdecir» de «Éi-Dios masculino, monotípico». Es una mística que renueva la comprensión de la Trinidad, introduciendo las presencias femeninas de la *Dame Amour* y del Alma Aniquilada: ibidem, pp. 120-121.

44 Peter BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 48; ID y Thomas LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, Vozes, Petrópolis 2004, pp. 54 e 73.

En América Latina, el debate en torno a la teología del pluralismo religioso ha provocado igualmente controversias. Existen algunos grupos teológicos cristianos más acordes y sensibilizados hacia los desafíos del pluralismo religioso, mientras otros parecen más temerosos, resistentes o críticos con respecto a los desarrollos de esta reflexión. La mayor dificultad tiene que ver con las incomodidades que la discusión está provocando en la identidad creyente: en los ámbitos de la cristología, eclesiología, soteriología y misiología⁴⁵. Por lo que concierne la perspectiva cristocéntrica, hay teólogos que resisten al pluralismo de derecho⁴⁶. Otros expresan su temor ante el riesgo de un relativismo desorientador⁴⁷. Las mayores dificultades están relacionadas con los campos de la cristología y de la eclesiología⁴⁸. Pero no cabe duda de que el mantenimiento de actitudes y posiciones exclusivistas, incluso inclusivistas, en la actualidad resulta ser rigurosamente problemática y carente de plausibilidad⁴⁹. La realidad del pluralismo invita a los cristianos a acoger el valor y el derecho a la diferencia, así como a honrar la singularidad y la especificidad de las demás tradiciones religiosas. Y para llegar a esto se hace necesario «redefinir los términos de la comprensión de la unicidad y singularidad de Jesús y de su

45 En un particular artículo orientado hacia el área protestante, el teólogo presbiteriano Eduardo Rosa Pedreira habló sobre los desalientos de «creer», de «ser» y de «hacer» que acompañan las cuestiones referentes al diálogo interreligioso. En el campo del «desánimo de creer» Pedreira trabaja sobre la tensión que el tema instaura en el ámbito de la afirmación cristológica de la unicidad de Jesús, de la afirmación hermenéutica de la Biblia como única palabra de Dios, de la afirmación soteriológica de que sólo existe salvación en Jesucristo y de la afirmación misiológica que convoca a la universalidad de la misión: Eduardo Pedreira ROSA Os desconfortos e desafios trazidos pelo diálogo inter-religioso ao mundo protestante, *Atualidade em debate*, 46 (1996) 30-36 (Centro João XXIII, IBRADES). Algunas de las críticas que se han tejido en torno a la perspectiva teológica pluralista han sido presentadas y resumidas por João Batista LIBÂNIO, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, Loyola, São Paulo 2000, pp. 429-431.

46 Véase por ejemplo las reflexiones de Mário de França Miranda: *O cristianismo em face das religiões*, Loyola, São Paulo 1998, pp. 11-34 (un texto en gran sintonía con el documento de la Comisión Teológica Internacional, de la cual formó parte este autor: *O cristianismo e as religiões*, São Paulo Loyola, 1997); ID, As religiões na única economia salvífica. *Atualidade Teológica*, 6/10 (2002) 9-26. Para Miranda, la discusión del pluralismo de derecho es secundaria. Según su parecer lo que existe es un «único designio salvífico de Dios», en donde Jesucristo representa el punto más alto. Las religiones no entran «para completar lo que faltó», sino para enriquecer la «apropiación» que se hace de esta verdad: cf. ibidem, p. 26. Véase también: Francisco CATÃO, *Falar de Deus*, Paulinas, São Paulo 2001 (en donde cuestiona el pluralismo de derecho y defiende un «pluralismo de contingencia»: véase pp. 211-212).

47 Gottfried BRAKEMEIER, Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade?, *Estudos Teológicos*, 42/2 (2002) 23-47. Este teólogo luterano, profesor de ecumenismo en la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo (RS), reitera el riesgo desorientador del pluralismo y propone un «exclusivismo abierto»: cf. ibidem, pp. 29-30 e 39-40.

48 Sobre el tema de la dificultad eclesiológica cf. Faustino TEIXEIRA, *Eclesiologia en tiempos de pluralismo religioso*, en: *Por los muchos caminos de Dios III*, pp. 96-108.

49 Faustino TEIXEIRA, Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso. *REB*, 65/258 (2005) 311-312; ID, *Karl Rahner e as religiões*, en: P.R. OLIVEIRA & C. PAUL (orgs.), *Karl Rahner em perspectiva*, Loyola, São Paulo 2004, pp. 258-261.

obra salvadora»⁵⁰. Pero aún existen muchas resistencias en torno a este trabajo forzoso, aún en el ámbito de la teología de la liberación, como ha mostrado José María Vigil:

*La Teología de la Liberación (TL) latinoamericana clásica ha sido construida sobre el paradigma del inclusivismo/cristocentrismo. Recórrase cualquier tratado de cristología de la TL y se verá que, si bien nunca se cae en el paradigma exclusivista, en ningún momento se cuestiona el paradigma inclusivista. Es cierto que la TL es muy generosa en reconocer la presencia de Dios y de la salvación fuera de los límites de la Iglesia, y que en este sentido se aproxima a lo que sería una posición pluralista; pero en definitiva esa salvación es siempre considerada como 'cristiana', conseguida por Cristo*⁵¹.

Con la extensión de esta reflexión en otros continentes, la teología latinoamericana pasa a tomar más en serio el tema, si bien algunos lo consideran un «nido de avispa». Hay un inmenso horizonte por adelante, y sobre todo el desafío de elaborar una «nueva cristología no absolutista»⁵². La vía abierta por el teólogo Roger Haight -bien aceptada entre los teólogos del continente- refuerza una acogida positiva del pluralismo religioso, visto como un pluralismo de derecho. Se trata de la tesis que acoge la normatividad de Jesús como válida para los cristianos, pero que no puede ser universalizada para todos. Para Haight, «los cristianos se pueden relacionar con Jesús como normativo de la verdad religiosa acerca de Dios, del mundo y de la existencia humana, convencidos, al mismo tiempo, de que también existen otras mediaciones religiosas que son verdaderas y, por lo tanto, normativas»⁵³.

Conclusión

La aceptación del pluralismo religioso no significa que se esté violentando la perspectiva cristiana, como algunos tienden a pensar. Como indica Leonardo Boff, «la fe cristiana posee categorías que permiten alimentar una

50 Leonardo BOFF, Prólogo. *Por los muchos caminos de Dios III*.

51 José María VIGIL, Cristología de la liberación y pluralismo religioso, *Por los muchos caminos de Dios II*, pp. 166-167. Ver también pp. 163.

52 ID, Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones, pp. 87-88. Como remarcó Marcelo Barros: «No se trata de repensar la cristología para que sea aceptada por los judíos o musulmanes. El desafío consiste en reformular la cristología para nosotros, los cristianos, para que nos ayude a abrimos hacia el otro y a percibir tus muchos caminos, oh Dios»: *Cristología afroamerindia: discusión con Dios*, en: *Por los muchos caminos de Dios II*, pág 172ss.

53 Roger HAIGHT, *Jesus, símbolo de Deus*, pp. 464 e 455. Una tesis que ha sido aceptada por teólogos como Faustino TEIXEIRA (*Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso*), José María VIGIL (*Teología del pluralismo religioso*) y Benedito FERRARO (*O desafio da fé cristã num mundo plural*), entre otros.

actitud positiva frente al pluralismo religioso»⁵⁴. Existe todo un patrimonio aperturista presente en las Escrituras cristianas, como es el caso de la «alianza cósmica» establecida entre Dios y los humanos, precedente a la alianza con Abraham y Moisés (Gén 9,9-11); o la presencia de la acción iluminadora y universal del Logos *ásarkos* (no encarnado)⁵⁵, operante en toda la historia humana desde el comienzo de la creación (Jos 1,9) o la acción ilimitada del Espíritu, que traduce el reconocimiento de la «secreta presencia de Dios» y de su gracia entre las naciones (AG 9). Existe en el seno del cristianismo una convocación a la hospitalidad, a la cortesía y a la aceptación de la alteridad. Para el teólogo E. Schillebeeckx, «la aceptación de la diversidad de las religiones (...) está contenida en la esencia del cristianismo». El mensaje de Dios no fue autoimplicativo, sino un mensaje abierto hacia el horizonte inusitado y más amplio del misterio mayor de Dios⁵⁶.

Actualmente no existe nada más esencial que el diálogo entre las religiones. Es en este desafío fundamental donde se juega el futuro social de las religiones. Como señala Hans Küng, «las opciones son claras: o la rivalidad entre las religiones, el choque de culturas, la guerra de las naciones, o el diálogo de las religiones, como condición para la paz entre las naciones!»⁵⁷. Las religiones y las teologías están siendo invitadas a encender la llama de un «nuevo mundo posible», caracterizado por la hospitalidad, la delicadeza y la cortesía. Un singular poeta brasileño dijo en una ocasión que «soñar es despertarse hacia adentro»⁵⁸. Hay que recuperar las energías escondidas del mundo interior para posibilitar e instaurar escenarios nuevos en la historia. Y las religiones poseen un papel importante en esta renovación espiritual, para dar vida y reforzar esa vida en todos los sectores de la humanidad, así como para suscitar en los corazones una «fidelidad de fondo» y un «horizonte de sentido»⁵⁹.

Faustino TEIXEIRA

Traducido del portugués por Vincenzo Paglione

54 Leonardo BOFF, Prólogo. *Por los muchos caminos de Dios III*.

55 Véase a propósito: Jacques DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 413; Xavier LÉON-DUFOUR, *Lettera dell'Evangelo secondo Giovanni* (capitoli 1-4), San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, p. 165.

56 Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, pp. 218, 152. Desde su punto de vista, «los cristianos corren el riesgo de olvidar la focalización teocéntrica original acerca de la procedencia de Jesús, cayendo en una jesuología que dice bien poco, o de reducir a Dios a tal punto que sea absorbido en Cristo»: Ibidem, p. 167.

57 Hans KÜNG, O islamismo: rupturas históricas – desafios hodiernos, *Concilium*, 313, n. 5, 2005, p. 104.

58 Mário QUINTANA, *Poesia completa*, Nova Aguilar, Rio de Janeiro 2005, p. 461.

59 PARLAMENTO delle religioni mondiali, *Dichiarazione per un'etica mondiale*, en: Hans KÜNG & Karl Josef KUSCHEL, *Per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1995, p. 24.

Múltiple pertenencia: el pluralismo que viene

En Brasil, la editorial Ibrasa publicó un pequeño libro de Dom Beda Griffs, abad inglés que, sin dejar de ser monje benedictino, se convirtió en gurú, en la India. El libro comienza con una declaración: «Además de ser cristiano, necesito ser hindú, budista, jainista, zoroastrista, sikh, musulmán y judío. Sólo de esta manera, podré conocer la verdad y encontrar el punto de reconciliación de todas las religiones. Ésta es la revolución que se debe llevar a cabo en la mente del ser humano occidental. Hace siglos, éste está volcado hacia fuera, perdido en el espacio exterior. Ahora necesita volverse hacia adentro y descubrir su ser, emprender el largo y difícil camino al Centro, hacia el interior profundo del Ser»¹.

Si hubiese vivido en Brasil, Dom Beda Griffs habría dicho que para ser plenamente cristiano, debería pertenecer también al Candomblé y a las tradiciones indígenas. Su concepción del *ser cristiano* no coincide con la comprensión teológica y espiritual dominante en las Iglesias, y concretamente en la Iglesia Católica. Sin embargo, en América Latina ésa es la experiencia de vida y de fe de muchos/as cristianos/as. Más todavía: la pertenencia múltiple es un camino necesario y fecundo de espiritualidad macro-ecuménica y de vivencia del pluralismo cultural y religioso que Dios nos ofrece como don de su gracia para el enriquecimiento de nuestra fe.

Para desarrollar este tema, propongo seguir lo más posible el método latinoamericano de *ver-juzgar-actuar*, teniendo en cuenta que cada uno de estos pasos, ya incluye mucho de los otros dos.

1. La sociedad de las múltiples pertenencias

En todas las épocas el ser humano siempre ha sido complejo. Pero hoy, más que en otras épocas, vivimos en un mundo en el que todo está en crisis de identidad: la familia, la escuela, la política, las profesiones, los ministerios

1 Bede GRIFFITHS, *Retorno ao Centro*, Ibrasa, São Paulo 1992, pág. 9.

y las Iglesias... En todas las épocas, las personas podían, al mismo tiempo, estar ligadas a un grupo cultural, a una entidad artística, una organización social, un partido político y, muchas veces, a una comunidad religiosa. Estas pertenencias eran múltiples, mas ocurrían en áreas que se complementaban sin chocar entre sí. Hoy, la diversidad se da en una misma área. En Brasil, la hija de un ministro del gobierno se afilió a un grupo político de oposición, pero mantiene relaciones con el grupo de su padre.

La sociedad occidental actual se caracteriza por una especie de rechazo a cualquier compromiso más profundo. En un célebre discurso, en la vigilia de San Ambrosio, en Milán, el entonces arzobispo Cardenal Martini decía: «Les quiero hablar de un mal oscuro, difícil de catalogar, porque es difícil de reconocer. Parece un virus latente, pero omnipresente. Podemos llamarlo *acédia pública o política*. Es lo contrario de lo que el Nuevo Testamento griego llama *parresia*: libertad de llamar a las cosas por su propio nombre. Se trata de una neutralidad medio apática: un miedo a valorar objetivamente las propuestas, conforme criterios éticos. Es un fenómeno que tiene como consecuencia una decadencia de la sabiduría política»².

En lo cotidiano de la vida, esta realidad se expresa en una cultura de *falta de compromiso* con relación a todo. También en las empresas, existe una especie de *cultura* subyacente que consiste en «cómo hacer para no comprometerse con nada, no pertenecer a nada». La misma sensibilidad se da también en el plano de una espiritualidad que no acepta comprometerse con institución alguna o proyecto concreto. Las personas quieren vivir una experiencia emocional, pero sin compromiso de continuidad, y sin ningún otro tipo de consecuencias para la vida. Es importante observar que en las clases más populares -estoy hablando de América Latina- no se da tanto esta situación, porque muchas personas continúan con una cultura de compromiso y pertenencia.

En cuanto al campo religioso, antiguamente cada religión constituía la expresión de un pueblo o civilización. Lo más normal era que todo tibetano fuese budista, todo chino taoísta, todo árabe musulmán, y todo occidental cristiano... El Candomblé es una religión afro y la Pagelança un ritual indígena. El mundo se dividía entre las religiones. Algunas, como el cristianismo, tenían la pretensión de ser universales, aunque, de hecho, nunca lo fueron. El catolicismo es romano, el luteranismo continúa siendo alemán y el episcopismo, de cultura inglesa. A pesar de eso, en el transcurso de la historia siempre hubo alguna influencia de una religión sobre otra y alguna incorporación de elementos originarios de una tradición por comunidades de otras tradiciones. Tales transmisiones han sido comunes.

Durante siglos, el mundo asistió a migraciones forzadas, como el secuestro de los africanos de su patria, o la imposición de la religión dominadora a los

2 Cardenal MARTINI, *Discurso para la Vigilia de San Ambrosio*, 06/12/1999, citado en Koinonía, 1(2000)08.

pueblos subyugados. Sólo hace poco tiempo, la humanidad superó el principio medieval: *»cuius regio, huius religio«* (adoptar la religión de quien gobierna). Lo que desde hace siglos se da entre las comunidades de los más empobrecidos y explotados en América Latina, se ha convertido, en las últimas décadas, una realidad mundial. Se calculan en cinco millones los musulmanes que viven en Europa y otros tantos en Estados Unidos, sin hablar del número cada vez mayor de budistas, sikhs y de otras religiones que habitan en estos países, antes *culturalmente* cristianos³.

Muchas veces, al conversar con grupos cristianos -y no debe ser diferente en grupos de otras religiones- una de las cuestiones que más atormenta a las personas es el miedo a que con el contacto y convivencia con lo diferente se pueda perder la propia identidad. Actualmente, la identidad es, justamente, de las realidades más afectadas por el cambio de civilización. Hoy nos identificamos con relaciones múltiples y pertenencias diversas. Vivimos, al mismo tiempo, en varios *mundos* culturales. ¿Cómo mantener una referencia única que manifieste respeto a la pertenencia religiosa? Escribe Domenach: «Tal vez hoy sea preciso ir hasta el individuo para encontrar en él el verdadero fenómeno colectivo: abundancia de opiniones y de gustos diversos, y a veces contradictorios... Quién sabe si, de hecho, el único 'sujeto verdadero' no estaría ahí»⁴.

Al estudiar este fenómeno del individuo *habitado* por diversas tendencias y gestos, otros hablan de *partición*, de *fragmentación de la conciencia y de la identidad*, fenómeno típico de la condición humana en este comienzo de siglo. Un libro reciente de Amin Malouf, escritor de origen libanés que también tiene cultura francesa, tiene como título: *Identidades asesinas*⁵. Las identidades mortíferas, dice él, son aquellas que se pretenden limitadas a una pertenencia única. Hoy, más que nunca, es preciso que cada persona humana «asuma todas sus pertenencias»⁶. A veces, el mundo consigue comprender eso más fácilmente que las religiones y, concretamente en nuestro caso, más fácilmente que las Iglesias cristianas.

2. Iglesias de pertenencia exclusiva

Cada Iglesia o religión se presenta como la interpretación correcta o la síntesis más adecuada de un camino de encuentro con lo divino. En lo

3 John HICK, *Teologia Cristã e Pluralismo Religioso, O Arco-Íris das religiões*, Attar Editorial, São Paulo 2005, p. 35.

4 J.M.DOMENACH, *Enquête sur les idées contemporaines*, Ed. du Seuil, Paris 1987, p. 113.

5 Cf. Amin MALOUF, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid 2004; original francés: *Les identités meurtrières*, Ed. Grasset, Paris 1998.

6 Citado por Pierre SANCHIS, *Religiões no mundo contemporâneo, convivências e conflitos*, conferencia dada en el Centro Cultural de Florianópolis, julio de 2004 (no publicado).

que respecta a síntesis teórica, cada religión se presenta como un absoluto. Dogmáticamente, quien cree que Jesús es el Hijo de Dios, no puede creer que Buda o Krisna también lo sean. Quien cree que Jesús resucitó y los muertos resucitarán no puede creer en la reencarnación. En cierta forma, toda creencia es total y exclusiva. No admite dudas ni interpretaciones libres. Las personas creen porque aceptan la palabra de alguien que tiene autoridad para decirles que eso es así y no de otra manera. Esa palabra no permite contestación o interpretación divergente. La ciencia habla de relatividad e incertidumbre, pero las religiones continúan pretendiendo ser islas de certeza y seguridad dogmática.

En las sociedades modernas de Europa, de América del Norte y en ciertas regiones más urbanizadas de Latinoamérica, está cada vez más claro que existe una crisis de la religión. Se trata de una crisis institucional y también de una crisis de certezas. Charles Taylor, filósofo canadiense, declara: «En nuestros días, es imposible ser cristiano, ateo, lo que quiera que sea, sin un margen de duda. Nuestra situación está caracterizada por esta fragilidad, mucho más que por la idea de que la laicidad habría vencido a la religión»⁷. Para este filósofo, la cuestión no es ya la superación de los dogmas por la laicidad o por el ateísmo, sino por una libertad subjetiva de dudar y reinterpretar las creencias de forma más libre. Desde los años 80, la jerarquía católica intenta responder a esto con un movimiento de endurecimiento institucional, centralización del poder, control del pensamiento teológico y represión a las tendencias disidentes o alternativas. En una célebre obra, Juan Bautista Libânio califica esta situación eclesial como «la vuelta a la gran disciplina»⁸.

3. El pluralismo natural de las religiones populares

En América Latina, durante siglos, la Iglesia Católica se mantuvo blanca y europea. En Brasil, hasta la década de los 50, hay noticia de religiosos y religiosas que no aceptaban candidatos/as negros/as en sus conventos. Además, los misioneros juzgaban que, al pueblo sencillo, bastaba con darle un conocimiento rudimentario de la fe. Reservaban el conocimiento más elaborado para las clases eruditas y el clero. El pueblo desarrolló un cristianismo de devociones y tradiciones orales, prácticamente seculares. Estas tradiciones católicas llevan en las venas la sangre mestiza de un pueblo formado por diversas tradiciones. El culto a las almas del purgatorio y el gusto por las misas de difuntos no es ajeno a las religiones negras e indígenas que veneran a los antepasados. La devoción mariana que recorre todo el continente, reproduce antiguos cultos indígenas a la madre Tierra. Este catolicismo mestizo es la

7 Citado por Paul VALADIER, en *L'Actualité des Religions*, 2(fev. 1999)21.

8 João Batista LIBÂNIO, *A Volta à Grande Disciplina*, Loyola, São Paulo 1984.

llave para una pertenencia doble que sintetiza elementos de varias creencias en una devoción única y posibilita la convivencia de dos o más creencias diferentes en la misma persona creyente.

Muchas religiones populares latinoamericanas surgieron en el contexto del diálogo y la convivencia forzosa con otras religiones. Tanto los pueblos indígenas como los negros, esclavizados durante el tiempo de la colonia, fueron obligados a convivir con diferentes tipos de espiritualidad; incluso conviviendo entre etnias diversas venidas de África o entre tradiciones totalmente diferentes de pueblos indígenas antes considerados adversarios.

Tradiciones espirituales de montaña y tradiciones de bosque y de planicie, fueron forzadas por la colonización a convivir y, para no desaparecer, muchas veces, hasta tuvieron que mezclarse. Al mismo tiempo, desde el comienzo, grupos religiosos indígenas y negros tuvieron que convivir y hasta insertarse en el catolicismo que les era impuesto.

Durante siglos, la mayoría de las personas encontraron el modo de vivir un camino religioso, en el diálogo y en la relativización de los dogmas exclusivos. Desde hace siglos, muchas personas se dicen «muy católicas», y lo son, y al mismo tiempo, creen profundamente en la reencarnación, realizan cultos a sus antepasados y recrean el universo religioso a partir de sus referencias culturales. No se trata de una pertenencia ecléctica. Las personas tratan de vivir una verdadera y sincera filiación a la tradición religiosa oficial -en el caso de la historia de nuestro continente, a la Iglesia católica-. En Brasil, Mãe Menininha do Gantois, la más famosa Yalorixá de Bahía, era no sólo católica, sino miembro de cofradías religiosas de la Iglesia. Cada año, mandaba celebrar una misa en su aniversario y esta misa llenaba la catedral de Salvador o la iglesia del Monasterio de San Benito de Bahía. Ella sabía que los obispos y sacerdotes no aceptaban su doble pertenencia al Candomblé y a la Iglesia, pero nunca renunció a ella, como un derecho suyo. Y defendía este mismo derecho para todos los del Candomblé que quisiesen ser católicos como miembros de la comunidad afro. Hasta estimaba que el mejor modo de vivir la espiritualidad de los Orixás era partiendo de la fe cristiana. Para ser iniciadas en su terreiro, las personas debían estar bautizadas y confirmadas. Era su modo de vivir la identidad religiosa cristiana como negra. Ella añadía un rasgo original a la identidad católica oficial⁹.

Mucha gente vive esta doble pertenencia como su forma de vivir la espiritualidad. Por motivos históricos, es común que el personal del Candomblé y de la Umbanda sean al mismo tiempo, católicos o, en algunos casos, evangélicos. En muchos casos, las personas de una Iglesia o religión se apropian naturalmente de símbolos y ritos de otra, en una síntesis que va más allá de la doctrina oficial. Creyentes de Iglesias pentecostales mantienen ocultamente

9 Danièle HERVIEU LÉGER, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993.

en sus cuartos una imagen de Nuestra Señora Aparecida y clandestinamente le rinden culto. Católicos tienen en casa símbolos de la Ubanda y cumplen en casa ritos de esa religión como incensaciones de ambientes y baños de fragancias, sin tener conciencia de que se trata de ritos extraños a su Iglesia.

Esta doble o múltiple pertenencia es vivida a través de la sabiduría que tienen muchas personas, en su mayoría, pobres y herederas de la represión vivida por sus antepasados, a los que se prohibió practicar su religión ancestral. Esta sabiduría espiritual consiste en establecer una especie de negociación de su identidad, entre su Palabra fundadora¹⁰ y la historia concreta de las personas o del grupo; negociación permanente y mediada por autoridades menos inflexibles, que saben respetar la realidad. En la Iglesia Católica, desde muy antiguo, obispos conservadores, percibían que no podían eliminar o condenar esta doble pertenencia. Aunque todos enseñaban que el sincretismo y la doble pertenencia eran un error, muchos hacían como que no percibían el rostro sincrético del catolicismo popular. La misma actitud tuvieron *pais* y *mães de santo* que, igualmente, percibiendo los problemas que ello traería a su religión, no se sentían en condiciones de prohibir o condenar esta realidad.

4. Condenación teológica del sincretismo

La historia oficial de las Iglesias tiene mucho más que contar, mucho más que casos y ejemplos de intolerancia con lo diferente y exclusivo de las otras religiones, como son los buenos ejemplos de espiritualidad de teólogos que, en distintos tiempos de la historia, enseñaron tolerancia, respeto a lo diferente y vivieron y convivieron pacíficamente con otras religiones y culturas, como hicieron San Francisco de Asís, Nicolás de Cusa, Erasmo de Rotterdam y otros. En el comienzo de la Edad moderna, en Portugal y en sus colonias, la Inquisición perseguía y mandaba quemar en la hoguera a los llamados *cristianos nuevos*, personas bautizadas en la Iglesia, acusadas de practicar ocultamente el judaísmo. La historia y la literatura cuentan varios casos de familias enteras, perseguidas y destruidas por sospecha o acusación de eso que, ya entonces, era una forma de *doble pertenencia* vivida en Latinoamérica, incluso antes del surgimiento de este fenómeno en las religiones afro e indígenas¹¹.

En 1960, la norteamericana Judith Hollister fundó el Templo del Entendimiento (Understanding), cerca de Washington. Entre los miembros fundadores están inscritos: el patriarca Atenágoras, el Dalai Lama, Thomas Merton, Saverpalli Radhakrishnan, Albert Schweitzer, Sithu U Thant y los papas Juan XXIII y Pablo VI. Es una construcción de seis alas, cada una para

¹⁰ No necesariamente consignada en un texto.

¹¹ Cf. la obra teatral de DIAS GOMES, *O Santo Inquérito*, el film «O Judeu», de John Tob Azulay (1986) y otros.

una gran religión: budista, cristiana, china, hindú, judía y musulmana. La meta es «promover la comprensión y la convivencia entre las religiones a escala mundial. Reconocer la unidad de la familia humana. Crear en Washington una especie de *Naciones Unidas Espirituales*. En 1970, en la Asamblea de Ginebra, el Vaticano y el CMI enviaron representantes. Estaba presente el Secretario General del CMI, Eugene Blake, que habló contra el sincretismo y pidió a las religiones un compromiso en favor de la paz.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, que abrió la Iglesia católica al movimiento ecuménico, al diálogo interreligioso y al respeto a la libertad religiosa de cada persona, dice: «En la misión se debe excluir cualquier tipo de sincretismo» (Ad Gentes 22). Todavía en 1999, el documento del Vaticano para la Pastoral de las Culturas enseñaba: «La inculturación de la fe y la evangelización de las culturas constituyen un binomio que excluye toda forma de sincretismo» (nº 5). Ésta ha sido la reflexión permanente en varios discursos y pronunciamientos de los papas y de los obispos. En Latinoamérica, el CELAM realizó en San José de Costa Rica (1992) un Simposio sobre «Indiferentismo y Sincretismo, Desafío y Propuestas Pastorales para la Nueva Evangelización». Las conclusiones de este encuentro condenan totalmente cualquier forma de sincretismo¹².

5. Teología de la liberación, pluralismo y sincretismo

Uno de los primeros teólogos que rompió con el pensamiento negativo sobre el sincretismo, fue Leonardo Boff cuando dijo: «La Iglesia en su estructura se presenta tan sincrética como cualquier otra expresión religiosa. [...] Cristianismo puro nunca existió ni puede existir. [...] El sincretismo, por tanto, no constituye un mal necesario ni representa una patología de la religión pura. Es su normalidad¹³.

En el nivel de la cultura, un pensador independiente como Edgar Morin afirma: «Es preciso, sin duda, temer los simplismos y sincretismos en que se degradan las culturas que se mezclan. Pero, es preciso señalar que no hay cultura pura. Todas tienen sangre mezclada, incluso la nuestra¹⁴. Ninguna inculturación verdadera es posible sin alguna forma de sincretismo, esto es, sin la integración de símbolos y significados¹⁵. En Asia, el teólogo Michael Amaladoss afirma: «Frecuentemente son los que representan el sistema (la institución)

12 Cf. CELAM, *Indiferentismo y Sincretismo, Propuestas pastorales para la Nueva Evangelización en América Latina*, Simposio de Costa Rica, CELAM, Bogotá 1992.

13 Leonardo BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*, Vozes, Petrópolis 1982, pág. 151

14 Edgar MORIN, *Penser l'Europe*, Ed. Gallimard, Paris 1987, citado por Pasteur Vincent SCHMID, *Vers le Réel*, en *Voies de l'Orient*, 79(avril- juin 2001)15.

15 Carl F. STARKLOFF, *Incultural and Cultural Systems*, Theological Studies 55(1994)66-80; 274-294.

quienes acusan de sincretismo a otros, cuya práctica no entra en los límites establecidos en su sistema. Pero aquellos que tienen prácticas denominadas sincréticas, encuentran en ellas una unidad de sentido. No las ven como artificiales o competitivas. Todo este conjunto de símbolos y sentidos debe entonces ser investigado más a fondo por personas independientes del sistema»¹⁶.

En Asia, Aloysius Pieris sostiene que las soterologías metacósmicas como el hinduismo, el budismo, el cristianismo y el islamismo son capaces de ligarse e integrarse con las religiones cósmicas de una cultura o de un pueblo. Entre una religión que se expresa en términos metacósmicos –por ejemplo, Dios se revela en la historia- y una religión cósmica –la presencia divina está en la naturaleza y en las fuerzas del universo- puede establecerse una convivencia serena y provechosa. Al mismo tiempo que la persona o grupo profesa una fe metacósmica, elementos de las prácticas religiosas cósmicas pueden mantenerse guardadas e integradas a la fe explícita de forma nueva. Elementos irreconciliables serán suprimidos mientras que otros continuarán subterráneamente con una existencia secreta¹⁷.

Conforme a este análisis, es posible que alguien pueda ser, al mismo tiempo, cristiano y miembro del Candomblé o de una tradición indígena. Sería imposible ser, al mismo tiempo, cristiano y musulmán, o cristiano e hinduista. Sin embargo, hay ejemplos de monjes y católicos devotos que se declaran cristianos e hinduistas: Beda Griffs, Henri le Saux, Cornelius Tollens. Otros, como Louis Massillon podrían declararse, al mismo tiempo, cristianos y musulmanes. En Brasil, el espiritismo kardecista es una filosofía de carácter religioso con tono metacósmico. No entraría en la designación de religión cósmica, pero mucha gente del pueblo se define como católica y espiritista, sin ver contradicción en ello. El fenómeno es más general y más profundo que cualquier lógica que obedezca a un esquema teológico o intelectual. Es más bien vivencial. En la Europa actual, existe un grupo que busca esta síntesis dialogal en el interior del Islam y en el contexto cultural europeo. Se trata de un círculo de profundización y debate, para la concreción de las grandes líneas de un Islam occidental, capaz de asimilar el cuadro social de la democracia moderna, sin perder su identidad. Es un grupo sostenido por intelectuales musulmanes en Europa, observados con atención por sus homólogos de los países árabes, y acompañados por intelectuales occidentales que también aprenden mucho con sus compañeros musulmanes¹⁸.

16 M. AMALADOSS, *Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien?*, en «Chémins de Dialogue» 9(1997)155-156.

17 Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis, Maryknoll 1988, pp. 71- 74.

18 La existencia de tal grupo, su situación en una sociedad y en una cultura para él «extrañas», así como el diálogo que él sostiene, tanto con el mundo musulmán cuanto con otros intelectuales occidentales, cristianos y «libres pensadores», ilustra bien el papel de una necesaria articulación entre una reflexión al interior de su propia tradición –reflexión

Respecto del encuentro de los amerindios de Norteamérica con la cristiandad, Achiel Peelman habla de cuatro tipos de respuestas: la aceptación doble, el dimorfismo religioso, el sincretismo y lo que sería claramente la conversión. La doble aceptación es una actitud de tolerancia en cual la persona da un asentimiento exterior a la nueva religión sin abandonar sus propias convicciones interiores. La persona en cuestión, es *socialmente* cristiana, como tantos hoy en Brasil o en Europa. El diformismo religioso acepta simultáneamente las dos religiones: los dos conjuntos de significado y rituales, responden a diferentes necesidades de la vida y son practicados en circunstancias sociales diferentes. Es la forma más común de la doble pertenencia. El mismo autor llama sincretismo al fenómeno que funde o mezcla los dos conjuntos de significado. Los símbolos de uno se llenan del significado del otro. Un orixá es identificado como la Virgen María. Ciertamente, existe este tipo de sincretismo, pero no es el único, y no se puede reducir el sincretismo a esta forma de *sincretismo de confusión*. El cuarto tipo de respuestas o actitudes del indio frente al cristianismo, es lo que el autor llama conversión: el cambio de una religión a otra¹⁹.

Estas cuatro actitudes, de hecho, se dan entre indios y negros de Latinoamérica, como en todo el mundo. Sin embargo, sería necesario captar más matices y distinciones que la tradición no acostumbra a mostrar. Antropólogos y cientistas de la religión, dicen que el sincretismo es un proceso universal en la historia de los grupos religiosos que se encuentran con sus homólogos: muchos tienen la tendencia a utilizar relaciones aprendidas en el mundo del otro para dar nuevos sentidos a su propio universo. El sincretismo podría ser también el modo por el que los grupos religiosos son llevados a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad, cuando son confrontados con el sistema simbólico de otro grupo o sociedad.

¿Por qué de repente, teólogos/as y antropólogos/as pasan a ver positivamente el mismo sincretismo que, históricamente, autoridades e intelectuales, siempre vieron de forma negativa? La única explicación que tenemos es que tal apertura se da cuando se consigue analizar la cuestión, no con los ojos confesionales o a partir de la institución, sino viendo al pueblo con amor y preocupación por su vida y liberación. Este es el prisma que permite ver el sincretismo y la múltiple pertenencia de forma positiva. Es el único modo de percibir que, en este proceso de síntesis y diálogo, las especificidades y

provocada por la transformación de esta tradición a partir de la convivencia con el otro— y el intercambio de ideas concomitante y ulterior con el otro. En otro ámbito, es lo que propongo para la teología y la pastoral afro e india. Un punto de partida importante es la opción de no minimizar las diferencias. Sobre esta cuestión de no anular las diferencias ni cerrar los ojos a ellas, cf. OTÁVIO VELHO, *Contribuição ao debate na USP depois do 11 de setembro*; sobre la complejidad creativa de la problemática del surgimiento de un Islam occidental, cf. TARIQ RAMADAN, *Être musulman en Europe*, ed. Tawid, Lyon 1999.

diferencias de cada grupo o religión, no son, en forma alguna, negadas. Y que lo que la doble o múltiple pertenencia revela es la conciencia cada vez más clara de que las grandes síntesis religiosas, sea el cristianismo o una religión afro o indígena -o podríamos pensar incluso en una de las grandes religiones orientales- son como lógicas secretamente presentes en lo íntimo de cada persona, o en determinada cultura comunitaria, y llegan a definir identidades, pero no generan necesariamente una adhesión fundamentalista y reiterativa a una estructura cerrada, de verdades pretendidamente inmutables. Al contrario, la persona o comunidad que vive esta forma de pertenencia religiosa descubre –o puede descubrir- que tanto en la esencia de su religión de origen, como en otra tradición que le atrae y a la cual se adhiere, se encuentra un valor fundamental e insustituible, un valor que ha de ser reconocido y espiritualmente acogido, un valor que se encuentra en la unión de dos o más caminos normalmente irreconciliables²⁰.

6. Una teología pluralista cristiana de la doble pertenencia

Para una Teología Pluralista de la Liberación, un objetivo del ecumenismo es la paz, la justicia y el compromiso con la defensa del ambiente, amenazado por el sistema social y económico actualmente dominante. Desde esa base buscamos construir una verdadera comunión entre diferentes comunidades religiosas, con sus diversos elementos doctrinales, étnicos, lingüísticos e ideológicos. Si el fin del esfuerzo ecuménico es la unidad, las relaciones recíprocas entre las diversas comunidades constituyen para nosotros el trabajo ecuménico más fundamental. Desde la década de 1960, muchos que trabajan en el ecumenismo tienen conciencia de que el sentido primordial del ecumenismo es la unidad de la humanidad como parte del plan divino para el mundo. Desde la Asamblea general de Nueva Delhi (1961) el Consejo Mundial de Iglesias viene dando atención a este ecumenismo más amplio que el que busca apenas la unidad de las Iglesias. En realidad el sentido original del término *oikoumene* es «todo el mundo habitado». Este sentido primordial del término ayuda a comprender lo que se entiende por ecumenismo interreligioso. En Asia, las diversas tradiciones religiosas constituyen las fuerzas sociales fundamentales. Estas tradiciones deben estar en comunión y diálogo mutuo a fin de promover la comunión de las comunidades. El ecumenismo cristiano, como relación entre las Iglesias, tiene sentido no sólo como esfuerzo intramuros de un cristianismo dividido, sino como movimiento capaz de sostener

20 Algo de esta actitud –reconocimiento de que en cada gran tradición religiosa hay fundamentos específicos «constitutivos de verdad»– ya se encuentra en 1928 en un Acuerdo redactado en Jerusalén en una reunión de Iglesias evangélicas. Cf. Intervención del Pastor O.H. DE SOUZA, *João XXIII e o diálogo entre as religiões*, Ibrades, Rio de Janeiro 1994, pág. 53.

y contribuir a esta comunión más amplia que es la prioridad más urgente del mundo actual»²¹.

En las clases más populares, muchas veces, esta comunión interreligiosa se da en el corazón de la propia persona. Creo que sigue siendo actual la propuesta de Raimon Panikkar de ir más allá del diálogo interreligioso a través de un profundo *diálogo intrarreligioso*. Se trata de que cada creyente no sólo dialogue con alguien de afuera, sino de que asuma en sí mismo los interrogantes surgidos de las diferentes tradiciones espirituales. Es necesario que exprese su fe, no de un modo relativista, sino relacional. «La finalidad del diálogo intrarreligioso es la comprensión. No se trata de conquistar al otro, ni de llegar a un acuerdo total, ni a una religión universal. Lo ideal es la comunicación, tratando de rellenar el foso de ignorancia entre las diferentes culturas del mundo, dejándolas hablar y exponer abiertamente sus intuiciones propias, en su propio lenguaje»²².

Ahí vemos que el término doble pertenencia, es inadecuado y no corresponde a lo que, en los casos más frecuentes, sucede. En la larga experiencia que tengo en este campo, nunca me sentí en doble pertenencia y nunca oí esta expresión de nadie, ni percibí que alguien se sintiera así. Doble pertenencia sería un camino duplicado o paralelo. Eso no es así. Una mujer, mãe de santo en el Candomblé que es, al mismo tiempo, coordinadora de la comunidad eclesial de base en la Iglesia, no se siente practicando ninguna «doble pertenencia». Es en cuanto negra y desde su pertenencia religiosa y cultural afro, como ella se siente con condiciones de ser cristiana. Desde hace siglos el tipo de sincretismo religioso existente entre cristianismo y religiones indígenas y negras es un ejemplo de síntesis espiritual y de esfuerzo ecuménico inmenso, realizado por personas sencillas y de base, para promover una unión vivencial de dos o más tradiciones religiosas que, histórica y aparentemente parecían irreconciliables.

El actual movimiento ecuménico e interreligioso no puede partir de cero y desconocer una síntesis espiritual ya vivida desde hace mucho tiempo y que tiene mucho que enseñarnos. En un libro de diálogo teológico, Claude Geffré, se pregunta si el cristianismo puede aceptar una doble pertenencia, y responde: «En la medida en que el cristianismo no entra en competencia con otra religión, creo en la posibilidad de una doble pertenencia. Una persona, convertida a Jesucristo, bautizada y que vive realmente del Espíritu de Cristo, me parece capaz -en el orden espiritual de la disciplina corporal y mental de la ascesis y también en el orden de los gestos de adoración y alabanza- de seguir asumiendo elementos ajenos al cristianismo histórico. Estoy convencido de que

21 Cf. F. WILFRED, *Ecumenisme as a Movement of Justice: focus on Asia*, en Vidyajyoti Journal of Theological Reflexion 58/9(1994)573- 583, citado por J. DUPUIS, *ibidem*, p. 366.

22 R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, p. 27.

esos casos de doble pertenencia -si esa expresión es legítima- son una promesa de nuevas figuras históricas del cristianismo. La forma que tomó el cristianismo histórico, hace veinte siglos, no prejuzga el futuro y no prohíbe la utopía de un verdadero *cristianismo mundial*, un cristianismo que siendo siempre idéntico a sí mismo, esté verdaderamente enraizado en todas las grandes culturas. Cuando digo enraizado en las culturas, también es una manera impropia de hablar porque, si se enraizó verdaderamente en culturas diferentes de la occidental, estará también necesariamente enraizado en tradiciones religiosas diversas»²³.

Según esta visión, un cristianismo que quiera enraizarse en las culturas tendrá también que enraizarse en las tradiciones religiosas que son expresiones de esas culturas. Por tanto, el cristianismo no debería sustituir el Candomblé o la Umbanda, o una tradición indígena, sino que debería recibir de ellas la inspiración espiritual que les es propia, y hacer su aportación para que todas las tradiciones religiosas puedan ser, cada vez más, humanas, y en cuanto humanas, divinizadas.

7. Una futura forma de pluralismo espiritual (para concluir en un camino sin conclusión)

Esta realidad que impropriamente llamamos «doble o múltiple pertenencia» abre al cristianismo y a otras religiones a una nueva forma de ser: una religión inclusiva que asume -podemos decir, adopta- a otra, en su propio seno. Esta apertura se da a través de una experiencia espiritual y incluso mística²⁴. Este carácter místico no excluye la reflexión teológica. Al contrario, la supone. Pero se trata de una reflexión interna y no de un *debate* contradictorio. El *otro* está respetuosamente a la espera del resultado de esta reflexión para, a su vez, alimentar su propia reflexión y el futuro diálogo. Ésta sería una misión actual de las teologías cristianas indias y negras. Estas no pueden o no deben ser brazo del sistema eclesiástico para incorporar negros e indios -gracias a Dios, no fueron y no son eso-, al contrario: las teologías indias y negras deben significar un avance en el difícil y arduo campo de la vivencia de un pluralismo intrapersonal que se corresponda con el que Panikkar llama *diálogo intra-religioso*, como punto de partida de una profundización teológica en la espiritualidad india o negra. Lo mismo podemos decir del papel actual de los agentes de la pastoral afro: no pueden ser los encargados por las diócesis o parroquias para cooptar a las personas de cultura afro para encajarlas mejor en el sistema. Son profetas de un nuevo macro-ecumenismo que vivencia el pluralismo en lo concreto de la vida espiritual.

23 Claude GEFFRÉ, *Profession Théologique*, Ed. Albin Michel, Paris 1999, p. 242.

24 No los «sistemas», sino los «mundos vividos», diría aquí Habermas.

Si las Iglesias cristianas deben parecerse a Jesús y éste se caracterizó por no ser exclusivista, las Iglesias deben aprender a convivir con esta apertura al otro y a valorar lo diferente. En un mundo que, como decía al principio, la sociedad cultiva el no compromiso y la no pertenencia, tener personas que se sienten tan comprometidas que pertenecen a dos o más religiones, debe ser valorado como una profecía, no sólo espiritual, sino también social. Está claro que podría existir una forma de pertenecer a varias religiones que significase no pertenecer verdaderamente a ninguna, pero, no es de eso de lo que hablamos aquí. Al contrario, esta reflexión teológica es hecha a partir de los muchos ejemplos de personas profundamente comprometidas con el Evangelio y sus consecuencias humanas y sociales, en su relación afectiva con dos comunidades distintas.

Evidentemente, todo camino espiritual es itinerario de amor y no se explica intelectualmente. Es como una *mistagogía*. Es un misterio que sólo se explica en la intimidad de la relación de vida. Sin embargo, el hecho de existir hace tanto tiempo y, como elemento sano, haber ayudado y ayudar hoy día a la vida de tantas personas –«por los frutos conoceréis el árbol»– revela una profecía que podemos acoger y testimoniar: la vocación de toda religión –en nuestro caso, del cristianismo– a no explicarse por sí misma y no tener su razón de ser en sí misma. La doble o múltiple pertenencia muestra que toda religión tiene que ser una luz que ilumina el camino del proyecto divino para el mundo y nos invita a todos a relativizar nuestras exclusividades. Nadie es dueño de la fe y de lo sagrado. Podemos, simplemente, ser amantes que se ponen a su servicio. De lo que es divino, no existe título de propiedad. El acceso es gratuito para toda búsqueda que fecunda el corazón. Ningún mortal puede detener el vendaval. El misterio es nuestra Paz y los caminos religiosos nuestras parábolas de amor.

Marcelo BARROS

Traducido del portugués por José Miguel Paz

Salvación indígena y afroamericana

En América Latina, vivencias sagradas de la población indígena y afroamericana pueden ser entendidas en sí mismas y en los nuevos contextos mundiales, y también en dialogo con la fe cristiana en la Salvación. Nuestro continente incluye grandes sectores que se autodefinen como cristianos y también muchos sectores con otras formas simbólicas. Además, lo religioso y espiritual y también lo eclesial es reelaborado por las comunidades de fe, que asimilan factores globales de varias maneras. Se trata pues de realidades plurales y dinámicas ante las cuales no caben interpretaciones simples (lo esencialmente cristiano, o bien lo indígena y lo afroamericano en sí mismo y segregado de otros mundos). Junto con reconocer la complejidad de cada temática, vale ensayar lecturas del aporte indígena y afroamericano a la reflexión cristiana. Esto es explicitado por acontecimientos teológicos indios y afros de carácter continental¹.

La motivación de fondo no es sobreponer categorías bíblicas o doctrinales a vivencias de armonía con el universo, de identidad y solidaridad local, de felicidad en todas sus dimensiones. Más bien cada vivencia -ya sea de pueblos originarios o de afrodescendientes- tiene su sentido y valor propio. En torno a ello deseo añadir una lectura cristiana. Tal lectura forma parte del ser discípulo de Jesús, profeta del Reino e Hijo de Dios. El ha dialogado con la samaritana, con la siriofenicia y cananea, con el centurión romano, es decir con varios tipos de culturas y espiritualidades. Teniendo al Señor como modelo, cada persona que cree en Cristo es interpelado, dialoga, y redescubre el sentido de la salvación, gracias al contacto con realidades distintas a la propia.

1 Sobresalen tres «Encuentros Latinoamericanos de Teología India» realizados en México, Panamá, Bolivia (y publicados por: CENAMI, México 1991; CENAMI, México 1994; IPA, Cuzco: 1998), y valiosas recopilaciones: N. SARMIENTO, *Caminos de la Teología India*, Verbo Divino, Cochabamba 2000, y M. MARZAL y otros, *Rostros indios de Dios*, Abya Yala, Quito 1991. Por otro lado, se han hecho tres consultas latinoamericanas de Teología Afro, en Nueva Iguaçu y en Sao Pablo (y publicadas en: DEI, San José 1986; Paulus, São Paulo 1997; Atabaque, São Paulo 2004).

Comienzo anotando la realidad dinámica y desafiante en que se desenvuelven las religiones. Luego entro en la temática de la salvación. A continuación anoto la reciprocidad (indígena) y la simbiosis (afroamericana) como indicadores de «salvación» anhelada y celebrada en América Latina; anotaré sobretodo lo recogido por instancias cristianas existentes en ambientes indígenas y afro-americanos.

Éstas lecturas claramente toman distancia de las posturas hegemónicas. Las hegemonías son intolerantes y ponen obstáculos al dialogo entre diferentes modos de creer. Esta prepotencia a menudo forma parte del comportamiento cristiano; esto no ocurre cuando el paradigma es el Evangelio. El hecho que uno forma parte de la comunidad eclesial que confiesa a Cristo como Salvador nos llena de alegría y certeza, pero no conlleva negar el valor de diversas espiritualidades de la Vida.

1.- Dinámicas globales y religión

Las formas simbólicas en general, y en particular las de pueblos indígenas y afro-americanos, tienen gran energía y procesos internos de transformación. Además se han desenvuelto con varios grados de contacto con estructuras cristianas en América Latina y con factores en el mundo de hoy. Quiero recalcar unos factores envolventes.

Hoy vemos que lo religioso y lo espiritual crecen innovadora y polifacéticamente, y tienen gran peso en todo el planeta; además, el imaginario moderno y posmoderno replantea lo sagrado. Los sistemas simbólicos renacen y son reconfigurados debido a los entrecruzamientos entre culturas/religiones. En medio de estos procesos, las cuestiones principales son, a mi modo de ver, la absolutización del mercado mundial y el neo-politeísmo de bienes de consumo. Son cuestiones que afectan a las nuevas generaciones indígenas y afro-americanas (a las que no cabe pues mirar con romanticismo).

Hoy el ser humano anda deslumbrado en medio de un bosque de símbolos y un torbellino de cambios; y uno necesita la seguridad interior que provee la religión. El orden global no es estable ni equitativo; el proceso de cambios es acelerado, desigual, desconcertante. Prolifera la incertidumbre. «La mayoría siente el vacío de la muerte, no tiene donde poner su fe... la inseguridad contemporánea viene de esa confusa claridad de que estamos entre dos mundos: por lo tanto suspendidos sobre el vacío»². En este escenario incierto,

2 J.J. BRUNNER, *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, Santiago 1998, 36, 43; ver R. ORTIZ, *Mundialização e cultura*, Brasiliense, São Paulo 1994; N. GARCÍA C., *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México 1995; K.J. GERGEN, *The saturated self, dilemmas of identity in contemporary life*, Harper Collins, New York 1991.

la gente busca «sentirse bien». El cristianismo en parte es reducido a un mecanismo de dicha interior (un superficial “ser feliz” con ropaje religioso).

En términos mundiales se despliega un marketing de ofertas religiosas plurales y sincréticas; la muchedumbre compra y consume «bienes de salvación que ofrece la industria cultural contemporánea»³. La religión es en parte absorbida por pautas de status material; ella es valorada en la medida que da bienestar inmediato y cuantificado, en la medida que da «salvación» para la multitud cuya insatisfacción es inducida por la sociedad de consumo. También llama la atención como la política democrática ha sido subordinada a la economía; los representantes del pueblo son gerentes de desarrollo. A grosso modo puede decirse que se ha globalizado la religiosidad de la felicidad subjetiva; esto implica reemplazar la creencia por la experiencia, y reforzar el individualismo⁴.

La privatización de lo religioso se correlaciona con la sacralización del mercado y su peculiar politeísmo. Lo primero necesita lo segundo, y viceversa. El consumo de bienes de salvación personal se lleva a cabo gracias al mercado totalitario. Se presupone que cada faceta y sentido de la existencia proviene del mercado total; éste resuelve todas las necesidades humanas; hasta llega a ser un ídolo. «La divinización del mercado crea un Dios-dinero: *in God we trust* (lema inscrito en el dólar estadounidense)»⁵. Me parece que lo idolatrado por la gente es, no el mercado-en-sí, sino sus diversos y fascinantes bienes simbólicos; en otras palabras, encaramos una compleja problemática politeísta. Aquí hablo del «politeísmo» ofertado y consumido en el mercado de bienes modernos.

El hecho que bienes perecederos sean idolatrados no agrada a quienes son creyentes en el Dios Salvador. Cabe impugnar y relativizar cualquier absoluto humano. Esto es un gran reto espiritual al interior del mundo actual. Si la teología no asume este reto, ella es beneficiaria o al menos cómplice de la nefasta sacralización. Es evidente que se trata de fenómenos complejos, que requieren de una crítica a la economía/cultura/espiritualidad con sus rasgos totalitarios. A mi parecer cabe una crítica, y no una demonización del mercado (ya que éste vale como forma de interacción económica). La problemática de bienes humanos sacralizados es una ineludible preocupación para el creyente.

La globalización conlleva un mercado de bienes simbólicos. Se trata de un fenómeno uniformizador, pero paradójicamente tiene un carácter politeísta. La dinámica del consumo implica novedades, rápidamente descartadas

3 C. PARJER, *Religión y postmodernidad*, CEPS, Lima 1997, 73. Ver A.P. ORO, C.A. STEIL (orgs.), *Globalização e religião*, Vozes, Petrópolis 1997.

4 Ver L.R. BENEDETTI, «A experiencia no lugar da crença», en M.F. DOS ANJOS, *Experiência religiosa, risco ou aventura*, Paulinas, São Paulo 1998, 28-31.

5 F. HINKELAMMERT, *Teología del mercado total*, Hisbol, La Paz 1989, 59; en vez de globalización, este autor prefiere: «totalización del mercado y su lógica», *El grito del sujeto*, DEI, San José 1998, 228.

y reemplazadas por otros inventos que nos deslumbran; son objetos fascinantes a los cuales se les atribuye la solución de todas las necesidades humanas. También he subrayado que la realidad moderna no es religiosamente neutral ni simplemente secular. Más bien genera muchos y cambiantes absolutos.

El politeísmo presente en la globalización hegemónica constituye un buen desafío para las teologías cristianas (y me parece que de modo especial para comunidades indígenas y afro-americanas) atentas a los signos de nuestros tiempos. Dado este gran reto, las diversas religiones tienen que reencontrar energías propias. De lo contrario cunde la alienación. Al indígena, a la población negra, a todos los sectores mestizos, les afecta el politeísmo efímero, el éxito individual, el fundamentalismo intolerante, los absolutos materiales. Tomando en cuenta estas realidades, a la teología le corresponde tanto explicitar la fidelidad al Dios vivo como denunciar la existencia de dioses falsos. También a ello contribuyen las ciencias humanas y las sabidurías del pueblo, que desenmascaran absolutos que deshumanizan.

Por otra parte, existen factores globales con un sentido solidario y genuinamente esperanzador, y con calidad espiritual. En la subjetividad moderna existe capacidad de libertad (que incluye rechazar lo religioso cuando encadena o cuando es hipócrita). También hay que valorar alternativas de carácter global, como son las nuevas redes sociales y el afán económico con equidad, y como son el juego, la risa, y la fiesta del pobre postergado pero simbólicamente libre. Otros factores son el desarrollo de buenas relaciones de género, y la praxis ecológica sin la cual no sobrevive el planeta.

Éstas y otras grandes líneas de humanización significan que existe «otra» globalización (en contraposición a la hegemónica). Pues bien, en la población originaria, mestiza, y afro-americana, las personas creyentes asumen los retos alternativos. Puede ser al reflexionar la solidaridad y esfuerzos cotidianos para vivir con dignidad, al hacer teología de la fiesta y el buen humor, de la subjetividad y las relaciones de género, de la ecología y la economía a favor de todo ser humano. Éstos discursos y acciones forman parte de modos como el pueblo latinoamericano esta reimaginando y reconstruyendo la realidad. Se trata pues de un amplio quehacer a favor de la justicia en la historia y con el medio ambiente que Dios ha creado para todo ser viviente.

Tenemos, por lo tanto, factores hegemónicos, y también existen líneas de acción alternativa, que envuelven a personas y grupos humanos, incluyendo a las comunidades originarias y a afro-descendientes. Varios tipos de factores globales influyen en las vivencias de dichas comunidades. Esto merece ser tomado en cuenta al examinar la problemática religiosa india y afro. Es decir, uno ubica los fenómenos religiosos en el terreno amplio donde se desenvuelven. Además son evitadas lecturas idealistas y a-históricas que sólo exaltan lo indígena y la negritud. Lo propio, por muy amado que sea, no constituye un absoluto; ni puede pasarse por alto factores deshumanizante que afectan a la población originaria y a cualquier comunidad.

2.- La temática de la salvación

Las actitudes que predominan hoy son la auto-salvación (derivada del acento moderno en el sujeto) y el vínculo con objetos sacralizados (que aunque no sean tratados como «dioses», sí funcionan como dadores de bienestar). En estos contextos, uno es confrontado por el mensaje cristiano, que no es egocéntrico ni centrado en cosas; muy por el contrario, la actitud creyente radicalmente afirma la salvación divina a través de Jesucristo.

La tendencia actual hacia la auto-salvación esta sustentada por las vigas maestras de la civilización: ideología yo-ista con mucho peso en la economía y los medios de comunicación, la subjetividad moderna y posmoderna, difusión de terapias de auto-estima y auto-ayuda, orientación de la religión y la espiritualidad hacia el bienestar personal, confusión ante la vorágine de imágenes y ante la incertidumbre del cambio de época. Recalco que no se trata de problemáticas simples, ni provienen directamente de lo religioso. Más bien, el cambiante escenario mundial y sus vigas maestras son las que afectan la condición de creyentes.

Nos envuelve un carnaval de demandas y de ofertas religiosas y espirituales, que son interiorizadas de manera ecléctica e inmedatista. En la larga historia de la humanidad, lo sagrado ha dado sentido, y nos ha conectado con uno mismo, el medio ambiente, la comunidad, la divinidad. En sociedades que se definen como «desarrolladas», lo sagrado tiende a ser cada vez más un objeto de consumo, descartable, y de felicidad pasajera. Cabe pues encarar las sacralizaciones de hoy: en la economía, trato social, juegos de azar, religiosidad sanadora, y tanto más. Cabe también, a cada comunidad creyente, tomar distancia de sacralizaciones de hoy que deshumanizan. Al respecto, comunidades indígenas, afros, mestizas, tienen mayores recursos propios de espiritualidad, en base a las cuales hacen una crítica de las pseudo salvaciones.

Ahora bien, quienes creemos en Cristo adherimos a un Salvador, y lo hacemos teniendo en cuenta que existen muchas religiones. Esta realidad suscita debates. Una actitud es contraponer el relativismo moderno con la verdad absoluta. Esta postura se hace presente en el documento *Dominus Iesus*⁶. Se manejan conceptos considerados objetivos, y se tiende a sacralizar lenguajes teológicos (que ¡son relativos!) al desear condenar el relativismo. Por otra parte, la exaltación de lo relativo resulta siendo incoherente; ya que el relativismo se auto-constituye de una manera dogmática. Otra postura es apreciar la salvación con sus dimensiones universales. A mi parecer vale dedicarse a dilucidar el sentido de Cristo Salvador para pueblos con diversas religiones y espiritualidades.

6 Ver, Congregación de la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus* (2000); el relativismo es examinado en los párrafos 4, 5, 22; la verdad en párrafos. 4, 5, 7, 22; y el objetivo es la «salvación de todos por el conocimiento de la verdad».

Una vía es discernir las maneras como la población vive su fe. Ciertamente es bueno dejar atrás posturas de exclusión y discriminación ante las religiones. Pero, a menudo la evaluación es hecha de modo superficial y dicotómica. Un ejemplo es el bien intencionado documento latinoamericano de Puebla (1979). Nos ha incentivado a ser lúcidos; pero lo hace con un esquema simple de positivo/negativo (*Documento de Puebla* 454-456). Por ejemplo, la cuestión del «sentido de la providencia de Dios». Esta cuestión se mueve entre la postura de ponerse ciegamente en Sus manos, auscultar señales de Vida, y la resignación ante cualquier acontecimiento social. Vale pues un discernimiento de significados salvíficos en la religiosidad (sin un esquema de bueno/malo).

Otra vía es reconocer símbolos de salvación en cada búsqueda creyente. En el caso de los cristianismos inculturados por poblaciones indígenas, mestizas, afro-americanas, ellos son eminentemente simbólicos y cordiales. Estas poblaciones tienen gran capacidad para relacionar una entidad con otra diferente; y para acoger y cultivar señales sensibles de realidades trascendentes. La sacramentalidad (según la perspectiva católica) corre por las venas de la población latinoamericana. Pero no se limita a una u otra iglesia. Tanta ritualidad latinoamericana muestra la importancia de símbolos, que configuran la espiritualidad y la praxis de cada día en la mayoría de las personas. Dios es amado en realidades concretas y cotidianas que tienen valor simbólico. Por ejemplo, instancias como el nacer, el constituir pareja y familia, el morir; son instancias que conllevan un compartir material y vínculos de vida: oración y comida, risas y pleitos, alianzas y compromisos.

Espero no tergiversar el cristianismo latinoamericano en comunidades originarias, mestizas, afrodescendientes y las demás, al describirlas en términos de salvación. Es un ser cristiano que no está orientado a saber algo de Dios, ni a ser rígidos militantes de la Iglesia, ni a aferrarse a una serie de mandamientos, ni sólo a resolver pecados. Hay sentido del mal y el pecado, hay sabiduría en la fe del pueblo y sus modos de pertenencia eclesial, y hay responsabilidad ética. Pero lo principal son vivencias de salvación, la que es acogida en formas muy precisas; ésta salvación proviene de Dios, y resuelve malestares de cada día y da sentido a la Vida. Se trata de vivencias con expresiones simbólica.

Durante décadas la religiosidad de gente sencilla ha sido descalificada por sus ritos y creencias. Aquí, como en cualquier práctica de la fe, se requiere un discernimiento, con criterios humanos, bíblicos, eclesiales. Sin embargo, los abundantes ritos y creencias expresan -entre otras cosas- las complejas dimensiones simbólicas de la fe del pueblo. También expresan formas inculturadas e inreligionadas del cristianismo popular.

También ha sido descalificada la manera «pragmática» como la salvación es entendida y vivida por la población latinoamericana. En este asunto (como en lo dicho anteriormente) sufrimos la incomunicación entre élites (que tienen

sus esquemas) y comunidades humanas con su concreto caminar simbólico hacia Dios. La salvación es concreta y eficaz. Esto tiene su fundamento en Cristo, que es el único camino de salvación. Pues bien la acción evangelizadora de la Iglesia no cancela las religiosidades de la gente; ni éstas son paralelas y alternativas a lo primero. Más bien, el pueblo de Dios está al servicio de la salvación de la humanidad. Siguiendo el mandato de Cristo y movida por el Espíritu, la Iglesia se hace presente «a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo... (y a la vez) el Señor puede conducir por caminos que El sabe a quienes ignoran el Evangelio» (Vaticano II, *Ad Gentes*, 5 y 7). Dicha necesidad y sacramentalidad de la Iglesia no tiene que ser contrapuesta a las religiones existentes en el mundo de hoy.

Esto último ocurre, por ejemplo, cuando a la fe se le atribuye la aceptación de la verdad revelada, y las religiones son reducidas a simples búsquedas de la verdad. Es una problemática planteada en algunos textos oficiales. «Debe ser firmemente retenida la distinción entre la fe teologal y la creencia en las otras religiones... la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada... las otras religiones... es cuando el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha idealizado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto» (*Dominus Iesus*, 7). J.I. González Faus advierte que el documento maneja una «noción de verdad más griega que bíblica»; ésta es siempre una verdad abierta y acompañada de la gracia⁷. Puede añadirse el problema de ver la «verdad» separada de la acogida de la Salvación. Según designios misteriosos de Dios, toda persona es hecha partícipe de la pascua de Cristo.

Gracias a la fe, personas y comunidades acogemos la Revelación y la Salvación, con sus mediaciones eclesiales. En cuanto a las culturas/religiones pueden ser apreciadas como senderos hacia la verdad y la salvación, en cuanto sintonizan con la voluntad de Dios que ama a toda la humanidad. En este sentido también puede ser valorada la interacción entre religiones. Ella forma parte de la comprensión de la misión de la Iglesia, que no descalifica a las religiones y que descubre en ellas señales de Dios. Ésta comprensión de la salvación es también un reconocimiento de Jesucristo como camino/verdad/vida para toda la humanidad. El Señor de la Vida no es propiedad privada de un grupo selecto. Podemos pues afirmar simultáneamente la salvación en Cristo, la misión de la Iglesia, y los valores simbólicos en las religiosidades de los pueblos. Más adelante lo haré en torno a la reciprocidad indígena y a la simbiosis afro-americana.

Es decir, no hay que limitarse a distinciones entre fe y religión, entre iglesia y religiones de la gente. Más bien interesa como la humanidad es salva-da por Dios; e interesan las formas simbólicas como se vivencia la salvación.

7 J.I. GONZÁLEZ FAUS, «La cruz de la *Dominus Iesus*», *Selecciones de Teología* 157, 2001, pág. 53.

Al reflexionar en comunión con la fe de pueblos de América Latina, sobresale su capacidad de interiorizar el Evangelio de la Vida según los códigos culturales y religiosos de cada pueblo. Esto tiene como telón de fondo la salvación en Cristo con sus mediaciones humanas y sus formas simbólicas. En un encuentro en Santiago⁸ se ha preguntado si son ¿todas las religiones caminos ordinarios de salvación?; y se ha respondido que el camino ordinario es Cristo. El lenguaje es inadecuado; ya que de hecho existen caminos humanos donde Dios se hace presente, y teológicamente también reconocemos el Camino. Por mi parte opino que no es la religión lo que salva, sino la acción de Dios. Su voluntad universal de salvación afecta a cada persona y comunidad humana en sus circunstancias concretas, incluyendo las formas religiosas.

Paso a continuación a ver primero elementos en el modo indígena de Vivir, y luego formas afroamericanas. Lo hago con la perspectiva ya indicada: Dios ama y ofrece universalmente su salvación; pero esto tiene que ser sopeado en diversas culturas y espiritualidades. Lo hago -como ya lo indicaba- en base a sectores cristianos que celebran y redescubren su fe en dialogo con dichas identidades. (Otro tipo de reflexión es la que subraya lo indígena o lo afro en sí, y sin relación con formas cristianas existentes en este continente).

3.- Reciprocidad en los pueblos originarios

Con respecto a pueblos indígenas y sus portavoces, personas de todo el continente se han sentido «llamados a abrir los jardines de estas rosas perfumadas a hombre y mujeres de otros pueblos, para que su fragancia se esparza por doquier: es la fragancia de Dios « y añaden: «queremos producir un cambio verdadero que construya una casa grande en donde vivamos todos los pueblos de la humanidad»⁹. Esto además de ser lenguaje poético, también es una propuesta espiritual y profética. La reciprocidad se lleva a cabo en comunidad y en comunión con la Tierra; lo cual conlleva un pensar enraizado en lo ritual y festivo, el mito y la mística, lo cotidiano y lo político.

Pues bien, la reflexión en torno al pluralismo religioso tiene que encarar dramas del pasado. El colonialismo negó al ser humano, al negar la calidad espiritual del indígena. La institución cristiana sistemáticamente agredió las religiones originarias (al tratarlas como animismos, como míticas, como carentes de revelación). La arrogante «civilización cristiana» ha sido ciega y sorda ante lo Sagrado presente en nuestros pueblos. Sus religiosidades han sido cosificadas, convertidas en folclor, y tachadas como un primitivismo pre-moderno.

Hoy cabe apreciar esa creatividad religiosa, que contribuye al porvenir humano polifacético. Puede ser apreciada como diversos caminos hacia la Vida-

8 R. POLANCO, en *Teología y Vida*, XLII, I-2, 2001, pág. 148.

9 III Encuentro Taller Latinoamericano, *Teología India*, IPA/CTP/IDEA, Cuzco 1998, 10.

Misterio. Ésta es una vivencia indígena que yo he acompañado. A ella se suma mi inquietud cristiana, la pluralidad de culturas y religiones ¿en qué sentido es obra del Espíritu, y manifiesta varios componentes del Cuerpo de Cristo?

También pregunto qué impacto tiene el pluralismo religioso indígena en la teología latinoamericana con vocación liberadora. Ella se siente incómoda con el esquema que pone por un lado la novedad cristiana y que pone, por otro lado, la dimensión religiosa. El esquema de fe/religión resulta discriminatoria hacia esta última. Desde sus inicios la teología de liberación ha conjugado espiritualidad con praxis y con análisis crítico; pero poco ha sopesado las religiones. Recién van siendo reconocidos valores salvíficos en las espiritualidades indígenas.

A continuación voy a centrarme en lo que muchos consideran el eje del modo de ser indígena: la reciprocidad. Ésta realidad puede ser leída en clave de salvación. Al respecto se han dado pasos en las ciencias humanas, y por supuesto también en la reflexión creyente.

Con respecto a las disciplinas humanas, desde el siglo pasado el cientifismo nos ha ocultado una realidad que es holística. Esto -atestiguado por milenarios modos de ser autóctono y hoy también por una actitud científica denominada holística- enmarca el conocimiento humano. La crítica sistemática -inventada por la modernidad- es uno de los buenos criterios modernos asumidos por la población amerindia. En ésta hay varias posturas. Por un lado, el esencialismo, es decir lo indio-en-sí y contrapuesto a todo lo que no es propio; este esencialismo es postulado por una minoría ilustrada. Por otro lado, ser «integrados» a la sociedad envolvente, negándose a sí mismos; esta postura tiene bastante peso. También hay una gama de formas condicionales de participar en la modernidad; algunos replantean lo moderno según pautas indígenas y mestizas; algunos van caminando con un pie en el ámbito indígena y con el otro pie en el mundo globalizado; algunos, para unos asuntos (como lo económico) siguen reglas mundiales, y para otros asuntos (como los familiares y festivos) actúan según sus propios principios.

El mayor logro, a mi entender, es que sectores indígenas progresan con sus rasgos propios, y de modo principal con su “relacionalidad”. Se trata de nuevos vínculos y organismos generados en la ciudad, de asumir la ciencia y el trabajo moderno, pero orientándolos a beneficios y festejos propios, y tantos otros rasgos cotidianos. Así la gente no se deja subordinar a los absolutos de la propaganda y la publicidad. Más bien, como anota H.C.F. Mansilla: «lo bello y razonable puede estar en lo pequeño, lo heterogéneo, lo tradicional... el adelantamiento técnico y la preservación de viejos valores culturales»; y por su parte, Domingo Llanque ha detallado la combinación de lo tradicional y lo nuevo, la serie de cambios modernos en el mundo indígena peruano¹⁰.

10 H.C.F. MANSILLA, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, CEBEM, La Paz 1992, 96; y Domingo LLANQUE, *Vida y Teología Andina*, CBC, Cusco 2004, 11-30.

La gente siente que el progreso es alucinante, rápido, y con varias facetas. El maltrato a nuestro medio ambiente y la pauperización humana apuntan hacia un eco-humano-suicidio; aunque hay cierta auto-corrección del sistema (p. ej. limitaciones al armamentismo atómico). Otra faceta es la globalizada capacidad tecnológica, productiva, comunicacional; casi todos los habitantes del planeta anhelan y exigen el uso de estos logros modernos. Pero, estos logros positivos van de la mano con la auto-victimización de multitudes excluidas; como explica E. Dussel: en el «mito de la modernidad» la víctima es culpable y sería inocente el victimario de pueblos expoliados¹¹. Es lamentable como tanta gente marginada se atribuye la culpa de esa condición. Por otra parte, existen vías contestatarias y alternativas. Muchas sociedades -y aquí resaltan las indígenas y mestizas- no aceptan ser regidas por la totalitaria razón del mercado ni por la privatización de la existencia.

Junto con encarar y sopesar estas realidades, ellas son modificadas y a veces reconstruidas por las poblaciones indígenas.

Sobresalen varias líneas de acción. 1- La estructuración indígena de su espacio y tiempo vital: casa, actividades económicas complementarias, ciclo de celebraciones propias, etc.; y a la vez participación en la cotidianidad moderna. 2- Cultivo de su sensibilidad, saber, simbología; donde resaltan relaciones familiares, con difuntos, con espíritus protectores, y modos indígenas de visualizar a Cristo, María, Santos/as. 3- La comunidad indígena, al no ser dualista ni excluyente, se desenvuelve bien en medio de tantas (y positivas) «diferencias» modernas; busca consensos y líneas de mejoramiento en común; así puede -por ejemplo- conjugar algo tan tradicional como sus oraciones de sanación con la medicina moderna. 4- Otra importante línea de acción es asimilar tecnología, ciencia, desarrollo, pero generalmente con cautela y combinando lo propio con lo nuevo, para que el progreso sea sustentable y seguro.

Estas líneas de acción conllevan principios éticos que se caracterizan por la reciprocidad: 1- responsabilidad cotidiana, a fin de convivir bien con los demás, 2- valorar la propia producción simbólica y sapiencial, dando primacía a relaciones fecundas, y dando este sentido al progreso moderno, 3- interactuar entre seres diferentes y complementarios, establecer consensos, y líneas de bien común, y 4- no absolutizar lo moderno, sino que sopesar sus aciertos y confrontar sus fallas.

Considero que la perspectiva india tiene calidad holística (lo cual también es manifestado por otras maneras de pensar hoy la fe); esto difiere de la globalización moderna que se propone ser universal y definitiva. La ética y teología india tienen calidad holística, dada su comprensión del cuerpo y de la humanidad en el cosmos; por reconocer lo «relacional» como fundamento de todo; por poner la alegría festiva como meta de la peregrinación humana; por responder a la gracia divina. Esto se contrapone a «pilares espirituales»

11 Ver E. DUSSEL, *El encubrimiento del otro*, Abya Yala, Quito 1994, 91.

de la modernidad: la economía determina la política y la religión, el éxito en el obrar humano es absolutizado, se pone como meta humana la satisfacción instantánea de deseos de poder, y, el «yo-ismo» es la vara con que se mide a Dios. Vemos pues que la reflexión indígena tiene la capacidad ética de sopesar la modernidad globalizada y a la vez ofrece sus propias orientaciones básicas.

En la teología moderna, se trabaja preferentemente con conceptos; y es una labor hecha por individuos. Se trata de personas expertas, especializadas dentro de la Iglesia, con un amplio bagaje de conocimientos transmitidos de modo conceptual. Algo muy distinto encontramos en las reflexiones hechas desde los márgenes, en dialogo con sabidurías de las personas preferidas de Dios¹². También es el caso de la teología de pueblos indígenas. Ella tiene portavoces y temáticas acordes con el clamor de la creación y la humanidad. Sus medios de reflexión y comunicación son un lenguaje holístico (festejo ritual, pensamiento, afectividad, oración, responsabilidad histórica, etc.). No es un ejercicio mental, ni es antropocéntrica. Se trata de comunidades sabias cuya fe es un vínculo -mediante símbolos- con el Misterio. La sabiduría proviene de toda la tierra donde los seres humanos explicitan relaciones y sus conocimientos.

En las sabidurías milenarias, y en los actuales procesos de teología india, quién cree, festeja, trabaja, habla, ama, piensa, es una realidad humana, cósmica, espiritual; se trata de componentes distintos y complementarios, enraizados en la tierra y admiradores del cielo. Se invoca -como lo hacen los mayas- a Dios como “Corazón de la tierra, Corazón del cielo”. Por consiguiente, no hay “un sujeto” teológico, en el sentido de un individuo definido como autónomo y racional. En cuanto a Dios, no es tratado como “objeto de conocimiento”. Por lo tanto, la perspectiva autóctona tiene su propio sentir y lógica. ¿Cómo explicarla, si se emplean lenguajes dominantes? Al usar estos lenguajes, para poder comunicarnos, lo hacemos con precauciones, matices, precisiones, a fin de no desfigurar el ser y pensar indígena.

Una serie de eventos continentales van explicando estos asuntos¹³. El primer Encuentro de Teología India ha dicho: “el sujeto...es la comunidad indígena, enraizada en la tierra donde surgen y crecen sus ritos y mitos”. El segundo Encuentro decía: “los pueblos indios comunicamos nuestra fe con flores y cantos...; como lo hace Dios Creador que está presente en el caminar de la comunidad, luchando y sudando en el campo y sembrando vida para

12 El modo latinoamericano de reflexionar la fe puede resumirse como una praxis de relaciones; ver mi capítulo «Nuestro paradigma: pensar el amor», *Teología en la fe del pueblo*, San José: DEI, 1999, 159-176. Jon Sobrino ha definido la teología como «intellectus amoris»; *El principio misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, 49-50. 70-71.

13 Conclusiones en primer Encuentro de *Teología India* (CENAMI, México 1991, 315), segundo Encuentro de *Teología India* (CENAMI, México 1994, 184), Tercer Encuentro de Teología India (IPA, Cusco 1998, 172-3).

todos. Para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes”. En el tercer Encuentro se afirmaba: «nuestras teologías dan cuenta de nuestra relación con la tierra... y damos cuenta del equilibrio o paridad entre los géneros, lo cual es inherente a nuestras culturas... las teologías indígenas serán festivas, celebrando la vida y nuestras relaciones con la tierra y las fuerzas espirituales que emanan del Creador».

También vale tener presente la calidad mestiza de sujetos y pensamientos indígenas. Muchos insisten que el tema mestizo es problemático. Así es. A menudo los estados y las iglesias usan emblemas mestizos para negar lo indio (todo es absorbido y resignificado en lo mestizo). Por otra parte tenemos hechos macizos: poblaciones y elaboraciones mestizas que son portadoras de lo indígena (p. ej. procesos de migración y reconstrucción urbana de la existencia indígena). En el Perú, J. M. Arguedas vivió en dos mundos y le atribuyó al mestizaje unas notas bien positivas¹⁴. Muchas vivencias mestizas aportan un sentido relacional; esto es un aporte al sujeto indio.

En términos generales, el sujeto no está aislado; por el contrario todo es relacional. Vivimos y pensamos como parte del cosmos, como varón y mujer, en comunidad. El pensamiento es circular, mestizo y pluricultural, histórico; pero también ha sido y continua siendo agredido y tergiversado.

Ahora bien, ¿cómo es el paradigma relacional? El hermoso tejido de pensamientos indígenas puede ser descrito como: «una lógica simbólica, ritual, concreta, vital», que contrasta con la «monocultura que pretende ser mundial»¹⁵. La sabiduría simbólica, en torno a lo ritual, ofrece un intenso sentido relacional (muy distinta a una verdad-objeto). Lo que conocemos no son cosas sagradas; son relaciones con lo que da vida. Nos ubicamos en lo sagrado -en términos de las tradiciones autóctonas-. También en el lenguaje cristiano: lo que conocemos es la relación, el amor con Dios que nos manifiesta Jesucristo. No es un «entender la realidad divina». Además, nada es excluido de dicho conocimiento relacional.

Otra gran veta es la eco-visión-acción. Cada ser viviente está conectado y en comunicación con la profundidad de sí mismo y con su entorno (por ello en la ritualidad indígena el Misterio es palpado en seres vegetales, minerales, humanos, espíritus y lugares sagrados, invocaciones de Dios). Estos intercambios tienen como sustentación a la Tierra Madre. Como explica José Esterman (refiriéndose al mundo andino), las múltiples relaciones hacen posible la vida, la ética, el conocimiento¹⁶. Sin relaciones no existiría ni la persona, ni el saber, ni el hacer.

14 Al respecto, F. MIREs, *El discurso de la indianidad*, DEI, San José 1991, 142-146.

15 Aportes indígenas, en *Dialogo sobre metodología teológica latinoamericana*, CENAMI, México 1993, pág. 12.

16 Ver J. ESTERMANN, *Filosofía sistemática*, Salesiana, Lima 1996, la excelente sección «relacionalidad de todo ser», 223-224.

La veta inter-religiosa constituye un caudal de fecundas relaciones. Aquí el hecho mayor es el contacto y aporte mutuo entre cada tradición autóctona y el mensaje cristiano. Esto ocurre no en encuentros formales, sino en la espiritualidad cotidiana, la ética, lo ritual, y también en las imágenes y conceptos de Dios. La calidad de estos contactos es descrita en la Teología Maya como «síntesis vital hecha por nuestros pueblos» y «procesos largos de inculturación»¹⁷. Todo esto impugna un parámetro moderno que es monocultural y además mono-religioso (la religión indígena es relegada al pasado ya superado por «la civilización»). Más bien, lo que tenemos aquí son vínculos entre religiones que aprecian varios modos de invocar y entender a Dios.

El ser, creer y pensar indígena esta en contacto con todo y no es excluyente; desde la semilla pequeña se hace universal; desde sus identidades interactúa tanto con los valores humanos como con absolutos cuestionables de la modernidad; desde la fiesta, centro del presente indígena, se refiere al pasado y al futuro; entra en relación con el Misterio que envuelve y transforma cada entidad viviente. Es pues un modo holístico de acoger lo que en teología cristiana forma parte de la salvación.

4.- Simbiosis en los pueblos afro-americanos

De las vivencias y sabidurías originarias demos un paso hacia >otros sistemas simbólicos, los de la negritud. Estos pueden ser examinados en una perspectiva simbiótica. Elementos diferentes se conjugan para dar cauce a mayor vida.

A lo largo del continente, la afro-americanidad es escandalosamente maltratada e invisibilizada. A veces hay indiferencia; pero predominan los prejuicios. Todo lo calificado como «negro» tiene connotaciones negativas (implícitas o explícitas). De hecho América Latina es indígena, mestiza, negra, asiática, blanca, morena. Al no asumirnos como tales, fomentamos la mentira y la alienación. La reflexión cristiana sería ciega si no toma en cuenta el racismo en nuestra realidad latinoamericana y en lo religioso¹⁸. El racismo afecta las categorías de la fe, los organismos eclesiales, y los modos de vivir el Evangelio. Bien sabemos que ésta discriminación se entrecruza con otros factores: genero, grupos de edad, estructuras sociales, económicas, políticas, afectivas, etc. Por eso junto a la discriminación racial-cultural hay que encarar otras maldades que le acompañan.

17 Prólogo, Tercer Encuentro de Teología India Mayense, Guatemala 1996, pág. 9.

18 En ámbitos cristianos y teológicos ha comenzado a verse el racismo: «Racismo y Religión» en VV.AA., *Cultura negra y teología*, DEI, Costa Rica 1986, 56-67; Loretta WILLIAMS, «Racism and sexism», *Journal of Black Theology*, 7/2, 1993, 73-99, South Africa.

En el contexto afro-americano, «ser candomblezeiro e ser católico ao mesmo tempo não constitui problema»; «a grande maioria dos frequentadores dos terreiros se diz católica»; «os fiéis não sentem contradição alguma entre os orixás e os santos»; «o adepto do candomblé, ao participar dos ritos católicos, transforma-os e reinterpreta-os a partir de sua própria religião»¹⁹. Antonio da Silva aprecia el proceso inculturador hecho por la población de raíz bantú (una simbiosis) y de raíz nagó (un sincretismo); C. Boff anota el «entrelaçamento complexo e contraditório de religião e cultura católica e afro-brasileira»; por otra parte, A. Soares plantea que «o sincretismo é a historia da revelação em ato»²⁰. Estos procesos pueden ser calificados como una «simbiosis» (concepto también usado por A.A. da Silva y por C. Boff), ya que simbólicas diferentes son entremezcladas a favor de la vida.

La comunidad negra manifiesta su creatividad teológica²¹. Por ejemplo lo dicho por Silvia Regina de Lima Silva: «nuestra liberación es también la liberación de tantas imágenes de Dios que justificaron, y siguen justificando, las estructuras sexistas y racistas de la sociedad. Con estos ojos, con todo nuestro cuerpo, con nuestras historias, nos acercamos para disfrutar de la permanente novedad que es Dios/a». En la II Consulta han dicho: «descobrimos um Deus diferente...; a teologia tem de criar possibilidades de ter força para lutar...; uma linguagem simbólica que é uma forma de dizer e não dizer o que sentimos e pensamos...»; y se da prioridad a la teología sobre la salud, educación, mitos, historia, presencia en las iglesias y la sociedad civil.

Ahora bien, en el imaginario afro-americano, «Axé» expresa lo fundamental. Me impresiona la omnipresente fuerza negra. «Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás... é poder, é carisma, é a raiz que vem dos antepassados...; axé se ganha e se perde; axé é uma dádiva dos deuses...; é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda»²². Al explicar los «elementos fundantes» de la teología afro-americana, un teólogo comienza con Dios madre y padre que ha creado la familia humana y la naturaleza, y con Axé como «energía vital divina» en las personas,

19 Citas de Antonio A. da SILVA, «Evangelição e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira» en VV.AA., *Inculturação, desafios de hoje*, SOTER, São Paulo 1994, 107; Clodovis BOFF, «O sincretismo Maria-lemanjá», en VV.AA., *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes, Petrópolis 1995, 98; Roger BASTIDE (retomada por A. Soares, en su *Interfaces da revelação*, Paulinas, São Paulo 2003, 50); Franziska REHBEIN, *Candomblé e salvação*, Loyola, São Paulo 1985, 88.

20 II Consulta, *Teologia Afro-Americana*, obra citada, 153; A.A. da SILVA, artículo citado, 105-106; C. BOFF, artículo citado, 92; A. SOARES, *Interfaces da revelação*, 248.

21 Citas de Silvia R. de LIMA SILVA, «Evangélio, mulher e cultura», en Elsa TÁMEZ (ed.), *La sociedad que las mujeres soñamos*, DEI, San José 2001, 60; y de la II Consulta, págs. 128, 129, 130, 132.

22 Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, HUCITEC-EDUSP, São Paulo 1991, 103-104.

plantas, animales, piedras; y añade: la mujer es «fuente primordial de axé»²³. Al escuchar estas reflexiones, me impresiona su carácter particular y a la vez universal. Existe una forma propia de ser, pensar, festejar, que expresa y es portadora del Axé universal.

En este sentido, la teología con Axé corresponde a la comunidad negra y es relevante para la humanidad. A las personas no-afros nos cabe pues participar en esta realidad. La visión de Cristo y su Espíritu, que brotan de la espiritualidad de Axé, sin duda contribuye a la comunidad negra, y a la vez ilumina el caminar de comunidades cristianas en el mundo. Constituimos un cristianismo polifacético, inter-cultural, inter-religioso. El amor de Dios nos envuelve a todos y todas, asumiendo nuestras diferencias y nuestras líneas comunes.

En cuanto a la reflexión desde la negritud, es hecha en base a sus identidades y místicas como pueblos, como «noseidad». Se contraponen a la «otredad» que coloniza, esclaviza, margina. En el contexto del pueblo negro es «um novo sujeito histórico e novo sujeito teológico» y añade Geraldo Rocha: «é necesario deixar-nos embriagar pela história do negro, pela mística do pobre, pela mística da luta e pela mística do reino»²⁴. Se trata pues del sujeto colectivo, que se embriaga con la mística de la lucha por la vida y por el Reino de Dios. Esto implica ruptura con el yo-ismo moderno y sus mecanismos de subordinación al otro-superior. La identidad del pueblo negro es reconstruida gracias a sus raíces sólidas. Se suma a otras identidades tradicionales y emergentes en nuestro continente.

Con respecto al conocimiento de Dios, las comunidades negras alaban, conocen, y ponen en practica la presencia divina en la historia humana. Entre éstas y otras teologías no caben meros intercambios de ideas. Más bien, se encuentran diversas espiritualidades y se conjugan varias facetas de la praxis liberadora. Se trata de una interacción orientada a la fuente de la Vida. No interesan nociones sobre cosas sagradas; lo que nos apasionan son los acercamientos a la Presencia Divina.

La prioridad es dada, en América Latina, a modos de entender la fe por parte de la humanidad pobre y predilecta de Dios. En el caso de las Congadas en Minas Gerais; un líder dice: «somos católicos... pero a la iglesia no le gustan los

23 Antonio Aparecido da SILVA, «Reflexión teológica a partir de las comunidades negras de Brasil», *Vida y Pensamiento* (UBL de Costa Rica), 17/2, 1997, 60-61.

24 Geraldo ROCHA, «Os APNs e a Reflexão Teológica», VV.AA., *Agentes de Pastoral Negra, 10 anos, 1983-1993*, Atabaque, São Paulo 1993, 68-69. La 1ª Consulta (1984) había planteado el ennegrecimiento del teólogo (a), ya que la elaboración es hecha por «los miembros de la comunidad negra» (VV.AA., *Cultura Negra y Teología*, DEI, San José 1986, 27). Esta «identidad teológica» tiene rasgos culturales: alegría, familia, antepasados, comunidad, etc.; ver Agustín HERRERA, *Teología Afroamericana*, Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito 1994, 41-45. Además es una identidad reconstruida, en contra de la violencia social-racial, a través de la familia y de la comunidad del terreiro; como lo explica Heitor FRISOTTI, *Religiones Afroamericanas*, Ediciones Afro América, Quito 1994, 21-23.

congaderos. Hace siglos que vivimos luchando para que se nos reconozca y respete... nuestra fe en Zâmbi. Dios es uno solo. Los indios lo llaman Tupá, los judíos Jehová, y el pueblo negro Olorum. Cada uno debe continuar alabando el Dios de sus antepasados»²⁵. Existen pues maneras en que pueblos pobres se acercan a Dios. Nos cabe pues disfrutar diversos acercamientos hacia el Misterio.

Se trata de vivencias que pueden ser conceptualizadas de varias maneras. Algunos prefieren el concepto de sincretismo; pero esto arrastra muchos prejuicios. Afonso Soares revisa esquemas de la razón occidental; su notable principio de no-contradicción suele conducir a falsas disyuntivas y exclusiones del «otro». Conviene emplear otros conceptos, como los de Lévy-Bruhl sobre analogía y sobre participación. O bien, ver la articulación de elementos opuestos. Según S. Ferretti: «o sincretismo também se enquadra nas características desta capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas»²⁶. En vez de emplear el principio de no-contradicción, es más relevante el principio de participación, y lo que aquí estoy recalcando: la simbiosis.

Nos han acostumbrado (a unos más que a otros) a un cristianismo mono-cultural y mono-religioso. Por eso nos desafía convivir y crecer con personas de otras mentalidades y formas de creer. Ser macro ecuménicos es una difícil y bella aventura espiritual. A personas no-afros nos corresponde abrir el corazón a la fe de la comunidad afro, y cuando es posible, con ella celebrar la Vida que a nadie excluye.

Al respecto retomo el aporte de Andrés Torres Queiruga sobre la in-religionación: «en el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que le llegan desde otra ha de ser el de incorporarlos en el propio organismo, que de este modo no desaparece, sino que, por el contrario, crece. Crece desde la apertura al otro, pero hacia el misterio común»²⁷. En el contacto con la fe afro-americana y sus mediaciones, uno puede interiorizar tales mediaciones, sin negarse a uno mismo.

Por ejemplo, se propone al interior de la comunidad negra resaltar los conceptos de ancestralidad y orixalidad: «para os afro-americanos de origem banto, a concepção de ancestralidade foi importante para entender desde o genio próprio de sua cultura e religiosidade a figura de Jesus Cristo, e para os nagôs afro-americanos a compreensão da cristologia se relaciona com

25 Eugenia DIAS GONÇALVES, «Identidad de Dios en la reflexión de las Congadas de la región metalúrgica de Minas Gerais», VV.AA., *Cultura Negra y Teología*, DEI, San José 1986, 128 (es el testimonio de José Angelo, «capitán» de Congada que se manifiesta a través de la hermandad de Nuestra Señora del Rosario).

26 S. FERRETTI citado por Afonso SOARES, *Interfaces da Revelação*, 58. (S. FERRETTI, *Repensando o sincretismo*, EDUSP, São Paulo 1995). Soares examina los aportes de las ciencias humanas (págs. 46-59), y luego las dificultades en el pensar teológico sobre el sincretismo (págs. 59-69), y luego ofrece sus propias pistas (109-121, 199-237).

27 Andrés TORRES QUEIRUGA, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, hacia una nueva imagen de Dios, Verbo Divino, Estella 2003, 307.

Oxalá»²⁸. Esta hermenéutica de la salvación me parece aleccionadora para otras labores teológicas en el continente; podemos repensar la relación con los antepasados y como desde cada cultura aceptamos a Cristo.

Con respecto a la revelación, Afonso Soares no pasa por alto las dimensiones humanas en la fe religiosa, sugiere que el Espíritu actúa en las tradiciones culturales, que «o povo-de santo inreligiosa o que pode ou quer acolher da tradição cristã»; y una de sus conclusiones es que «o sincretismo é a história da revelação em ato»²⁹. Evidentemente es una amplia comprensión de la revelación..

Retomo el debate sobre el sincretismo, que toca nervios muy sensibles de la polifacética fe del pueblo. El asunto más controversial es el sincretismo desde arriba; existe una especie de religiosidad del mercado totalitario, que penetra en el cristianismo. Es un tipo de sincretismo perverso en que poderes de muerte son entremezclados con elementos cristianos. Por otra parte, me impactan los aportes de Soares sobre la fe sincrética; de Ferretti sobre los significados del sincretismo: convergencia, paralelismo, mezcla, separación; y lo dicho por R. Segato sobre «alternância de códigos»³⁰. En mis acercamientos tanto al cristianismo indígena como al afro-americano (siendo tan diferentes) aparece un talante similar que puede llamarse una fe a favor de la vida, una fe simbiótica.

Al ir terminando, recalco varios hitos. Primer hito: festejar y pensar. Sonia Querino lo ha planteado así: «o sagrado não é algo exterior ao corpo... acredita-se num Deus que dança... dançar é um ato divino e também uma forma de resistência aos sofrimentos... o som do tambor e, as vozes humanas convidam o corpo a movimentar-se e coloca a comunidade e os indivíduos em relacionamento»³¹. Antonio Aparecido da Silva anota: «nas comunidades negras na diáspora, tudo assume linguagem corporal, visual e celebrativa»; y esto requiere un discernimiento entre lo que reproduce lo oficial y lo que brota de la creatividad del pueblo³². Esto es dicho sin ingenuidad, ya que la fiesta es ambivalente y tiene que ser abordada con ojo crítico; en ella hay factores deshumanizantes, y ciertamente también hay dinamismos liberadores.

28 Antonio A. da SILVA, «Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano», en VV.AA., *Existe um pensar teológico negro?*, 69. Más adelante reflexiona sobre la obra salvadora de Jesús (su martirio va dirigido al Reino de Dios), y lo hace en relación con los mártires negros y su lucha libertaria (pág. 74).

29 Afonso SOARES, *Interfaces da Revelação*, 246, 248.

30 Reseñados por A. SOARES, *obra citada*, 56, 58. Ver también la compilación de ensayos hecha por Pierre SANCHIS, *Fiéis e Cidadãos, percursos de sincretismo no Brasil*, UERJ, Rio de Janeiro 2001.

31 Sonia QUERINO, «Nossos passos vêm de longe: ensaio de teologia afro-feminista», ponencia en la III Consulta Ecuémica de Teologia Afroamericana e Caribenha, São Paulo 2003 (pág. 5-6).

32 Antonio Aparecido da SILVA, «A teologia afroamericana no contexto brasileiro nos últimos dez anos», ponencia en la III Consulta Ecuémica, São Paulo 2003 (pág. 4).

Segundo hito: el racismo, y nuestra afro-humanidad. Corresponde identificarse como tal a la propia población afro-descendiente. Además, cada persona en este continente puede asumir lo afro-americano como parte de nuestra historia y pluriforme identidad latinoamericana y caribeña. A esto se añade el gran problema de la descalificación de la religión afro como si ésta fuera del demonio. (Algo similar ha sido dicho de las espiritualidades indígenas). Tal descalificación forma parte del racismo. Ante esta agresión, cabe «sair da visão diabolisante do vodou haitiano», y positivamente destacar, como lo hace Jean-Robert Michel, «o papel do vodou na luta e resistencia da negritude haitiana»³³. Uno se da cuenta que tal demonización de la cultura-religión afro es un gran ingrediente del racismo.

Tercer hito: gozar el Misterio con «jeito negro». El modo de ser afro-americano -llamado «jeito negro»- va de la mano con esfuerzos de liberación por parte de estas comunidades. Sonia Querino explica la celebración corporal e inter-religiosa de lo Sagrado. «A manifestação do Sagrado se dá por intermédio do corpo e constitui uma digna e legítima maneira de celebrar... (y añade) o som dos Atabaques ressoa em nós, movimenta nossos corpos na comunhão como o transcendente. Creemos num Deus que dança»³⁴. Ella explica que el candomblé contribuye ciertamente a la identidad afro-brasilera y también a otras maneras de ser. Gracias a la mística negra -comunicada y compartida con quienes no somos negros- puede ahondarse nuestra aproximación al Misterio de Dios.

Cuarto hito: sincretismos y pertenencias. Durante la III Consulta³⁵, Maria Cristina Ventura piensa que el pluralismo religioso muestra la «capacidad de negros y negras de tolerar y recrear el cristianismo». Da Silva ha subrayado la energía de las «recriações afro-religiosas na diáspora»; y explica el sincretismo como «prática inculturada em muitos dos seus aspetos, particularmente no que diz respeito ao cristianismo afro-popular».

Lo prioritario, a mi modo de ver, es continuar desarrollando la actitud inter-cultural e inter-religiosa con su trasfondo teológico. No sólo existen fenómenos como el sincretismo, como la desigualdad entre un imaginario y otro, o como la simbiosis entre realidades diferentes. Lo más importante es la revelación universal del amor de Dios. También a lo largo de estas páginas sobresale la Vida sentida y entendida, generada y recibida, por parte de pueblos originarios y por los afro-descendientes. Lo medular no es pues la «religión», sino como ella expresa simbólicamente tal energía de Vivir en reciprocidad, y la capacidad de que elementos diferentes sean conjugados porque son vetas de genuina felicidad.

Diego IRARRÁZAVAL

33 Jean-Robert MICHEL, «Teología Negra Haitiana», en la IIIª Consulta, 2003, obra citada, 167ss.

34 QUERINO, obra citada.

35 Cito a M.C. VENTURA, A.A. da SILVA, obra citada.

Pluralismo y misión

Por una hermenéutica de la alteridad

El tema «Pluralismo y misión» invita a reflexionar sobre la realidad religiosa plural de América Latina, sobre su identidad y alteridad. La conciencia de dicho pluralismo, caracterizado por credos cristianos, religiones no cristianas y formas diferentes de ateísmos teóricos o prácticos, es un fenómeno poscolonial y, al mismo tiempo, postsecular. Durante la colonización, se podía hablar de un pluralismo clandestino, de hecho, sin ser de derecho. Incluso en las primeras décadas del siglo XX, las religiones afroamericanas fueron perseguidas y sus adeptos, criminalizados.

En la segunda mitad del siglo XX se esperaba que el proceso de secularización acabase con el fenómeno religioso como tal... pero hoy vivimos una efervescencia religiosa, sin pertenencias rígidas a instituciones eclesiales. Una época postsecular intenta responder a la comprensión secularista de la modernidad y anula adaptaciones encerradas en el culto al progreso y a la razón, al vacío y a lo relativo.

El pluralismo religioso va acompañado por prácticas y reflexiones sobre lo plural. Ese pluralismo de la práctica y reflexión misionera y misionológica tiene muchos nombres: diálogo interreligioso y macroecuménico, ecumenismo y misión *ad gentes*, teología de las religiones y teología de la misión. El mismo cristianismo y/o el catolicismo se volvieron fenómenos plurales. En ellos conviven, bajo el techo de la misma fe, prácticas premodernas y coloniales con prácticas y teologías que asumieron los presupuestos político-filosóficos de la modernidad o de la posmodernidad. Con teologías de la liberación coexisten, muchas veces en la misma Iglesia, teologías de la prosperidad, unas apelando al sujeto adulto del pobre, y otras tutelando a los mismos pobres con la providencia divina.

A partir de las diferentes respuestas eclesiales y reflexiones teológicas ante el pluralismo religioso, el pluralismo como tal se volvió un fenómeno interno y externo al propio campo de la práctica misionera y de la reflexión

misionológica. El misterio de Cristo, «como misterio de recapitulación y reconciliación universales (cf. Ef 2.11-22), rebasa las posibilidades de expresión de cada época histórica y, por tanto, se aparta de cualquier sistematización concluyente (cf. Ef 3.8-10)»¹.

La articulación entre «Pluralismo y misión» apunta hacia la necesidad de una hermenéutica evangélica de la alteridad, nunca concluyente, celosa por la simetría constitutiva entre mensaje y método, y atenta a los sujetos de la fe. La construcción de esa hermenéutica es la tarea más importante de la misionología actual. Esa lectura y relectura del misterio de la salvación es hecha originalmente por los sujetos de la fe a los cuales Jesús de Nazaret apunta al escoger sus discípulos y en sus discursos axiales en la sinagoga de Nazaret (Lc 4.14ss), en el Sermón del Monte (Lc 6.20ss) y sobre el «juicio final» (Mt 25.31ss). Se desdobra en prácticas misioneras que, sin negar su respectiva identidad eclesial, derrumban «el muro de separación» (Ef 2.14), no sólo entre samaritanos y judíos, judíos y gentiles, católicos y protestantes, cristianos y no cristianos, sino, sobre todo, entre los leprosos y puros de hoy, entre ricos y pobres, privilegiados y excluidos.

Esa hermenéutica evangélica de la alteridad debe dar cuenta de la «naturaleza misionera» (AG 2) de la Iglesia y del valor salvífico de la alteridad religiosa. Ella será profundamente respetuosa de los misterios y silencios de los otros, pentecostalmente plural y proféticamente certera, en cuanto hace resonar la palabra del profeta con que Jesús anuncia su misión: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar la Buena Nueva a los pobres» (Lc 4.18).

1. En la encrucijada de las tradiciones múltiples

De 15 en 15 minutos pasa frente a mi ventana un ómnibus cuyo letrero («Jardim Itápolis») recuerda las muchas aguas que esa ciudad ofrece a sus habitantes. «Jardim» está en portugués y se refiere al «Jardín del Edén», tan presente en el imaginario de los conquistadores. Todo, en ese país, Brasil, parecía edénico: los indios desnudos, la cantidad de peces, las aguas puras y los árboles frondosos, todo intocado, dádiva divina, como en los primeros días de la Creación, sin necesidad de un «trabajo continuo y monótono»².

1 *L'unité de la foi et le pluralisme théologique. Propositions de la Commission internationale de théologie*. En: «La Documentation Catholique, 1632 (20.5.1973) 459-460; aquí pág. 459, Proposición 1 [original en francés]. Versión italiana en: «La Civiltà Cattolica» (5.5.1973) y versión alemana en: Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973, pp. 17-95 (Proposiciones comentadas por J. Ratzinger, P. Nemeshegyi y Ph. Delhaye).

2 Sergio BUARQUE DE HOLANDA, *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1994, p. X.

«Itá», en guaraní significa «piedra». Los guaraníes eran los habitantes de este espacio geográfico llamado «Planalto de Piratininga». Más tarde, debido a la primera misa, celebrada por Nóbrega el día de la conversión del «apóstol de los gentiles», Piratininga se convirtió en São Paulo.

Polis es una palabra griega. Representa el origen de la civilización occidental en la Academia griega. Recuerda a Sócrates, Platón, Aristóteles. En Atenas se encuentra la raíz del pensamiento metafísico, que comprende la unidad como totalidad (*unum est totum*). Pero la *polis* también es el lugar de la lógica aristotélica, la lógica del tercero excluido. Los misioneros del siglo XVI que se alimentaron de esa raíz llegaron a América sin preparación para reconocer la alteridad, o mejor, preparados para destruirla.

Allá va mi ómnibus «Jardim Itápolis», «Jardín Ciudad de Piedra». Los nombres de las calles de São Paulo, las estaciones del metro, las estatuas y, sobre todo, las personas: todo respira pluralismo y misión, en los niveles real y simbólico. En las avenidas paulistas, misioneros y cazadores de indios, Anchieta y Anhangüera³, disputan la atención de los transeúntes.

El pueblo heredó de los indios la alquimia de su sobrevivencia, al mismo tiempo catequizados y colonizados; homenajea sus ángeles de la guarda y respeta sus demonios; sabe cómo puede ser útil encender una vela a Dios y otra al diablo. Para el pueblo, en la locura de esta ciudad, el pluralismo de las religiones no es problema. Apunta hacia el hecho de las múltiples resistencias, curas y milagros. Una religión no da cuenta de la multiplicidad de los males, nos dice el narrador Riobaldo de *El gran Sertón: veredas*:

Rezar es lo que sana de la locura [...] Yo aquí no pierdo ocasion de religión. Me sirvo de todas. Bebo el agua de todos los ríos... Una sola, para mí, es poca, tal vez no me llegue. Rezo cristiano, católico, mezclo es cierto, y acepto las oraciones de mi compadre Quelemém, su doctrina es de Cardec. Pero cuando puedo, voy a Mindubim, donde está el creyente Matías, metodista: uno se acusa de pecado, lee en voz alta la Biblia y ora, cantando himnos hermosos. Todo me aquieta, me suspende. Cualquier sombrita me refresca⁴.

Ante la mística de Riobaldo, la *polis* parece petrificada, Itápolis, sin sombra. Las especulaciones metafísicas asumidas por el cristianismo redujeron la realidad a un origen y/o una sustancia. Si el Uno es el Todo, lo múltiple arrastra en sí deficiencias del «ser». Lo múltiple representa la depravación del Uno. La doctrina del origen único descalificó la diversidad de los caminos como desviación, como degeneración. El monogenismo bíblico indujo a leer la diferencias humanas en clave de *degeneración*, causadas por el pecado original, y de *rebeldía* contra la ley de Dios, inscrita en la naturaleza y en el orden

3 Anhangüera significa «Diablo Viejo», nombre dado por los indios al «bandeirante» Bartolomeu Bueno da Silva.

4 João GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, 13ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1979, p. 15.

cosmológico inmutable; en clave de *pérdida* del estado de gracia, y de *castigo*, de *desvíos* del camino único trazado por Dios en la Iglesia Católica. La historia de salvación, las alianzas de Dios con su pueblo y el cristianismo como tal, sólo tienen el sentido de revertir la dispersión, la fragmentación y confusión. La cristiandad fue el último intento global de recuperar la gracia perdida por la reconstrucción del mundo en su singularidad.

Prisioneros de esa lectura, los misioneros consideraban el pasado de los pueblos autóctonos, no sólo irrelevante para la historia de su salvación, sino que lo consideraban un estorbo para la transmisión de la «verdadera religión». Para los catequistas de la conquista y su teología aún inspirada por el neoplatonismo y el monogenismo, lo plural de las voces y los modos de ser encontrados en las Américas representaba un apartamiento de la verdad única y padronizada en las experiencias históricas y expresiones culturales de la Europa cristianizada.

Hoy podemos decir que la Iglesia pagó un alto precio por las primeras inculturaciones en Europa. Pagó el precio de la helenización, la orientación filosófica, la romanización, y la orientación jurídica, administrativa y litúrgica. Ciertamente, «la verdadera fe cristiana está ligada a su caminar histórico»⁵, pero en éste se infiltran paradigmas particulares e históricamente limitados, que no pueden ni deben ser universalizados como «verdades del camino».

La asunción del cristianismo por el imperio romano posconstantiniano no fue gratuita. El propio cristianismo asumió las estructuras imperiales que permean las definiciones dogmáticas, las determinaciones del derecho canónico, las prescripciones e indumentarias litúrgicas. Sería temerario construir, a partir de tales adquisiciones históricas, una identidad eclesial irreversible. No se trata de «sistematizaciones concluyentes». En la hermenéutica de los misterios de la fe y en su inculturación en dialectos contextuales, ninguna realización histórica tiene la última palabra. También en las inculturaciones más logradas llevamos los misterios de Dios «en vasos de barro» (2 Co 4,7).

II. El pluralismo entre «todo se vale» y el monismo hegemónico

Entre los especialistas de la evolución humana prevalece hoy la visión monogenista, no a partir de una pareja primordial perfecta, sino a partir de *una* rama de la línea evolutiva de vida. Esa rama común permite pensar el origen biológico del género humano (su unidad e igualdad) y su desdoblamiento en una gran variedad de culturas. La diversidad de la vida humana, por lo tanto, no es resultado de una unidad paradisiaca perdida, sino de una diversificación evolutiva que posibilitó, en un largo proceso de hominización, el surgimiento de la especie humana.

5 Cf. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, l.c., Proposición IV.

El evolucionismo no afecta necesariamente la visión cristiana de que Dios creó los seres humanos según su imagen y semejanza. La «creación del ser humano por Dios a su semejanza» puede ser comprendida y remetaforizada al interior de un largo proceso evolutivo. En ese proceso de hominización surgieron las culturas y, con ellas, las religiones. Esas religiones son los caminos ordinarios de salvación de sus respectivos pueblos. Las culturas y religiones tienen una normatividad interna. Ninguna de esas culturas y religiones, sin embargo, es, por principio, normativa para otras culturas y religiones. Lo normativo es lo divino que se encuentra, según la fe de cada una, en ellas. Pero lo divino es contado y vivido humanamente, es decir, es histórica y culturalmente mediado. A través de dichas mediaciones en lenguajes humanos, lo divino normativo se vuelve siempre paradigmático, múltiple, histórico y cultural. Jesús mismo explicó el Reino de Dios, que para él era único y absoluto, a través de múltiples parábolas. Esa distinción entre lo normativo y lo paradigmático es muy importante para la misión.

En el pluralismo religioso y cultural se trata hoy, desde el nacimiento de la modernidad occidental, no de una ola, sino del reconocimiento de una raíz. Y esa raíz en lo plural de las culturas y religiones es reconocida públicamente como pluralismo *de hecho y de derecho*. El moderno Estado constitucional, democrático, secular y liberal existe para dar cuenta de la esfera pública plural, por definición pluricultural. Él sabe que debe cuidar bien las raíces culturales de cada uno de los grupos sociales que lo componen, porque de esas raíces se alimenta la conciencia del deber, de la solidaridad y de las normas de sus ciudadanos. El Estado constitucional exige de sus ciudadanos un consenso político metacultural (*overlapping consensus*) y relega a los diferentes credos e religiones a la esfera privada.

No sólo el Estado moderno, también las iglesias y religiones, en su convivencia recíproca al interior de él, reconocen su libertad y alteridad religiosas recíprocas. El reconocimiento explícito de la libertad religiosa por el Concilio Vaticano II, a través de la «Declaración *Dignitatis humanae* sobre la Libertad Religiosa» es, como don de Dios, uno de los presupuestos de la misión. En la mayoría de las iglesias y en una mayoría de los fieles, existe un consenso de que la alteridad religiosa, por ser un don de Dios, es un derecho humano, es irreductible.

En la posmodernidad, el pluralismo se caracteriza por la indiferencia contextual y por el relativismo ideológico. El pluralismo ha de ser defendido en dos frentes: en el de la monocultura hegemónica y en el del pluriculturalismo indiferente. Mientras las luchas por el modelo único, partido único, monocultura, religión única y pensamiento único son visiblemente violentas, las luchas al interior del pluralismo, muchas veces, son luchas escondidas detrás de un pluralismo de fachada. Al interior de las llamadas democracias liberales, que se revisten con una toga de pluralismo, hay obviamente una lucha de clases, una lucha por privilegios que privan de ciudadanía a la mayoría de los ciudadanos, que se alimenta de la igualdad de derechos y deberes, y del reconocimiento de la alteridad. El «término medio» entre pluralismo posmoderno y guerra

hegemónica no es el condominio cerrado, sino la lucha, en la plaza pública, por un mundo de todos. En este mundo, el diálogo dejaría de ser ideológico, el pluralismo, arbitrario, y la unidad sería la articulación de lo múltiple y diferente en una causa común.

III. Hitos para el diálogo

La alteridad religiosa remite al diálogo interreligioso dentro del diálogo intercultural. En América Latina, ambas formas de diálogo están hipotecadas por estructuras históricas del patriarcado, por el capitalismo neoliberal y por la indiferencia del pluralismo posmoderno. La sociedad de clases interfiere violentamente en el diálogo interreligioso e intrarreligioso. Entre siervo y señor, privilegiados y explotados, países hegemónicos y periféricos, no se dan las condiciones mínimas para el diálogo, la libertad y la igualdad.

El diálogo entre culturas, religiones e individuos no suscita expectativas falsas. No promete la superación de la ambivalencia de la condición humana o de la alienación social, ni alimenta la visión de una epistemología total y de una hermenéutica sin misterio. Por eso tiene, como instrumento de comprensión, el diálogo, trabajo y respeto, y la convivencia pacífica al interior de cualquier pluralismo. El diálogo tiene «siempre un carácter de testimonio, dentro del máximo respeto a la persona y a la identidad del interlocutor» (Puebla 1114) y exige, más allá de las convicciones propias y de la disposición para un aprendizaje recíproco, ciertas reglas. Forma parte de las condiciones y de la pauta del diálogo interreligioso:

a) aceptar medios pacíficos de interlocución y convivencia, lo que no es tan obvio para quien acompaña la historia de las religiones;

b) aceptar la posibilidad subjetiva de lógicas contextuales y verdades históricamente situadas que permiten a las personas elegir y defender sus argumentos religiosos sobre la base de opciones no científicas;

c) reconocerse como iguales, independientemente del valor que se confiera a las tradiciones recíprocas en cuestión;⁶

d) aceptar los cuestionamientos recíprocos que emergen, no en la diferencia religiosa como tal, sino de la falta de coherencia entre las pretensiones defendidas y la realidad vivida;⁷

6 Cf. Jürgen HABERMAS, *Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen*, en: Idem, *Vom sinnlichen Eindruck*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, p. 41-58, aquí: 57.

7 Esa ambivalencia forma parte de cada grupo social. Cuando las religiones no solucionan las ambivalencias de sus adeptos a través de ritos de perdón o de consagración de prácticas de tolerancia, comienzan a proyectar sus inautenticidades a grupos externos que sirven como chivo expiatorio. En la parábola del trigo y la cizaña, Jesús advierte sobre la superación de la ambivalencia en el tiempo escatológico de la cosecha (cf. Mt 13,24ss).

e) *buscar acciones afirmativas comunes para el bien de la humanidad;*

f) *aceptar los silencios y misterios de las religiones que apuntan hacia el tiempo escatológico como fin de las religiones e iglesias, porque Dios será todo en todos.*

Además de estas reglas más formales para el diálogo interreligioso que permiten la colaboración en la diferencia, es importante sumar los argumentos que unen a las religiones y que sirven para una fundamentación normativa de las religiones en la «unidad del Espíritu Santo».

IV. ¿Qué hacer y por dónde comenzar?

Los escenarios religiosos latinoamericanos están constituidos por religiones con horizontes universales y, por lo tanto, con imperativos misioneros, y por religiones locales, sin dichos imperativos, que busca la incorporación o «conversión» de la alteridad. Además de eso existen numerosas mezclas entre cristianismos, religiones afroamericanas, indígenas y formas de espiritismo.

El reconocimiento eclesial del pluralismo religioso se encuentra aún en tensión con determinadas interpretaciones de su imperativo misionero. Se necesita una hermenéutica y traducción de la misionariedad eclesial que no se aparte de la universalidad del Evangelio ni del reconocimiento de la alteridad. Ni la afirmación de que todas las religiones son iguales, ni la tesis de superioridad de los cristianismos, por principio, ayudan a la misión y al diálogo interreligioso en su convivencia con los otros. ¿Cómo desconectar la universalidad del horizonte misionero de una perspectiva que busca la conversión del otro, su integración al gran relato cristiano? Cómo, por otro lado, no ofrecer, en el altar de la alteridad y el relativismo, las convicciones propias, el testimonio de la fe y la relevancia universal de algunas experiencias y horizontes de dicha fe?

La «Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» diseña, en su preámbulo, un primer núcleo para una teología de las religiones, apuntando hacia aquello que une a las religiones: origen y fin, respuestas a los enigmas de la condición humana, sentido de la vida, distinción entre bien y mal, el porqué de la muerte y, finalmente, salvación y vida eterna, y caminos para obtener una felicidad verdadera (*Nostra Aetate*, 1). Ese fondo común que los cristianos comparten con los no cristianos, permite la conexión evangélica con la mayoría de las religiones. Es el punto de partida de cualquier diálogo salvífico y cualquier labor misionera. Es el punto de partida del apóstol Pablo, quien fue al encuentro de los atenienses en el Areópago y los llamó «los hombres más religiosos» (Hch 17,22), y de Francisco Javier, en la India y Japón.

El pluralismo religioso y el diálogo como instrumento transdisciplinar de comunicación tiene un horizonte universal, invitatorio y responsable ante

los no participantes del respectivo diálogo, en el cual la salvación y liberación no coinciden, pero tampoco pueden ser separadas (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 31). La misión es otro nombre para ese ir al encuentro convidativo, a partir de una responsabilidad universal hacia los pobres. En esa perspectiva, Puebla profundizó el concepto de asunción al servicio de la liberación integral de la humanidad. El horizonte universal es un horizonte de inclusión, de sensibilización, comunión y participación⁸. El horizonte universal representa la «causa mayor» que une a la humanidad, la lucha por la justicia y la paz, por igualdad y reconocimiento. La causa mayor presupone la asunción y articulación de diferentes «causas particulares y específicas»: la causa de los pueblos indígenas, por ejemplo, el movimiento de los sin tierra, la población que vive en la calle, los migrantes y tantos otros «excluidos».

En esas luchas por la articulación de la causa universal de los pobres, en su especificidad y diversidad, la religión juega un papel importante. Articula el «principio de la realidad» con el «principio de esperanza», codificados en el anuncio de la Buena Noticia del Reino a los pobres. Este anuncio significa: otro mundo es posible y ya está entre nosotros. Apostar al factor religioso en las luchas sociales no significa instrumentalizar la religión o las creencias del pueblo. Significa recordar lo que los protagonistas de esas luchas ya saben, pero que, en horas difíciles y de desesperación, necesitan escuchar de nuevo: «su causa no es meramente una causa anticapitalista, sino la Causa de Dios».

Al decir esto y con esas palabras, se pone en operación el antiguo lenguaje religioso de la filiación divina que hoy, con la escasa socialización religiosa que se da en el hogar, pocos entienden, en un lenguaje secular, sin secularizar su sentido religioso. Tal vez fue eso lo que Puebla quiso decir al pedir a la Iglesia particular «el esfuerzo de trasvasar el mensaje evangélico al lenguaje antropológico y simbólico de la cultura en que se inserta» (Puebla 404).

Tal vez necesitamos hoy, como los evangelizadores y evangelizadoras de antaño, componer nuevamente gramáticas y diccionarios para una comprensión y una relevancia mayor del lenguaje cristiano y bíblico. *Gracia*, en esos diccionarios, significaría, tal vez, que no todo puede ser comprado; *conversión*, devolución de apropiaciones indebidas; *estructuras de pecado* podría significar estructuras del capitalismo neoliberal; *sacrificio*, solidaridad. La misión evangelizadora no merecería ese nombre, pues como dijo Paulo VI, si ella «no tomara en consideración al pueblo concreto a quien se dirige, ni utilizara su lengua, sus señales y símbolos, no respondería tampoco a los problemas que ese pueblo tiene, ni llegaría a tocar su vida real» (*Evangelii Nuntiandi* 63).

Estamos en camino hacia una hermenéutica de la alteridad. Eso significa no sólo leer, traducir e interpretar los libros de los demás. Significa también

8 Cf. Conclusiones de Puebla, n°s 400, 457, 468s, 188, 201. La tercera parte de esas Conclusiones profundiza en la perspectiva de la asunción como «comunión y participación».

releer lo propio en el idioma y con los ojos del otro. Esa hermenéutica tiene dos miradas. Con una intenta leer los contextos y culturas, y con la otra, las macroestructuras con sus contradicciones.

En los Areópagos de este mundo globalizado de la modernidad y posmodernidad se puede decir que, como Pablo en Atenas, este mundo es más religioso de lo que sabe. Habermas advirtió, recientemente, que muchas conquistas de la modernidad, como por ejemplo la subjetividad, la libertad, la emancipación, la autonomía, la lucha por la justicia y solidaridad, son inimaginables sin aquella catequesis milenaria de los misioneros y misioneras que hablaron de singularidad de la persona, justicia universal y de un juicio, del amor a Dios, al prójimo y al enemigo, y de la esperanza en el Reino de Dios⁹. El «trasvasamiento» del mensaje produjo transformaciones profundas, a pesar y más allá de formalismos institucionales. El mundo postsecular asumió visiones parciales del cristianismo que las propias iglesias no registraron más en sus diccionarios.

Nuevos lenguajes ofrecen nuevos lugares para el diálogo y la misión. Los otros y los pobres, hoy, viven insertos en un mundo plural, secular y, al mismo tiempo, postsecular y vagamente religioso y, muchas veces, sin vinculación eclesial. Para ese mundo, el medio es el mensaje. El lenguaje es uno de esos medios que forman parte del mensaje. La tentación de la mimesis, frente a las iglesias electrónicas, es real. El mensaje evangélico, en muchas ocasiones, se encuentra atrapado entre lenguajes arcaicos, y cerrados herméticamente. Ambos lenguajes no dan cuenta de un nuevo intento de inculturación, sin la primera ingenuidad que acompañó a dicho paradigma.

Lo que está en juego es la relevancia de la misión para el mundo de hoy, articulada con su coherencia interna. La relevancia para el mundo transforma nuestras respuestas en preguntas y exige nuevos discernimientos al ver la realidad. Desde Santo Domingo (1992) se instaló en la Iglesia Católica lo que podríamos llamar el «sacrificio de la realidad», por lecturas ideológicas o por la simple ausencia. Frente al vacío espiritual y el pragmatismo pastoral, también en las «Proposiciones del Sínodo» y en el «Documento de participación» para Aparecida, en 2007, necesitamos construir la relevancia externa de la misión de la Iglesia a partir de una nueva lectura de su coherencia interna o, en otras palabras, la construcción de una hermenéutica de la alteridad que forme parte de la hermenéutica de la realidad como un todo, a partir de la fe en Jesucristo, en cuya cruz nos gloriamos (cf. Gál 6,14).

9 Cf. el discurso de agradecimiento de J. HABERMAS, al recibir el Premio de la Paz de los libreros alemanes en la Paulskirche de Frankfurt, octubre de 2001.

V. En los rieles de la coherencia y la relevancia

La misión y el diálogo interreligioso intentan montar el tren del cristianismo en rieles de la coherencia interna y de la relevancia externa. La relevancia hacia el mundo se construye a partir de los imperativos del evangelio y de la conciencia de la comunidad eclesial. Esa conciencia, a su vez, es plural como son plurales las lecturas del evangelio al interior de la Iglesia. Lo que da seguridad a los rieles de la *coherencia* frente a los imperativos evangélicos y a las conciencias eclesiales, y otorga *relevancia*, son las traviesas, colocadas transversalmente. ¡Para que el tren no se salga de los rieles, necesita cuidar las traviesas! A continuación, algunas consideraciones para escoger mejor, enmendar y sustituir algunas traviesas que fueron maltratados por el tiempo.

1. El pluralismo es resultado de una evolución natural, cultural e histórica, por tanto no puede ser considerado un fenómeno degenerativo de una supuesta unidad primordial. Por causa de su multidireccionalidad, esa evolución es ambivalente y debe ser acompañada críticamente

La diversificación de la vida es la condición del surgimiento de la especie humana. Según la comprensión cristiana de hoy, ese pluralismo lo atribuimos a una intención divina y no una decisión divina que tuvo por consecuencia la expulsión del paraíso. En los mitos de expulsión y de la construcción de la Torre de Babel, lo plural de las culturas y lenguas es caracterizado como un castigo divino para la humanidad.

El surgimiento de la especie humana en la historia forma parte de un proceso abierto de diversificación biológica y, por eso, contingente y vulnerable. No sólo son posibles los progresos culturales, guiados por la inteligencia humana. Por la propia naturaleza biológica inherente a los seres humanos, también son posibles las regresiones al reino animal.

En cada época, la potencialidad autodestructiva de la evolución recibirá un nombre nuevo. A lo que las Sagradas Escrituras y los documentos eclesiales denominan «corrupción» por «estructuras de pecado», hoy, en la época del capitalismo tardío, tiene una configuración sistémica. *Puebla* (nº 92) habla «de un sistema claramente marcado por el pecado». Se trata de una sociedad de clases que, en la base de la democracia liberal, simula un cierto pluralismo para escoger. En realidad, ofrece sólo un plural binario entre ricos y pobres, inclusión y exclusión. Las culturas y religiones están atravesadas o amenazadas por las escisiones binarias de dicha sociedad de clases.

Pero el pluralismo de las alteridades múltiples no puede ser reducido al pluralismo hegemónico, protegido por el más fuerte, ni al maniqueísmo bipolar o las «elecciones múltiples» del mercado. La diversidad de las culturas no puede ser reducida a la monotonía de la sociedad de clases. El genio artístico de cada pueblo, que expresa sus sueños y utopías de una manera simbólica, subordina, en la protesta que representa, la sociedad de clases a un horizonte transitorio.

En ese contexto de un pluralismo ambivalente, el papel de la misión, su relevancia evangélica, está tanto en el reconocimiento de la alteridad y potencialidad del más débil y en la protección de sus raíces, como en la lucha por la superación de las escisiones estructurales de la sociedad de clases. De ahí emergen las dos banderas de la misma misión, el discernimiento y la intervención: el discernimiento entre continuidad y ruptura, y la intervención para impedir o para promover ambos, continuidad y ruptura.

2. El pluralismo religioso-cultural permite la construcción de identidades religiosas múltiples, inclusive dentro de las iglesias. Dichas identidades no están demarcadas por muros que separan, sino por arbustos que permiten comunicación e intercambios entre los espacios que dinámica e históricamente delimitan.

Al articular la dimensión ontológica y la histórica de la identidad, es posible afirmar con el psicoanalista Costa Freire: «No nacemos ‘siendo’; somos lo que nos volvemos, y, salvo excepciones, nos volvemos lo que la cultura permite que lleguemos a ser»¹⁰. Las personas y grupos sociales viven, siempre, dentro de sus culturas, los dos momentos: el ser de la herencia y el «llegar a ser» de la historia. Los grupos sociales son herederos y constructores de su identidad.

Los cristianos heredaron de Jesucristo la misión de *estar en el mundo sin ser del mundo*, de sustituir muros por arbustos, por tanto, de derribar «el muro de separación» (Ef 2,14). Esa misión es una misión de paz. «Anunciar la Buena Noticia a los pobres» significa derribar uno de los muchos muros de separación que la sociedad permitió construir, no sólo entre países, sino también dentro de cada Estado y de cada persona.

Al contar a parábola del buen samaritano (Lc 10,25ss), Jesús derribó no sólo el muro étnico entre samaritanos y judíos, mestizos impuros y judíos puros, el muro clerical entre sacerdotes y legos, sino también el muro entre la secta marginal y la religión oficial, entre el discurso y la praxis, la verdad y el amor. Seguir la religión «falsa» de los samaritanos no impide, según la parábola, hacer lo correcto delante de Dios. Lo correcto para la vida eterna se llama práctica de la caridad, no pertenencia a algún grupo.

Derribar muros marcados por la «corrupción del pecado» y sembrar arbustos que garanticen la identidad del otro son tareas de la misión y del diálogo. Sus objetivos son la recuperación de la imagen de Dios en los rostros humanos y la comunicación libre entre iguales y diferentes. En ese proceso que religa el orden de la redención al orden de la creación, Jesús de Nazaret y el Jesús pospascual no se colocan en medio o por encima de las personas, sino al lado: al lado de la samaritana, del migrante, del leproso, del pobre, de la otra y del pecador.

En ese suelo concreto de la encarnación y con las opciones que presupone, la fe no deja espacio a la ideología ni a la hegemonía. Ante «los rostros sufrientes de

10 Jurandir COSTA FREIRE, *Prefácio: Playdoier pelos irmãos*, en: Maria Rita KEHL, ed., *Função fraterna*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, p. 10.

Cristo» en los rostros de la humanidad en «situación de extrema pobreza» (*Puebla*, 31ss), donde el despojamiento de la encarnación y redención asume su relevancia histórica y salvífica, caen también otros muros, sostenidos por discursos ideológicos: el muro entre el diálogo interreligioso y el testimonio de fe, entre evangelización explícita e implícita, entre evangelización y sacramentalización.

3. La evolución del pluralismo religioso y cultural es un proceso histórico imprevisible y sin fin. Mientras la mundialización y el capitalismo ejercen una cierta presión sobre la identidad cultural de las regiones, la misión prepara territorios para reafirmar la identidad étnica y religiosa

El 15 de junio de 2005 se llevó a cabo una audiencia pública en la Asamblea Legislativa del Río Grande del Norte, en Natal, Brasil, donde, después de más de un siglo de silencio, tres pueblos indígenas profesan públicamente su indianidad y reivindican su reconocimiento. Los líderes de las tres comunidades entregaron un documento de recogida de firmas que apelaba a su derecho de autoidentificación étnica, garantizada por la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)¹¹, a sus derechos constitucionales sobre la tierra que ocupan y a las políticas de protección y asistencia¹².

En Brasil han resurgido en los últimos 35 años 70 pueblos. La religión de los propios indios tuvo un papel importante en dicha recuperación de su visibilidad. Pero también la religión de los misioneros y misioneras, acusados por la agencia indigenista del Estado brasileño, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), de inventar indios, colaboró en ese proceso de reafirmación de la identidad. La resurrección de un pueblo, con la colaboración de la misión, representa una gracia para la Iglesia, independientemente de la pertenencia religiosa institucional de los indios. La gloria de Dios es la vida de los pueblos o, en palabras de San Ireneo, *Gloria Dei vivens homo*.

El Vaticano II nos aclaró que la justicia de la resurrección no es ningún privilegio de los cristianos. Por la voluntad salvífica universal de Dios, «debemos admitir que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de asociarse, en un modo conocido por Dios, a este misterio pascual» (*Gaudium et Spes*, 22). Los demás caminos de salvación y las otras religiones no son complementarias al camino propuesto por Jesucristo. La complementariedad sugiere «deficiencias». La alteridad no es complementaria a la identidad, sino su condición de ser.

En medio de los discursos posmodernos que hablan de licuefacción de las identidades, se asiste hoy a afirmaciones sorprendentes de identidad y a la

11 Convención nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), 7 de junio de 1989, en su art. 1, § 2 afirma: «La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá ser considerada como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones de la presente Convención».

12 Cf. Constitución Federal de Brasil, 1988, art. 210.

reconquista de territorios culturales y religiosos, sin documentos ni libros, pero llenos de vida. Todo en esos procesos de reconstrucción de la identidad forma parte de una cultura oral ancestral. Al contar su historia, al recordar su sufrimiento, y recordar sus tradiciones, los pueblos con capaces de emocionarse, de reinventar su historia y contextualizar su sueño¹³. La identidad es un horizonte que «nos es revelado como algo a ser inventado, no algo por descubrir»¹⁴.

4. El lugar del pluralismo religioso y de la identidad católica es un lugar al interior de «la católica unidad del pueblo de Dios», al cual pertenecen también otros cristianos y seguidores de religiones no cristianas. La unidad religiosa como articulación de su diversidad y construcción de identidad definitiva está inscrita en un horizonte escatológico.

El Vaticano II nos habla de una manera nueva de pertenencia y del llamado a «la católica unidad del pueblo de Dios». Según la encíclica *Lumen Gentium* (13d), forman parte de esa identidad católica los fieles católicos con su pertenencia a la Iglesia Católica, los demás creyentes en Cristo y todos los hombres y mujeres llamados a la salvación por la gracia de Dios. La misión colabora con las tareas específicas en esos tres niveles. Ad intra trabaja la identidad de la fe y la pertenencia de los fieles católicos a la Iglesia Católica. Ese trabajo ad intra se desdobra en la práctica de su responsabilidad ad extra que no aspira a la integración corporativista de los otros a la Iglesia Católica, sino a repartir los dones que cada uno recibió en el servicio a los demás (cf. *Lumen Gentium*, 13c) y a la construcción de la paz universal. El pluralismo religioso es expresión de la «católica unidad del pueblo de Dios». La unidad católica es unidad en el Espíritu Santo. Él es el «principio de unidad» (*Lumen Gentium* 13a).

La Iglesia Católica forma parte de la «católica unidad», pero no se identifica con ella. También los creyentes en Cristo y la humanidad pertenecen a esa «católica unidad». A la misión de la Iglesia no le toca incorporar a los demás a lo propio, porque la construcción definitiva de la unidad sólo podrá darse en un horizonte escatológico. «Quien apuesta a unificar las religiones como resultado del diálogo interreligioso, sólo podrá decepcionarse. Esa unificación difícilmente se realizará en nuestro tiempo histórico. Tal vez ni siquiera sea deseable»¹⁵, escribió el entonces cardenal Ratzinger algunos años atrás. El pluralismo religioso es un hecho histórico y la historia es un lugar teológico. La unidad de las religiones y credos tiene un horizonte escatológico, donde «el todo y cada una de las partes aumentan comunicando entre sí

13 Cf. HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, University Press, 1983.

14 Zygmunt BAUMANN, *Identidade*, Rio de Janeiro, Zahar, 2005, p. 21.

15 Cardenal Joseph RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, Publicado por primera vez en *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 26 (1997) 419-429. También en IDEM, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, 3ª ed., Bad Tölz, Urfeld, 2003, p. 117.

las riquezas y aspirando a la plenitud en la unidad» (*Lumen Gentium*, 13c). En las condiciones históricas concretas, la «unidad católica» significa «unidad humana universal». La universalidad de la vocación divina trasciende las partes confesionales y, al mismo tiempo, intenta articular todas esas partes, particularidades, diversidades y pluralismos¹⁶. La misión de la Iglesia se realiza en la asunción y articulación universales de la humanidad mutilada en sus contextos y en los confines de sus mundos.

5. El horizonte escatológico de la unidad de las religiones y credos, así como la comprensión de la identidad en su dinámica histórica y relacional, permiten pensar en la posibilidad de un reconocimiento progresivo del valor salvífico de las religiones entre sí. La misión y revelación de Dios no son corporativistas. Su condivisión entre las religiones puede ser esperada en el proceso de un largo caminar histórico, convergente, dinámico y amoroso.

Al definirse como señal y sacramento de salvación, la Iglesia del Vaticano II echó mano no de la integridad, sino de la totalidad de la salvación como posibilidad histórica, dejando una puerta de la salvación abierta para quienes «ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia» y se salvan «bajo el influjo de la gracia» y «a través del dictamen de la conciencia» (*Lumen gentium*, 16). Eso no fue una generosidad precipitada sino la afirmación de lo obvio. Un «signo» es algo universalmente precario, porque requiere siempre un contexto histórico-cultural y una comunidad de interpretación. Más allá de la Iglesia existen otros caminos y signos de salvación. «Dios puede, por caminos conocidos por Él, llevar a la fe a los hombres que sin culpa propia ignoran el Evangelio» (*Ad gentes* 7a).

Lo que antes era considerado «idolatría», «herejía», «fetichismo» o «perfidia», hoy, al interior de la Iglesia, es cortejado como religión con «destellos de aquella verdad que ilumina a todos los seres humanos» (*Nostra Aetate* 2b). En otros textos del Vaticano II, las religiones no cristianas son consideradas una «preparación evangélica» (*Lumen Gentium* 16, *Evangelii Nuntiani* 53), «pedagogía para Dios» (*Ad gentes* 3a) o «semillas del Verbo» (*Ad gentes* 11b, *Lumen gentium* 17). Todo esto era bastante poco, pero formó parte de un proceso evolutivo de la mentalidad católica que va del no-reconocimiento de entonces al reconocimiento precario de hoy. Obviamente, ese proceso no llegó a su fin, porque la propia «Iglesia de hoy aún no es aquello que está llamada a ser» (*Puebla* 231).

Los cristianos forman parte de un proceso continuo de revelación a través de una comprensión siempre mejor de la práctica de Jesús y de los signos de Dios en la actualidad. Las religiones no cristianas no son pasajeras, sino nuestra comprensión de ellas. Como Iglesia pertenecemos a la humanidad que

16 Cf. Joseph RATZINGER, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, en Johannes Schütte, ed., *Mission nach dem Konzil*, Mainz, Grünewald, 1967, pp. 21-47, aquí: 29.

prepara el Evangelio de la Gracia. La verdad de la fe cristiana está ligada a su caminar histórico. «La ortodoxia», afirmó la Comisión Teológica Internacional, ya en 1972, «no es un consentimiento a un sistema, sino la participación en un caminar de fe»¹⁷. En la verdad de la fe, el valor dinámico del camino como práctica de caridad precede al valor estático del sistema.

La prueba de la ortodoxia cristiana está en la pobreza de Dios. La ortodoxia cristiana se reviste, no de eficacia, sino de señales de pobreza de Dios mismo: *kénosis* y encarnación, pesebre y cruz, pan eucarístico y los pobres de cada época. «La pobreza es la verdadera aparición divina de la verdad»¹⁸, escribió el entonces cardenal Ratzinger, y, a partir de la teología latinoamericana, agregaríamos: la pobreza en su concreción de los pobres. Lugar de la epifanía de Dios, por excelencia, son ellos, los crucificados de la historia, los que cayeron en manos de ladrones, los leprosos, hambrientos y los hermanos y hermanas menores de Jesús. En ellos, la Iglesia reconoce «la imagen de su Fundador pobre y sufriente» (LG, 8c). Ellos -hijos de la madre para el mundo- son los protagonistas de la misión y tienen como Padre al Espíritu Santo.

Si Auschwitz fue necesario para redescubrir y reconocer que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22), ¿qué va a ser necesario para reconocer el valor salvífico de las religiones no cristianas que orientan a más de dos tercios de la humanidad? El hambre de los pobres, el desempleo y el subempleo de los afro-americanos y la violencia contra los pueblos indígenas, ¿no serían razones suficientes para decirles que la solidaridad de los cristianos no tiene precio y que no es la voluntad de Dios que los cristianos golpeen con el martillo de la ortodoxia en las columnas de su frágil identidad?

Por la multiplicidad de las culturas y por la pobreza de sus habitantes, América Latina tiene un papel importante en la construcción del macroecumenismo mundial. La pobreza siempre es resultado de una destrucción cultural. Debajo de las grandes ruinas sobreviven culturas devastadas que esperan con manos extendidas la Buena Noticia de Jesucristo. Un continente, predominantemente católico aún, que se abre al diálogo con el mundo y las religiones, será una señal de gratuidad del Evangelio. «Vivamos el misterio de la multiplicidad que es hija de la gracia, en unidad del mismo Espíritu que anima, robustece e ilumina nuestra Iglesia»¹⁹, sirviendo a los pobres y a los otros, para bien de la humanidad.

Paulo SUESS

Traducido del portugués por Leopoldo Cervantes-Ortiz

17 Cf. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, I.c., Proposición IV.

18 Cardenal Joseph RATZINGER, *Der Dialog der Religionen und...*, en Idem, *Die Vielfalt der Religionen...*, pp. 93-121, aquí: 116.

19 Palabras finales del entonces presidente del CELAM, mons. Avelar Brandão Vilela, en su discurso de apertura de la Conferencia de Medellín (1968).

Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva de teología pluralista

Este texto pretende defender, de la forma más esquemática posible, el valor teológico del sincretismo religioso, insertándolo en la dinámica divino-humana de la revelación. Bajo forma de pequeñas tesis, intentaré sugerir a las lectoras y lectores que el sincretismo es la revelación de Dios en acto, puesto que no existe otra forma de acceder al misterio sino haciéndolo de modo paulatino, de forma fragmentada, entre avances y retrocesos, luces y sombras. Imaginarlo de otro modo es simplemente negar que pueda ser humano e histórico alcance establecer ese nuestro encuentro con Dios.

1. ¿De qué estamos hablando y por qué insistir con un término controvertido como éste?

Muchos términos disputan la atención de la teología pluralista en estos tiempos de apremiante diálogo. Existe el ecumenismo (la fe cristiana celebrada entre las varias iglesias en un culto común), el diálogo interreligioso (la convivencia armoniosa entre todas las religiones) e incluso el diálogo afro-interreligioso. Este último se puede entender a partir de dos experiencias. La primera, como aproximación hacia las religiones afroamericanas (Candomblé, en Brasil; Vodú, en Haití; etc.), es, por un lado penetrar, cada vez más, en la vivencia y en la teología de esas tradiciones; por otro lado, para impedir que sean preteridas o puestas en segundo plano en las discusiones oficiales sobre el diálogo interreligioso. La segunda experiencia es a partir de la realidad afro así como se halla en el interior del cristianismo: en este caso se trataría de conquistar cada vez más espacio interno para la expresión y la actuación de las diferencias culturales en las iglesias cristianas. Al parecer es lo que está haciendo la pastoral afro de la Iglesia católica de Brasil.

No es para nada simple navegar por esas aguas, ya que los conceptos están siempre impregnados de historias, entrelíneas y trampas. En definitiva, el «diálogo» ya empezó, a duras penas, hace tiempo. Personas concretas, de diferentes regiones y religiones se van encontrando mutuamente desde hace milenios. Por lo que concierne el caso brasileño, por ejemplo, acabó de plasmarse «la matriz religiosa brasileña» y la «religiosidad matricial» de ella derivada. Pero no siempre las categorías por las cuales optamos son capaces de manifestar esa riqueza y sus reales desafíos. Además de los ya citados, es necesario tener en consideración otros términos.

Macro-ecumenismo, ratificado en la Asamblea del Pueblo de Dios (Quito, 1992), es apreciado por los grupos populares, en particular por los Agentes de Pastoral Negros/as (APNs). Supone un ecumenismo de fronteras flexibles, con base en la experiencia de las comunidades.

Diálogo intrarreligioso, coincide con lo que fue sugerido más arriba como segunda manera de vivir el diálogo afro-interreligioso. En realidad, los teólogos cristianos tendrían ya mucho que hacer si sólo se concentrasen en las múltiples experiencias religiosas presentes en el interior de una misma asociación (o persona) religiosa.

Inculturación, es actualmente el término más celebrado por la iglesia católica (entre los evangélicos/protestantes, el término predilecto es el de contextualización). Halló consenso entre los «conservadores» y los «progresistas». Y es justamente ahí donde está el peligro: dos personas que defienden la inculturación pueden estar hablando de realidades o perspectivas diametralmente opuestas. En el caso específico de las comunidades culturales autóctonas, por lo general se entiende por inculturación una construcción que los mismos sujetos van haciendo en su propio contexto a partir de la incitación que hace el Evangelio en sus tradiciones culturales. Para la jerarquía católica, sin embargo, la inculturación debería ser el canal por medio del cual la iglesia regresa al ideal de una cultura cristiana, revaloriza y renueva su cultura tradicional¹. Este uso ambiguo es preocupante². Nada en contra de las justas intenciones de muchos cristianos seriamente empeñados en la defensa de la espiritualidad popular, ni tampoco es el caso de imponer un término (sincretismo) en lugar de otros (hibridismo, inculturación, interculturización, mezcla) por simple capricho. Sólo conviene fijar la atención en el hecho de que la opción por cualquiera de esas terminologías nunca es neutra. Si nos atenemos al caso de la religiosidad afro, por ejemplo, ¿qué sería una inculturación para esa(s) cultura(s)? Porque, después de todo, lo que la iglesia recién está proponiendo ya lo hacían los

1 Cf. COMBLIN, J., *Las aporías de la inculturación* (I) *REB*, 223, pp. 664-665.

2 Cf. IRARRÁZVAL, D., *Pro-vocación afro-americana al corazón de otras teologías*. En: ID, *Raíces de la esperanza*, Idea-Cep, Lima 2004. pp. 209-238, donde el autor analiza mi posición en *Interfaces da revelação*.

negros hace siglos, y a eso se le llama sincretismo. Es más: actualmente se habla de diálogo entre cristianismo y religiones de origen africano. Esto ya constituye un avance, puesto que fue necesario que transcurrieran 500 años para reconocer el candomblé como religión. Pero, ¿con qué términos emprender tal diálogo, si el 90% de los miembros del candomblé ya son católicos?

Inreligiónación³, es una palabra nueva y fea para un viejo desafío, el cual ya tenía que estar sobreentendido en el término inculturación: toda religión se transforma a partir de su interior, a través del contacto que establece con las demás; es necesario permitir que la religión se transforme al ritmo de las crisis, descubrimientos e intercambios que efectúa con las demás religiones. Durante ese proceso las personas no precisan apostatar o salir de sus religiones de origen. Una comunidad religiosa acoge otra religión, asimilando lo que le parece más apropiado y descartando lo que no le conviene. Como he afirmado en otras ocasiones, el pueblo *inreligiona* lo que puede o quiere acoger de la nueva tradición que le llega desde afuera. De hecho, muchos practicantes de la tradición de los orixás, de la umbanda, del vodú, de la santería o de otras variables religiosas de nuestra herencia indígena y africana, se sienten sinceramente católicos. Acogieron (muchas veces forzados, vale la pena recordarlo) en sus tradiciones de origen el injerto cristiano, fueron depurando lo que les parecía inhumano o sin sentido, mezclaban lo que no tenía mucha importancia y terminaron por mantener intacto lo que juzgaron positivo y enriquecedor para su propia cosmovisión originaria. La cuestión es que, si observamos atentamente, todo eso en nada difiere de aquello que comúnmente se le conoce con el nombre de...

Sincretismo. Cuando lo mencionamos, el primer impulso suele ser el de pensar en algo degradado, en un defecto de producción. Nos imaginamos un catolicismo inmerso y acomodado en hábitos, formulaciones y/o convicciones deterioradas del cristianismo original. Sin embargo, las cosas no son necesariamente así. En realidad el cristianismo oficial, clerical, aséptico, nunca existió en la vida real⁴. Lo que existe son los contactos religiosos que se establecen entre grupos e individuos con distintas formas de diálogo. Obviamente, la realidad está llena de matices entre doble pertenencia, el sincretismo y el tránsito religioso. Este último, por lo demás, es inevitable, debido a que los modelos nunca agotan la experiencia religiosa; es más: forma parte de la idea misma de «modelo» esa delimitación, que tiende siempre a dejar «algo» por fuera.

3 Término acuñado por Torres Queiruga para ampliar el alcance de la categoría inculturación. Cf.: TORRES QUEIRUGA, A. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*; por uma nova imagem de Deus, Paulinas, São Paulo 2001, pp. 315-355.

4 «En realidad, sólo existen algunos diferentes sistemas de traducción del cristianismo en condiciones concretas de vida humana. Las formas populares merecen el mismo respeto del que merecen las formas oficiales». Cf. COMBLIN, J. *Os sinais dos tempos e a evangelização*, Duas Cidades, São Paulo 1968, p. 260.

En definitiva, es un trabajo de Sísifo intentar contener el hambre religiosa de las personas en la esfera de ciertos ingredientes y condimentos, y sobre todo si tenemos en cuenta estos tiempos postmodernos, de extremada secularización, por una parte, y de abundante oferta de significantes religiosos, por la otra. Por consiguiente, el hecho de adoptar un término que adquirió en algunos lugares significados peyorativos puede suscitar una crítica de las presuposiciones sobre las cuales tales significados se fundamentan, una crítica más profunda que si este término fuese simplemente evitado⁵.

2. El sincretismo siempre estuvo y sigue presente en las relaciones históricas entre las religiones. Incluso, quien lo rechaza, por lo general lo hace a partir de una religión que también es, en alguna medida, sincrética.

La realidad del sincretismo y de la doble correspondencia religiosa sigue siendo uno de los puntos más delicados y controvertidos del diálogo inter e intrarreligioso, tanto para los teólogos católicos más conformes con el paradigma romano como para los más sensibilizados por las CEBs. De hecho, hoy sabemos que no constituyen una excepción a la regla la gran mayoría de las comunidades latinoamericanas que viven su cristianismo popular sin tener por ello que renunciar a milenarias tradiciones espirituales.

Hay que subrayar, sin embargo, que la vivencia sincrética del cristianismo no es una invención de los indígenas latinoamericanos y los afrodescendientes. En la historia de los pueblos se verifica un auténtico juego dialéctico en el que, primeramente, el pueblo vencedor intenta imponerse eliminando la religión del pueblo vencido (antítesis); a continuación, el dominador termina por aceptar los elementos más válidos o más sólidos de los oprimidos (tolerancia, coexistencia pacífica); al final se llega a una síntesis. El cristianismo, por ser una religión universalista, no se puede sustraer al sincretismo, puesto que se adjudicó la responsabilidad de contener, desde el principio, toda la pluralidad existente en el género humano. Su principal argumentación para tamaña pretensión estriba en la certeza de que la revelación de Dios hacia la humanidad haya conseguido en Jesús de Nazaret un nivel de profundidad imposible de equiparar antes o después de tal evento (plenitud de la revelación). He aquí la excelencia y, simultáneamente, el «talón de Aquiles» de toda la historia del dogma cristiano. ¿Cómo poder conciliar el absoluto de Dios que se revela, con la inevitable relatividad del medio utilizado y de sus resultados? Digámoslo de una vez: una religión que pretenda ser universal y que fundamente su argumentación en la creencia de que el absoluto se concentra en la relatividad humana localizable en el tiempo y en el espacio, no puede

5 STEWART, C. & SHAW, R., *Syncretism/antisyncretism: the politics of religious synthesis*, p. 2.

desconsiderar teológicamente el análisis de los beneficios y de los límites de una espiritualidad híbrida.

¿No parece extraño que las iglesias cristianas rechacen perentoriamente el sincretismo teológico religioso (o sea, el intento de unir elementos que de no se podrían unir lógicamente) y, sin embargo, afirmen placidamente que en Jesús de Nazaret se hallan presentes, en una misma persona divina, dos naturalezas (humana y divina) radicalmente distintas la una de la otra, sin combinaciones, (con)fusión o separación? El esfuerzo popular por unir dioses de diversas procedencias y, en algunos casos, contradictorios en el seno de una misma experiencia religiosa, ¿no tendría alguna semejanza con la genial formulación simbólico-teórica del dogma trinitario, que intenta alcanzar el difícil equilibrio entre la convicción monoteísta y la experiencia de lo múltiple en la divinidad? Desde un punto de vista antropológico-pastoral, ¿por qué debería ser sospechoso «ofrecer culto» a los antepasados y a los elementos de la naturaleza (= orixás) cuando las devociones marianas y el culto a los santos católicos son considerados simpáticos y pedagógicamente importantes? ¿Alguien cree de hecho que la experiencia católico-popular sepa (y necesite saber) distinguir, en los moldes del magisterio jerárquico, lo que es dulzura, hiperdulzura y latría? ¿Y qué decir de la evidente relación que existe entre sacramentos/sacramentales cristianos y magia?

Es un hecho que la jerarquía católica contemporánea, aunque con más pudor que en el pasado, no deja de ser reacia respecto de la mejor forma de combatir la espiritualidad sincrética. En fondo, lo hace por una cuestión de poder. Por su parte, indiferentes a la controversia, grandes segmentos de la población de nuestros países continúan ofreciendo culto a sus dioses y observando algunos ritos cristianos, plenamente convencidos de que tales modos de comprender y practicar la religión son seguramente católicos. «Yo soy católica apostólica romana espiritista, gracias a Dios», me decía la ialorixá madre Sonia.

3. El sincretismo es, antes de todo, una práctica que precede a nuestras opciones teóricas y banderas ideológicas.

Nuestra propuesta solamente pretende llevar a la luz las experiencias que tal vez todavía se estén sometiendo a las catacumbas religiosas. No estamos lanzando ninguna campaña a favor de una sincretización amplia, general e ilimitada de todas las religiones. En primer lugar, se trata de reconocer el sincretismo *de facto*; sólo después puede tener algún sentido la pregunta sobre lo que podríamos aprender *teológicamente* de ese dato real.

Por lo tanto, nadie debe sentirse obligado a participar en tales experiencias ni a esconderlas por miedo a represalias. A veces, ambos extremos se dan entre la militancia cristiana. Tolerado por la práctica pastoral en nombre de la caridad cristiana, el sincretismo es repudiado en las declaraciones y en los

documentos oficiales. Afortunadamente, estos últimos años se han caracterizado por una tímida revisión de esa posición⁶.

Por otro lado, sería ingenuo no tomar en cuenta que muchas de las prácticas sincréticas vividas por nuestra gente son el producto de la forma violenta con la cual el cristianismo se impuso en toda América Latina, de modo que a los pueblos no les quedó otra cosa que hábitos distorsionados, camuflados y fragmentados de sus tradiciones. Por eso son prometedores los movimientos hodiernos que han retomado esas tradiciones ancestrales evitando «pagar el peaje» a los rituales cristianos/católicos. Según algunas ialorixás brasileñas ligadas a ese movimiento de reafricanización: «nuestra religión no es una secta, una práctica animista primitiva; por consiguiente, rechazamos el sincretismo...»⁷.

Es verdad que la ruptura del sincretismo no implica un abandono del cristianismo. Según la madre Stella de Oxossi, quien quiera seguir siendo católico es libre de decidirlo individualmente. Si desea pertenecer a Ogum y a San Antonio, no hay problema; lo importante es que sepa que «son energías diferentes»⁸. Sin embargo, esta actitud ha cambiado, y líderes de las distintas tradiciones religiosas comienzan a medirse en un plano de igualdad, pudiendo, o no, optar por una doble pertenencia religiosa.

Al mismo tiempo, un nuevo camino está siendo iniciado, a duras penas, por parte de sectores cristianos más progresistas, entre los cuales, precisamente, el movimiento de los Agentes de Pastoral Negros (APNs), y sus ramificaciones por América Latina y el Caribe. Su mayoría católica pretende rescatar las tradiciones negras y reafirmar su identidad cultural. Y aquí, inevitablemente, emerge la cuestión de cómo afrontar el sincretismo de facto o la doble pertenencia religiosa de los miembros pertenecientes a esa comunidad. ¿Hasta qué punto un militante cristiano puede permitirse avanzar en la búsqueda de sus auténticas raíces africanas? ¿Es posible ser al mismo tiempo un negro consciente y católico? El asunto es el mismo en cualquier latitud: ¿puedo ser aimara y cristiano, hindú y seguidor del evangelio, chino y participante de la función dominical, bantú y creyente en la resurrección?

Una vez que se haya admitido con tranquilidad que tales conexiones se están realizando en la práctica, podemos pasar al punto siguiente: esta situación real de hecho, no fabricada artificialmente por mero capricho de algunos teólogos y teólogas, ¿nos puede enseñar algo desde el punto de vista no sólo pastoral sino que más específicamente teológico?

6 Cf., por ejemplo.: SOARES, A. M. L., *Interfaces da revelação*, pp. 59-69; 72-91.

7 Cf. CONSORTE, J. G., *En torno a un manifesto de ialorixás bahianas en contra del sincretismo*, en CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. pp. 71-91 (aquí: 88-89).

8 Ibid., p. 73.

4. El sincretismo se asemeja más a una constante antropológica y debe ser estudiado con los mejores recursos de la ciencia, independientemente de nuestros presupuestos axiológicos.

A contrapelo de las prohibiciones teológico-eclesiales, el tema de los bricolajes e hibridismos culturales ha seguido su camino en la literatura científica. Hay quienes lo abordan a partir de la teoría evolucionista; otros preconizan el culturalismo y lo ven como una etapa que incluye conflictos, adaptaciones y asimilaciones que conducen a la deseada aculturación; otros inauguran una fase de explicaciones de carácter más sociológico, analizando la capacidad del nativo de «digerir» a modo suyo la novedad extranjerizante; y otros casos. Lo que sí es seguro es que van cayendo, uno tras otro, los mitos de otros tiempos: la tesis del sincretismo como máscara colonial para regatear la dominación; la hipótesis del sincretismo como estrategia de resistencia; la sinonimia por yuxtaposición, colcha de retazos, bricolaje (Lévi-Strauss) o aglomerado indigesto (Gramsci), ya que, no explicarían los casos en que la religión permanece como un todo integrado. O bien, la hipótesis reduccionista que ve el sincretismo en un arco de bipolaridades del tipo pureza *versus* mixtura, separación *versus* fusión, etc. Existe una mayor conciencia acerca del precio que tuvieron que pagar ciertos conceptos por estar atados a determinadas teorías.

Con el fin de sortear inevitables confusiones, hago referencia a S. Ferretti y su catalogación de las tres variantes presentes en el concepto de sincretismo. Partiendo desde un hipotético caso cero de separación o no sincretismo, él llega al tercer nivel, el de la convergencia o adaptación, pasando por dos niveles intermedios: la mixtura, la unión o fusión (primer nivel) y el paralelismo o yuxtaposición (segundo nivel). De modo que:

(...) existe convergencia entre las ideas africanas y la de las otras religiones, sobre la concepción de Dios o sobre el concepto de reencarnación; (...) existe paralelismo en las relaciones entre orixás y santos católicos; (...) mixtura en la observación de ciertos rituales por parte del pueblo de santo, como el bautismo y la misa del séptimo día, y (...) separación en rituales específicos de terreiros, como en el tambor de choro o axexê, en el arrambam o en el lorogum, que son diferentes a los rituales de las otras religiones⁹.

Mientras tanto, teólogos como M. de F. Miranda todavía prefieren usar el término inculturación al de sincretismo y afirman que es preferible «des-terrar para siempre ese concepto del mundo teológico, ya que hoy en día un correcto y ortodoxo sincretismo recibe la denominación de inculturación, la cual no está cargada de lecturas negativas del pasado como ocurre en el caso del término sincretismo»¹⁰.

9 FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*, pp. 41-74 (aquí: p. 91).

10 Cf. MIRANDA, M. de F., *Inculturação da fé; uma abordagem teológica*, Loyola, São Paulo 2003. pp. 107-127; aquí: 287.

5. La doble pertenencia religiosa es uno de los posibles desdoblamientos naturales del diálogo interreligioso, manteniendo en el umbral el sincretismo.

Si el término no es unánime, por lo menos se verifican sensibles avances por lo que concierne la aceptación o la tolerancia de la realidad representada por el vocablo. En la base de esa nueva disposición están, por ejemplo, las decisiones del Vaticano II con relación al ecumenismo y al diálogo con las demás religiones. Un caso ejemplar en Brasil lo constituyó el de fray Boaventura Kloppenburg. Hasta las vísperas del mencionado Concilio, sus escritos contenían un inocultable sabor apologético en contra de los espiritistas y umbandistas. «Era un sincretismo -confesaré él más tarde- que me parecía inaceptable desde el punto de vista de una vida auténticamente cristiana»¹¹. En 1968, con motivo del *Primer Encuentro Continental de las Misiones en América Latina*, realizado en Melgar, Colombia, Kloppenburg presenta un trabajo que aún hoy tiene un gran eco: «Ensayo sobre una nueva posición pastoral ante la umbanda»¹². Inspirado en el Concilio y refiriéndose al Mensaje *Africae Terrarum* del papa Paulo VI (29/10/1967), Kloppenburg asevera:

*El africano, cuando se convierte en cristiano, no reniega de sí mismo, sino que retoma los viejos valores de la tradición en espíritu y verdad. Nosotros, sin embargo, por el hecho de que éramos europeos, occidentales, de la Iglesia latina (...) incapaces de imaginar una danza sagrada al toque de los tambores, nosotros queríamos que el africano, por el simple hecho de que moraba a nuestro lado, dejase de ser africano (...). Era el etnocentrismo total y orgulloso de los europeos y de la Iglesia que venía de Europa. Pero el negro, cuando se liberó, (...) regresó al terreiro, al tambor, al ritmo de su origen y a los mitos de su lenguaje. Desde la profundidad de su ser (...) irrumpió la vieja tradición religiosa de Africa Negra...*¹³.

Dejando aparte eventuales imprecisiones presentes en los términos referentes el universo afro, el testimonio de Kloppenburg muestra el tono que caracterizará las décadas siguientes, como en esta conversación de D. Hélder Câmara, a quien cuando le preguntaron acerca de sus relaciones con los líderes de las religiones negras, respondió: «Lo que yo hago es reconocer sus derechos a ejercer su religión. Conociéndolos, veo que son personas con mucha fe y tan dedicados a los demás, que sólo puedo pensar que esa integración es buena»¹⁴.

11 Cf. KLOPPENBURG, B., *Os afro-brasileiros e a umbanda*, CELAM, *Os grupos afro-americanos*. pp. 185-211.

12 El ensayo fue publicado en Brasil en *REB*, 28, pp. 404-417, y reeditado en *REB*, 42, pp. 506-527.

13 Cf. ID, *Ensayo sobre una nueva posición pastoral ante la umbanda*, p. 410.

14 LIMA, P.P., «Brasil: encruzilhada de religiões». En: *Além-Mar*, n° 532 (www.agencia.ecclesia.pt/noticia.asp?noticiaid=13877).

Con ese mismo espíritu, otro profeta del diálogo entre las religiones, François de L'Espinay, presbítero católico y ministro de Xangô en el II Axé Opô Aganju, pasó sus últimos años de vida en Salvador de Bahia (1974-1985). Llegó a ser escogido como *mogbá* (miembro del consejo de Xangô). Algo inédito.

El día en que el pai-de-santo me pidió formar parte del consejo, sabía que tenía que pasar por una iniciación. Fue un problema muy grande. No sabía lo que era. ¿Estaría esto en contra del cristianismo? Yo no reniego ni del cristianismo ni del sacerdocio. Ahí me di cuenta de que no había nada en contra del cristianismo. (...) En nuestro candomblé yo prometí fidelidad a Xangô. Eso no aparta a nadie de la fidelidad a Cristo¹⁵.

Si esa práctica se volviese una regla, se preguntarán muchos, ¿cómo justificar entonces la mediación de la Iglesia o su función salvífica (*Lumen Gentium* 14)? Anticipándose a estos interrogantes, François en aquella ocasión ya ponderaba lo siguiente:

¿Por qué Dios iba a exigir un contacto por intermedio de un traductor y no directamente con su palabra? Él se revela como Padre. Pero un padre ¿no habla la lengua de sus hijos? (...) Dios me parece aún más grande y más vivo. Él no se encierra en una fórmula rígida, no es prisionero de sus opciones. No hace discriminaciones entre sus hijos. Nadie puede decir: «Es a mí a quien se reveló y solamente a mí»¹⁶.

¿La Iglesia saldrá disminuida de ese paso hacia adelante? Sinceramente, si ése fuere el precio para que el Reino de Dios sea servido, bienvenido sea. Después de todo, afirman que la Iglesia es el fermento y no la torta final. Y lo que se desea es que todos prueben la torta de la quizomba¹⁷ final; masticar el fermento es, como mínimo, indigesto. Peor aún: sentir el gusto del fermento al saborear la torta es un mala señal. Con lo que habría concordado el católico François, ya que, según su opinión:

Bastaría salir de nuestros límites cimentados en el exclusivismo, en la certidumbre de poseer la única verdad, y admitir que Dios no se contradice, que él habla bajo formas muy diferentes que se complementan las unas con las otras y que cada religión posee un depósito sagrado: la Palabra que Dios les anunció. He aquí toda la riqueza del ecumenismo, que no debe limitarse al diálogo entre los cristianos¹⁸.

El pionerismo de L'Espinay no constituye ya un caso aislado, sino que reverbera entre una multitud de experiencias comunitarias macroecuménicas

15 Cit. por FRISOTTI, H., Teologia e religiões afro-brasileiras, en: Cadernos do CEAS Especial - 300 anos de Zumbi, 1995 (www.ospiti.peacelink.it/zumbi/news/ceas/e300p21.html).

16 Ibidem.

17 La quizomba es la danza característica de los negros de Angola (n.d.t.).

18 L'ESPINAY, F. de., *A religião dos orixás: outra Palavra do Deus único?*, en: REB 47/187(1987)649.

por todo el mundo. Pero hay experiencias que son aún más desconcertantes, cuando surgen de la otra orilla, o sea en la de los líderes de las religiones autóctonas fascinadas por la tradición cristiana.

Es el caso de la *Comunidad Católica Apostólica de Nuestro Señor de Bonfim*. José Carlos de Lima también conocido como Pai Simbãñ, con el propósito de servir mejor las necesidades espirituales de su pueblo umbandista, decidió formarse en teología, estudió en la facultad arquidiocesana de São Paulo, y llegó a ser ordenado diácono por la iglesia católica, volviéndose más tarde presbítero según el rito anglicano. Después de algún tiempo, pidió oficialmente retirarse y fundó la Iglesia espiritualista arriba mencionada. En aquella institución, además de las funciones de médium que ejerce todos los jueves como Pai Simbá, celebra mensualmente una misa con un rito muy parecido al católico romano, donde durante la homilía «recibe» el espíritu de Padre Gregorio, muerto hace más de una década y que tenía fama de ser, además de vidente y milagrero, un verdadero «padre de los pobres». El Padre Gregorio conduce la celebración con su acento alemán hasta después de la comunión, marchándose a continuación para permitir a su médium que proceda a los ritos finales y despida a los fieles.

El proyecto del padre Lima es extremadamente iluminador. Ilustra la presencia de un movimiento importante en parcelas significativas de la población latinoamericana, ancladas en su religión y cultura de origen ño en los rasgos más profundos que de ellas han quedadoñ las cuales van hacia el encuentro del cristianismo para extraer de él todo aquello que pueda enriquecer su propia experiencia de origen. No le dan la más mínima importancia a nuestro herido orgullo occidental. Imaginan que, si hay algo bueno y verdadero en la tradición cristiana, ellos también tienen el derecho de probarlo a su modo.

6. Una experiencia híbrida puede muy bien ser signo del designio divino de autocomunicarse. La teología no debe considerarla sólo como un ítem de la estrategia pastoral.

Aun desconociendo las hazañas sincréticas de padre Lima, Su Santidad el Papa Juan Pablo II, recibiendo en visita *ad limina* a algunos prelados brasileños, en su discurso destacó la religiosidad popular como tema importante y el sincretismo religioso como una de las principales amenazas. Para el Santo Padre:

la Iglesia Católica ve con interés estos cultos, pero considera nocivo el relativismo concreto de una práctica común de ambos o de una mezcla de ellos, como si tuviesen el mismo valor, poniendo en peligro la identidad de la fe católica. La Iglesia se siente en el deber de afirmar que el sincretismo es dañoso cuando compromete la verdad del rito cristiano y la expresión de fe, en detrimento de una evangelización auténtica¹⁹.

19 L'Osservatore Romano, 1º de febrero de 2003. El subrayado en «cuando» es mío.

Me parece interpretar en el mensaje pontificio que tal vez existe un margen de diálogo por medio del cual se puede deducir que, si el sincretismo no compromete la verdad del rito, etc., éste será bienvenido. En definitiva, como bien sabía el antecesor de Benedicto XVI, la verdad del rito y la expresión de la fe no surgen de un momento a otro, y una auténtica evangelización presupone un larguísimo proceso de encarnación del espíritu evangélico en la vida de las personas y de las comunidades. Además, el papa pareció reconocer que el único acervo de criterios que el pueblo posee para juzgar si el evangelio es, de hecho, «una buena noticia» es su propia cultura autóctona y, por lo tanto, no puede abandonarla automáticamente para volverse «evangélico».

No estoy seguro de si los obispos brasileños se encargaron de enseñar al obispo de Roma, en aquella o en otras oportunidades, que el pueblo del Candomblé sólo le puede decir sí a Jesús cuando lo compara con Oxalá y los otros orixás ñ sólo puede hacerlo quien reconoce la pertinencia de los dos términos de comparación-. Desconozco si nuestros prelados contraargumentaron diciendo que, en vez de echar el cristianismo para quedarse sólo con sus dioses, el pueblo de santo prefirió ñen un ímpetu de amor gratuitoñ continuar con el Orixá Jesús, respetando las oraciones católicas. Sea como fuere, la condescendencia afropopular resulta ser para mí una de esas gratas sorpresas de cómo Dios se manifiesta, soplando siempre inesperadamente donde quiere.

En varias ocasiones y hace ya muchos años, las implicaciones contenidas en la práctica y en el ejemplo de personajes como L'Espinay y Simbá han desafiado la fe, la espiritualidad y el modo de hacer teología de muchas personas. Las conclusiones a que poco a poco se va llegando no son alentadoras para la iglesia-institución y tal vez ni agraden a la mayoría de los católicos ñincluso a aquellos que viven su doble pertenencia pero que no quieren admitirla reflexivamente-. Resulta ser fácil rescatar el sincretismo como condición sociológica de toda religión: en definitiva, ninguna de ellas, como hecho cultural, existe independientemente de las demás tradiciones de las que es tributaria. Pero, ¿qué hay que deducir teológicamente de la opción de un padre católico que nunca creyó fuese necesario apostatar su fe originaria para abrazar la espiritualidad de los orixás? ¿Cuál sería la verdadera función de la Iglesia en esas situaciones de sincretismo y de doble pertenencia religiosa? ¿Qué servicios se espera de los cristianos en tales contextos? ¿Mirar por el bien del pueblo equivale a convertirlo (en su totalidad) a un cristianismo más ortodoxo? En suma, la salvación-liberación del pueblo de Dios ¿es sinónimo de adhesión madura por parte de las personas a esta comunidad llamada Iglesia?²⁰

Para responder a las cuestiones planteadas por la práctica de Padre François ñasí como a las de tantas personas que actualmente militan en diversos movimientos (macro-)ecuménicos-, la teología cristiana deberá dirigir su atención hacia sus propias vísceras y a los fundamentos de la fe cristiana, es

20 Soares, A.M.L., *Impasses da teologia católica...*, art. cit., p. 124. Aquí me inspiro en J.L. SEGUNDO, *Essa comunidade chamada Igreja* (Loyola, 1978).

decir, a la posibilidad y a las modalidades del acceso humano a la presumida novedad evangélica. Una discusión epistemológica sin apuros podrá construir una teología de la revelación más capaz de incluir en sus circuitos otros posibles recorridos de autocomunicación divina en la historia, otras *interfaces de la revelación*.

Preguntémonos, en fin: ¿experiencias como las del padre L'Espinay resultarían ser aún propiamente cristianas, o se localizan en otra tradición espiritual, que no es ya cristiana ni propiamente del candomblé? ¿Sería un caso de «sincretismo de regreso» (como sugiere Pierre Sanchis), de inculturación (como prefieren muchos) o de inreligiónación (conforme a Torres Queiruga)? ¿Es una estrategia ñarriesgada, convengamosñ para reeditar la *plantatio ecclesiae* o un gesto vivido en la gratuidad de quien nada espera en cambio?

7. El sincretismo no constituye una etapa rumbo al cristianismo total, sino la evidencia de que ninguna religión tiene fuerzas, permiso o mandato para agotar el Sentido de la Vida.

La ventaja de una palabra polémica como *sincretismo* con respecto a la de su prima *inculturación* es que la primera evidencia inmediatamente dónde está el problema teológico-dogmático: la revelación de Dios comporta evidentes ambigüedades, errores y contradicciones que deben ser explicados como componentes esenciales y no como deshechos circunstanciales del proceso de la autocomunicación divina con la humanidad. Como ya afirmaba hace 50 años el Cardenal Lercaro, «hay que tener prudencia incluso delante de flagrantes errores, por respeto a la propia (manera humana de acceder a la) Verdad²¹. Esto refuerza la importancia de permitir a los verdaderos sujetos de la experiencia que sean sujetos, aunque el precio sea la pérdida de ideas claras y evidentes. Como dice S. Vasconcelos en una frase feliz: «La teología que toma en cuenta el sujeto, balbucea por honestidad intelectual»²².

Pues bien, ¿cómo leer teológica y eclesiológicamente las experiencias sincréticas? Ejemplos como los del padre François, que han fecundado tantas experiencias bonitas, proféticas y libertadoras en nuestras comunidades, ¿habrán logrado abrir las compuertas para un cambio en la autocomprensión cristiana? Una nueva categoría podría ser útil para entender lo que está pasando con nosotros y con lo que nos rodea. Me atrevo a introducirla en el debate: *la fe sincrética*. Pienso que hasta la teología (fundamental y dogmática)

21 Cf. SEGUNDO, J.L., *O dogma que liberta*, 2ª ed., Paulinas, São Paulo 2000, pp. 141-144.

22 La referida aserción la escuché en un debate que conducimos sobre el tema de las múltiples pertenencias religiosas en el *Fórum Ecueménico Internacional ñ Francia, Alemania, Brasil: «Arriscar a fé em nossas sociedades»* (Belo Horizonte, de 7 a 12/4/2003).

más renovada no evitará reconocer, con el auxilio de las ciencias religiosas, la condición y los condicionamientos radicalmente humanos del acceso a cualquier fe, sea religiosa o no.

La *fe sincrética* es absoluta por lo que concierne los valores fundamentales que están en juego en la elección aparentemente contradictoria de los significantes religiosos (dimensión fe); sin embargo es relativa por lo que respecta los resultados efectivamente alcanzados (dimensión ideológico-sincrética). Por consiguiente se puede hablar de fe sincrética para identificar el modo mismo en el que una fe «se concretiza». De hecho, no existe una fe en estado puro, ella se manifiesta en la praxis.

Si quisiéramos, podríamos incluso aproximar la fe sincrética a la fe inculturada. Siempre que advirtamos la diferencia del recorrido, o sea, el punto de vista donde se observa la invención religiosa popular. La comunidad eclesial se propone inculturar o inreligionar el mensaje evangélico; el pueblo responde acogiendo la «novedad» de acuerdo con sus reales estructuras significativas. Decir fe inculturada significa presuponer un dato trascendente, un valor absoluto finalmente garantizado por el Ser Absoluto acogido en la fe. Suponiendo que tal verdad se encuentre bajo su custodia, la iglesia se activa para comunicarlo más allá de las fronteras originales. Mas cuando afirmo la *fe sincrética*, resalto el hecho de que el sople del Espíritu ya esté actuando en las demás tradiciones culturales antes, contra o incluso a pesar del contacto con las comunidades cristianas.

Hasta podríamos preguntarnos: ¿dónde se halla la catolicidad de esas experiencias/testimonios de sincretismo conocidas, tan nuestras? Esto me recuerda la conocida frase bíblica: «En la casa de mi padre hay muchas moradas». Inspirándonos en ella la nota de la *catolicidad* se amplía para abarcar una pluralidad de experiencias que tienen en común el encuentro con Jesús de Nazaret. Puede ser que no todas han generado o generarán el seguimiento en *strictu sensu*, pero en el camino (¿de Emaús?) se cruzaron con Jesús. En fin, la catolicidad no es exclusiva propiedad de la institución iglesia católica.

Como opinaba el ya citado Vasconcelos, «la iglesia es católica porque ya vive escatológicamente la salvación». De modo que ninguna configuración histórica del cristianismo sería normativa ñsi bien, según mi opinión, la comunidad cristiana primitiva se mantiene con su aura referencial mítico-simbólica de tipo fundamental-. Lo mínimo que nos podrá servir serán algunos pocos criterios consensuales que nos impidan «rompernos la cabeza» por el camino. En nuestro caso, tenemos la Tradición (con T mayúscula), la Escritura y la linfa de la Experiencia comunitaria. Las tres se iluminan recíprocamente. La Tradición, si va sola o paralela a las otras dos, degenera en tradicionalismo; la *sola Scriptura* se puede transformar en pura literatura, fundamentalismo (o, a lo máximo, en exégesis sin hermenéutica); la Experiencia comunitaria del presente, por sí sola, no va más allá de un club o tribu urbana.

Hay que evidenciar como una gran conquista de la teología cristiana contemporánea el hecho de que el redescubrimiento de la revelación de Dios es un proceso histórico, con etapas que poseen su propio sentido (*Dei Verbum* 15: la pedagogía divina), pero no son definitivas. En este proceso, el pueblo bíblico (autores, autoras y comunidades lectoras) ha intentado constantemente modular con lenguaje humano el soplo y las resonancias del Espíritu Santo. ¿De donde surge la fuerza (y la flaqueza) del umbral cristiano?: éste depende intrínsecamente de una experiencia inevitable la cual sólo adquiere un sentido si el individuo la realiza por sí mismo. Y nada asegura que el resultado deba configurarse necesariamente como el de una comunidad nítidamente eclesial (por lo menos con los moldes con los que la podemos describir hoy). También si así fuese, eso no eliminaría la inevitable ambigüedad de la traducción concreta de ese encuentro, o sea, de nuestra espiritualidad cotidiana.

Ese proceso ambivalente no es un defecto; nuestra perfección consiste en que seamos imperfectos, inacabados, improvisables, no cerrados de una forma determinista. De otra forma, no seríamos humanos. Por eso, las experiencias sincréticas, a pesar de las inevitables ambigüedades que acompañan a cualquier biografía o proceso histórico, son también *variaciones de una experiencia de amor* (o, si queremos, eventos de gracia, o de gratuidad, o bien de espiritualidad). Y donde hay amor no hay pecado. ¿Por qué el pueblo de santo (del candomblé) no se desprende de la iglesia y no se opone a sus rituales? Tal vez porque, como afirma fray B. Kloppenburg: «son los que más aman la iglesia católica en América Latina, si bien sean los que más se sirven de ella».

Me complace repetir que la historia de la revelación divina es una historia de amor entre Dios y la humanidad, la cual tiene por tálamo la historia. Porque forma también parte de la revelación la forma como los pueblos fueron llegando a los dogmas, es decir, en medio de avances y retrocesos, errores y aciertos, gestos amorosos y pecaminosos. Sólo así podemos entender cómo el conjunto de las «revelaciones» autoexcluyentes recogidas y mantenidas en contigüidad por los redactores bíblicos constituya hoy en día, para una gran parte de la humanidad, la «Palabra de Dios». En suma, otras variables posibles, a partir de una misma intuición original, se verifican en lo que por convención hemos llamado la Tradición cristiana. Es el caso de la fe abrahámica a la que actualmente hacen referencia tanto judíos cuanto cristianos y musulmanes. Y si así es, el sincretismo puede ser sólo la historia de la revelación en acto, ya que constituye el camino real de la pedagogía divina en medio de las invenciones religiosas populares.

La insistencia/osadía sincrética no desea abandonar ninguno de los dos amores (catolicismo y candomblé; reencarnación y misa dominical; culto a los antepasados y lucha evangélica contra las injusticias; viaje astral y *vía crucis*). Los quiere a los dos; está en contra de la monogamia. Si le pedimos explicaciones, ofrece lo que el poeta Drummond había denominado «las sinrazones del amor». Respuesta tal vez desesperadora para la vieja escolástica (va que,

como aseguraba el citado fraseador Vasconcelos, «cuando la gente narra, desconcierta»), pero vital para la mística de ayer, de hoy y de siempre. Eso es fascinante para quien está viviendo la experiencia, pero a su vez no deja de ser tremendo, puesto que es un saber que se degusta y que a partir de ahí genera un nuevo poder, oriundo de seculares *contrapoderes* (*queers*²³, afrodescendientes, mujeres, juventud).

Sin embargo, no hay que tener prisa en bautizar las múltiples experiencias religiosas que vamos haciendo; éstas ya son válidas de por sí y ocupan su lugar en el sorprendente *mandala* de respuestas a la autocomunicación *de Aquel/Aquella* que nos amó primero. Para quien lleva en la sangre las huellas de la tradición cristiana, aquí no hay nada de espantoso, debido a que la forma y el lugar de adorar a Dios no importan, siempre que lo hagamos, como Jesús, en Espíritu y Verdad. Tal vez, al final, el equilibrio más difícil en estos tiempos plurales sea el de una sutil distinción que necesitaríamos tener en la mente al momento de hablar de *catolicidad*: resguardarnos del cilindro compresor del «todo cabe» ñeclético refrán post modernoñ y dirigir el corazón al «todos caben». Éste, sí, utópicamente evangélico y evangélicamente plural²⁴.

Afonso Maria LOGÓRIO SOARES

Traducido del portugués por Vincenzo Paglione

23 Este término corresponde a todo lo que no se ajusta a la norma sexual, y es utilizado de modo injurioso para designar a los gays y a las lesbianas (n.d.t.)

24 Similar distinción fue propuesta en el citado *Fórum Ecumênico de Belo Horizonte* (cf. supra).

Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso

VER

El pluralismo religioso y sus efectos

Si frente a la liberación y a la teología de la liberación fueron muchas las iglesias cristianas que se sintieron desafiadas ante supuestos riesgos que implicaba en el campo ético, práctico y político, actualmente, frente a la realidad del pluralismo religioso y frente a la TPR, las Iglesias sienten el desafío en el campo identitario y el campo teológico principalmente. Es la propia identidad lo que el pluralismo religioso pone en riesgo. La estrella del debate en los próximos años: va a ser la «identidad cristiana»: «esto es cristiano, eso ya no es cristiano; hasta aquí se es cristiano, a partir de aquí se deja de serlo». Se trata de un debate ya actual en torno al pluralismo religioso y al diálogo interreligioso. ¿Por qué?

Cuando se proviene de una vivencia uniforme, monocromática, la incursión en la experiencia de pluralismo, exclusiva, provoca una crisis en todos los campos: no sólo en el religioso; también en el psicológico, en el social, en el cultural... Cuando se ha nacido y se ha crecido en un ambiente monorreligioso homogéneo... no se ha conocido plenamente la realidad religiosa¹. Y cuando por fin se incursiona en la realidad plural, se vivencian nuevas experiencias que trastocan la experiencia monocorde que hasta entonces se había hecho de sí mismo.

Veámoslo con un ejemplo. Es una etapa bien estudiada en la Psicología Evolutiva la del momento en que al niño (o niña) le sobreviene el primer hermanito (o hermanita). Hasta entonces era el hijo único, el centro de la casa, el rey del hogar. Con la llegada del nuevo miembro de la familia, todo cambia para él. Deja de ser el centro, deja de ser lo que era, los demás dejan de con-

¹ «Quien conoce una (religión), no conoce ninguna» (They who know one, know none), dice la clásica fórmula de F.M. MÜLLER, *Introduction to the Science of Religions*, Londres 1873, p. 16.

siderarlo como antes lo consideraban, y él mismo tiene que reacomodarse a una reconfiguración de sus relaciones. Un acontecimiento externo, redundante en su identidad de hijo y de hermano. Y es que, como decía Ortega y Gasset, «yo soy yo... y mis circunstancias». Mis circunstancias –que no dependen de mí– me configuran, me hacen, y en ese sentido, soy yo quien depende de mis circunstancias. Las circunstancias pueden cambiar lo que yo soy, mi identidad, porque yo no soy sólo yo, sino mis circunstancias.

Esto es lo que está pasando a las religiones con la llegada del pluralismo actual. Nacieron y crecieron en su propia familia humana como realidades únicas, sin hermanas, como hijas únicas. En cada familia, o sea, en cada sociedad cultural, una religión. Cada una de ellas era, sin discusión, la única, el centro, la verdadera, sin nadie que le hiciera sombra o le compitiera el terreno. Pero, un poco por todo el mundo a la vez –gracias al fenómeno de la mundialización y de la generalización de las comunicaciones– apareció también una hermanita, más aún, varias hermanitas, muchas hermanitas. Las religiones dejaron de vivir aisladas, y en el mundo actual pasaron a estar presentes unas a otras, inevitablemente, y esta nueva circunstancia cambió la vida y la existencia para cada religión. En la nueva vida de la familia humana, dejaban de ser, inexorablemente, lo que habían sido, y se vieron forzadas a acomodarse poco a poco a un nuevo rol, ¿a una nueva identidad? Comenzaron a sentir tambalearse la identidad milenaria que siempre habían sentido como propia.

Y ahí estamos. Apenas empezando. Comenzando a sentir el desafío de que las viejas identidades no se adecúan a la familia humana actual, al tiempo histórico que estamos viviendo. Muchas religiones, en efecto, no quieren aceptar que ya no son lo que eran, se resisten a actualizar su vivencia clásica, su identidad milenar. Quieren aguantar un poco más para ver si el edificio agrietado, se mantendrá en pie sin necesidad de reconstruirlo... Ése es el debate, la crisis actual, la lucha entre lo nuevo y lo viejo. Y por eso es necesario reflexionar sobre los desafíos que el pluralismo religioso plantea a la identidad cristiana².

JUZGAR

Reflexionando sobre la identidad cristiana

1. No hay «una» identidad cristiana, ni diacrónica ni sincrónicamente.

Es la primera reflexión que nos debemos hacer: no existe «la» identidad cristiana, no hay «una» identidad cristiana. No la hay diacrónica (a lo largo de la historia) ni sincrónicamente (en un mismo momento de la historia).

2 Como bibliografía general sobre la teología del pluralismo, véase: <http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>

El cristianismo ha variado enormemente **diacrónicamente**, a lo largo de la historia. En primer lugar, porque no existe el cristianismo desde un momento fundacional... El Jesús histórico nunca pensó fundar una religión: murió judío, y sus discípulos continuaron siéndolo por un tiempo. Sólo después se separaron, sin tener todavía una identidad religiosa configurada. El naciente cristianismo fue evolucionando hasta que se configuró plenamente (¡y con qué transformación!) en los siglos IV y V, con los grandes concilios. A lo largo de veinte siglos la identidad cristiana ha revestido las configuraciones más variadas, desde el cristianismo ascético de los anacoretas o los padres del desierto, a las cimas de los grandes místicos del siglo de oro, desde el cristianismo guerrero de los cruzados y los conquistadores, hasta el cristianismo de la ternura de Francisco de Asís, o desde la eclesiología exterior y visible de Trento, a la Iglesia interior del Cuerpo Místico de Cristo.

Teológicamente mirada, la esencia doctrinal del cristianismo ha pasado igualmente por transformaciones profundas y hasta contradictorias. Elementos que en una época se consideran no sólo pertenecientes a la identidad cristiana, sino integrantes de su esencia, y cuya negación hacían susceptible al cristiano de ser expulsado de la comunión (excomulgado o hasta ejecutado), pasan en otra época a segundo plano, o se olvidan, o lo que es más llamativo: son excluidos de la identidad cristiana.

Podemos preguntarnos: diacrónicamente, ¿hay «una» identidad cristiana a lo largo de la historia? Es claro que no la hay. Y es obvio que no resuelve el problema la afirmación de la continuidad histórica de la identidad sociojurídica de la institución religiosa... Se suele decir que la Iglesia Católica, por ejemplo, es «la institución» más antigua de Occidente: pero no se debe confundir la identidad sociojurídica de la institución con la identidad (teológica, teológica, religiosa, ético-práctica, doctrinal...) de la religión que en ella se expresa. Bajo una misma institución jurídica, son religiones realmente muy diferentes las que se pueden cobijar a lo largo de la historia.

Sincrónicamente, en un mismo momento de la historia, podemos decir otro tanto: no hay un solo y mismo cristianismo existiendo en un determinado momento de la historia. Hay más bien, muchos cristianismos³, muy diferentes identidades o lecturas del cristianismo. En otro lugar he sugerido que podemos distinguir cuatro fundamentalmente⁴:

3 FIERRO, Alfredo, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella 1982.

4 He abordado una descripción detallada de estas «lecturas» en *¿Cambio de paradigma en la Teología de la liberación?*, «Christus», 701(agosto 1997)7-15, México; «RELaT»: <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>; en portugués: «REB», Revista Eclesiástica Brasileira, 58/230(junho 1998)311-328; *Is there a Change of Paradigm in Liberation Theology?*, «East Asian Pastoral Review» 42(november 2005)336-352, Manila.

- una lectura doctrinal-teórica,
- una lectura moral práctica,
- una lectura ontológico-culturalista, y
- una lectura histórico-utópica.

Son diferentes «cristianismos» los que conviven –también aquí– bajo el paraguas sociológico o jurídico de la misma institución. ¿Es el mismo cristianismo el que vive una persona para quien ser cristiano consiste fundamentalmente en prestar atención contemplativa al divino huésped del alma, a «mis queridos Tres», y el de aquella persona para quien ser cristiano significa «vivir y luchar por la Causa de Jesús»? ¿Viven la misma identidad cristiana personas que centran su vida cristiana en el culto sacramental, en la evitación del pecado por la práctica escrupulosa de la moral eclesiástica, o en el compromiso sociopolítico de la liberación de los pobres? ¿Es el mismo el Dios de San Juan Estilita, el de Bush, o el de Pedro Casaldáliga? ¿Se puede hablar de «una misma identidad cristiana» común a todas estas que aquí llamamos «lecturas» pero que igualmente podríamos haber llamado «identidades cristianas»? Si quisiéramos establecer una identidad cristiana, ¿en qué la cifraríamos? ¿Un conjunto de dogmas esenciales? ¿Unos imperativos éticos mínimos? ¿Un conjunto de tradiciones? ¿Un sentido de pertenencia y la aceptación de una comunidad jerárquica? Sincrónicamente hablando, no es posible hablar de una identidad cristiana única real, aunque la institución declare oficialmente que sólo hay una identidad cristiana.

A estas diferentes «lecturas» sincrónicas del cristianismo, como factores de variación de la identidad cristiana, hemos de añadir el cruzamiento de los **diferentes paradigmas** que tienen que ver concretamente con la TPR. Como es sabido, éstos son sintéticamente tres: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo⁵. Concretamente, el cristianismo católico ha pasado diecinueve siglos y medio (el 97'5% de su historia) en el exclusivismo, hasta el Concilio Vaticano II, en el que aceptó oficialmente el paso al inclusivismo, que ya se venía preparando tiempo atrás.

Como hemos sostenido en algún otro lugar, en el fondo, no dejan de tener mucho en común el exclusivismo y el inclusivismo; éste, si ya no piensa que fuera de él no haya salvación, piensa al menos que fuera de él no hay salvación autónoma, sino simplemente una salvación que es participación de la propia. El inclusivismo, de alguna manera, sigue siendo exclusivo, pues piensa: si mi religión no es la única, es, ciertamente, la mejor, la principal, o la fuente de las demás, aquélla que las incluye a todas. Una religión inclusivista sigue concediéndose la prioridad a sí misma en exclusiva.

5 Sobre esta y otras clasificaciones, véase el capítulo séptimo de mi libro *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, El Almendro, Córdoba 2005; Abya Yala, Quito 2005.

A pesar de esta cierta continuidad entre exclusivismo e inclusivismo, es conocida la crisis que la ruptura con el exclusivismo causó en la Iglesia católica con ocasión del Vaticano II. Se produjo un fuerte rechazo en los sectores conservadores y fundamentalistas, que acusaron al Concilio de cambiar la identidad cristiana, de romper con la tradición esencial. Los misioneros, profesionalmente obligados a referirse constantemente a la identidad cristiana, reclamaron: ¿predica el mismo cristianismo (la misma identidad cristiana) un misionero cristiano instalado en el paradigma exclusivista, que otro misionero instalado en el paradigma inclusivista? Más allá de la cobertura jurídica institucional común, el Concilio de Constanza de 1452 –según el cual todos los no cristianos estaban destinados al fuego del infierno– y el Vaticano II –que reconoce con optimismo la presencia de la salvación más allá de las fronteras de la Iglesia–, ¿reflejan realmente una misma religión, una misma identidad cristiana? Como decimos, jurídicamente forman parte de la misma Iglesia, pero en cuanto a los contenidos humanos y religiosos, la «religión» con ellos configurada es realmente muy diversa.

Entre un cristianismo inclusivista y otro pluralista hay pues una diferencia grande. ¿Responden a la misma identidad cristiana? Si en la transición teológica actual, el cristianismo llegara a pasar mayoritariamente del inclusivismo al pluralismo, ¿mantendría su misma identidad cristiana actual, o se habría transformado sustancialmente? ¿Tienen razón los que dicen que el cristianismo no puede ser pluralista (que entre cristianismo y pluralismo hay una incompatibilidad esencial), o que los pluralistas no son cristianos (que el pluralismo está fuera ya de la identidad cristiana)? ¿Será que el «cristianismo pluralista» sería más bien «poscristianismo»?

2. La identidad religiosa es dinámica

En parte, ya lo hemos dicho, al expresar que no se da una misma identidad a lo largo de la historia. Ello se tiene que deber, obviamente, a que la identidad cambia, se mueve, varía: evoluciona.

Las identidades religiosas son dinámicas, porque el mismo ser humano es dinámico, porque es espiritual y es abierto. El ser humano conoce la fidelidad, los valores respetados como incuestionables... pero está abierto también a experiencias nuevas, a nuevas riquezas, también religiosas. Le gusta conocer, aprende, compara, reflexiona e, inevitablemente, cambia, madura, y crece. Es imposible poner puertas al campo, o límites a la experiencia espiritual humana.

Cuando las religiones se encuentran o tienen contactos, se producen filtraciones, influjos, préstamos, recepciones, asimilaciones, ósmosis... y también mezclas, adaptaciones, sincretismos... Este ha sido el pan nuestro de cada día en la historia pasada. De forma que hoy día, en este mundo actual que

representa la primera vez que las religiones se ven obligadas a convivir en una sociedad planetizada, ineludiblemente, el influjo mutuo, la «inter-fertilización» será sencillamente inevitable, y hasta recomendable⁶. Las identidades puras llevan las de perder, y el «cristianismo moreno» -como expresó bellamente Leonardo Boff- aparece como el futuro cristiano universal, a largo plazo.

Si las identidades religiosas son dinámicas y cambian tanto... ¿cómo no pensar que ese dinamismo va a seguir dándose en la actualidad, de un modo incluso más acelerado y profundo que en el pasado? Porque el mundo de hoy, unificado y mundializado, enteramente presente a sí mismo como efecto de la revolución de las comunicaciones, se ha convertido, irreversiblemente, en un laboratorio efervescente de diálogo intenso y permanente, de mutuos influjos, de nuevas e inesperadas fecundaciones. Lo previsible es que las identidades religiosas van a seguir evolucionando. De hecho, son conocidos algunos fenómenos llamativos sobre la mutua interferencia, como el enorme influjo de las corrientes espirituales orientales sobre Occidente⁷.

En este contexto, debemos preguntarnos: ¿qué va a pasar con las identidades religiosas ante la experiencia histórica nueva (nueva en su intensidad, profundidad y extensión) del pluralismo religioso? ¿No sentirán ninguna tensión las identidades? ¿O es de prever, con toda lógica, que se van a ver tensionadas y fuertemente influenciadas?

3. La fijación oficial de la identidad de una religión es un acto de voluntad.

Entre los conflictos de identidad religiosa a los que nos referimos, queremos dar especial relieve a los de las instituciones (de su oficialidad por tanto) contra los grupos o las personas (teólogos sobre todo) que evolucionan en su identidad religiosa por efecto del pluralismo religioso. Las instituciones definen la identidad (oficial) de su religión, ante la que pueden chocar los cristianos que aceptan el paradigma pluralista. Estos conflictos se están dando ya, y son herederos de los conflictos que se han dado por motivos semejantes a lo largo de toda la historia.

Son conflictos que no se dan en el aire, ni en un campo etéreo o celestial de contienda entre esencias o identidades religiosas. Además de reflejar la presencia de valores religiosos superiores y autónomos, expresan más bien los choques entre grupos humanos, por razones económicas, sociales, culturales, de

6 «Only by cross-fertilization and mutual fecundation may the present state of affairs be overcome; only by stepping over present cultural and philosophical boundaries can Christian life again become creative and dynamic»: R. PANIKKAR, citado por P. KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll 2000, 223.

7 Recuérdese el caso del jesuita indio (¿e hindú?) Anthony de Melo y el éxito arrollador de sus publicaciones.

poder... Obviamente, las razones aducidas (revelaciones, Escrituras, teologías, cánones, tradiciones, identidades culturales...) pretenden ser objetivas, y con frecuencia estrictamente divinas, pero aunque lo fueran, serían siempre susceptibles de ser encajadas en conjuntos diversos de interpretación. Lo teórico, lo cultural, y también lo religioso, es extremadamente susceptible de elaboración intelectual, de reinterpretación, de reconfiguración.

Cuando nos referimos a los conflictos de las instituciones religiosas, hemos de caer en la cuenta de que la identidad religiosa oficialmente definida por la que ellas se debaten obedece a un acto de voluntad. La identidad religiosa oficial es fruto de una decisión oficial. Y como tal, es el fruto de un discernimiento no sólo teológico, sino práctico, en el que entran en juego intereses de todo tipo, y factores aleatorios como las coyunturas, las personas concretas concernidas, etc.

En cada momento histórico, la identidad religiosa oficial no cae del cielo, sino que es decidida en los despachos oficiales según ese conjunto contingente, no necesario, humano y no divino, y en buena parte aleatorio, de intereses, personas y circunstancias. El Concilio de Nicea no hubiera sido lo que fue sin los intereses imperiales de Constantino y sin la coyuntura de decadencia del Imperio Romano⁸. La excomunión de Lutero (la decisión de cerrar la identidad católica a las reclamaciones que él reivindicaba) no se hubiera dado sin la proliferación de tantos clérigos corruptos en aquella Iglesia deteriorada. Si la correlación de fuerzas no les hubiera sido desfavorable, la condena del cristianismo gnóstico de los primeros siglos -un movimiento tan extendido y prometedor- no se hubiera dado, y durante siglos o milenios la identidad cristiana se hubiera visto influenciada por componentes teóricos y místicos de los que de hecho se ha visto privada⁹. El cambio de identidad cristiana con el Concilio Vaticano II se debió a la genialidad intuitiva de un Juan XXII, que supo interpretar el momento correcto para dar a la Iglesia católica una oportunidad de un cambio profundo y necesario. La involución posterior que se ha podido poner en marcha a causa del fallecimiento fortuito de Albino Luciani y la elección en buena parte aleatoria de Karol Wojtila en el Cónclave de 1978; la visión conservadora de la identidad cristiana que hoy domina en la Iglesia católica sería sensiblemente distinta, si aquellos actores históricos que han detentado el poder en los últimos años hubieran sido otros o hubieran tenido otra voluntad.

Lo cual, aplicado a nuestra cuestión, nos lleva a preguntarnos: ¿Va a experimentar conflictos la TPR frente a la identidad cristiana determinada por la oficialidad institucional, en la situación concreta actual (con estos actores sociales y eclesiásticos, con estos intereses y estos temores)? Este problema

8 VIGIL, J.M., *Teología del pluralismo religioso*, pág. 159ss.

9 PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona 1982.

hay que abordarlo no como un problema de esencias inmutables y necesarias, sino como el resultado de decisiones políticas de las instituciones eclesíásticas, contingentes y en buena parte aleatorias.

La identidad cristiana oficial es una creación humana, es un acto de voluntad, es una decisión institucional; si la oficialidad eclesíástica no comprende la transformación y el desafío que el pluralismo religioso y su teología representan, el conflicto es inevitable. Pero es importante tener conciencia clara sobre el estatuto «epistemológico» y, simultáneamente, sobre el carácter «político» de esa «identidad cristiana oficial». La TPR no encontraría la resistencia que está encontrando si en los niveles máximos oficiales de decisión hubiera otras personas, de mente abierta y con menos condicionamientos.

ACTUAR

Los problemas concretos de la identidad cristiana ante el pluralismo religioso

El Concilio Vaticano II ha renovado significativamente al cristianismo en estos años, pero, aun así, es claro que un gran porcentaje del bagaje doctrinal y teológico del cristianismo clásico no ha sufrido modificación desde hace siglos. Doctrinas y visiones teológicas de Concilios, y tradiciones seculares y hasta milenarias, siguen ahí en pie, formando parte del acervo cristiano y jugando su papel dentro de la «esencia del cristianismo» -como han gustado de decir tantos teólogos-, o dentro de la «identidad cristiana», como estamos expresándonos aquí nosotros.

Frente a ello, la actual TPR implica realmente una sacudida fuerte de la autocomprensión¹⁰ del cristianismo, de la identidad cristiana. Son muchos los elementos de la identidad cristiana que la TPR pone en cuestión, o que, sencillamente, propone reconsiderar o pide reformular. Al final, con tanto cuestionamiento y tanta revisión, podremos hacernos la pregunta: ¿estamos en el mismo cristianismo antes y después de la TPR? ¿Se mantiene la identidad cristiana en la TPR, o hemos traspasado sus fronteras? Pero antes, hagamos un elenco de esos desafíos de la TPR a los elementos tradicionales de la identidad cristiana¹¹.

10 Significativamente, TORRES QUEIRUGA titula su libro *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (Sal Terrae 2005), queriendo expresar que la experiencia de la pluralidad de las religiones, inevitablemente, tiene repercusiones en la autocomprensión de éstas.

11 He abordado ampliamente esos desafíos en un artículo publicado en la página del CETR, Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses: <http://www.cetr.net/ca/2006/02/70/desafios-de-la-teologia-del-pluralismo-religioso>

• De una visión negativa del pluralismo a otra positiva

En este tema se da una transformación radical, completa. El pluralismo, la pluralidad religiosa, ha sido tenido en el cristianismo como algo negativo, que no podía ser bueno, que no podía ser querido por Dios. Por una serie de efectos de ópticos, pensábamos que la Verdad era una y que sólo podía ser uno el camino querido por Dios para la Humanidad. Se reconocía la existencia de la pluralidad de religiones, como un hecho, pero como un hecho lamentable, como un desvío del plan de Dios, que no pudo quererla. De hecho la Biblia apunta al pecado humano como origen de la dispersión de lenguas y culturas (y de religiones) en Babel.

Ese pluralismo religioso negativo de hecho -no de derecho- si era algo malo, debería ser subsanado, combatido. El cristianismo tradicional combate contra el pluralismo religioso, tratando de reducirlo, y de reconducirlo hacia el final deseado de la conversión de todos los seres humanos a la única religión verdadera, para formar «un solo rebaño y un solo pastor».

La TPR propone aquí un cambio radical: el pluralismo no es malo, sino bueno. Más: es querido por Dios. Forma parte de su plan. Es como la (bio)diversidad religiosa en la que se refleja la infinita riqueza de Dios, por lo que pasa a ser percibido como sagrado, como un pluralismo que hay que salvaguardar e incluso cultivar.

Son dos posturas realmente distintas y hasta contrarias. ¿Ponen en peligro la permanencia de la identidad cristiana? ¿Son compatibles con la misma identidad cristiana? Esta afirmación de la TPR, ¿es aceptada oficialmente como dentro de los límites de lo que se puede pensar y vivenciar «legítimamente» dentro de la identidad cristiana?

• De una Revelación exterior y casi mágica, a las Revelaciones en los pueblos

La Revelación ha sido clásicamente el cimiento fundamental en el que se ha asentado el edificio cristiano. Venida directamente de Dios, del exterior, prácticamente divina en su literalidad, enteramente sobrenatural, consagraba los principios fundamentales de nuestra religión de una manera intocable, con autoridad divina¹². Y era además una Revelación única, «la» revelación que de

12 Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales

hecho está destinada a ser transmitida por nosotros a todos los pueblos.

La experiencia de la pluralidad de religiones y el conocimiento que hoy tenemos de ellas hace inviable aquella distinción clásica entre religiones reveladas y religiones naturales: todas las religiones son reveladas, y ya no podemos hablar de «la» Revelación sino de «las Revelaciones». También conocemos mucho mejor los procesos de gestación de esa Revelación, que no son exteriores y ajenos a la historia, sino procesos de maduración de la experiencia religiosa de los pueblos, en los que interviene mucho el componente humano, social, cultural de cada uno de ellos. La Revelación es vista de un modo mucho más humano, que no nos deja sacralizar nuestras propias percepciones, atribuyéndoselas a Dios y quedando luego sometidos a ellas por el carácter sagrado que les hemos otorgado...

La TPR acepta esta visión mucho más humana de las revelaciones, con lo que uno de los mecanismos más centrales del funcionamiento de lo religioso se transforma de manera fundamental. Pasamos a tener otro tipo de relación con la Palabra de Dios, y ésta nos vincula y nos encomienda una misión diferente. Ya no se trata de que tengamos nosotros —en exclusiva— «la» revelación, sino de que compartamos nuestra experiencia de Dios con la que tienen otros pueblos —dirá la TPR—, y por tanto, la actitud con que ello se hace no puede ser la misma. ¿Es posible que una y otra comprensión quepan dentro de una misma identidad cristiana?

• Del «pueblo elegido» a la aceptación de que no hay elegidos

Durante casi dos milenios el cristianismo se ha considerado el Nuevo Israel, el nuevo heredero de la promesa, el nuevo «pueblo elegido». Eso le ha dado una autoestima mundialmente reconocida. Históricamente, de hecho, ha sido el Occidente cristiano el mayor foco de origen de revoluciones, de expansiones, invasiones, conquistas, colonialismos y neocolonialismos¹³... Es más fácil vivir sin mala conciencia las situaciones de dominio y opresión hacia los otros, cuando se pertenece a un pueblo que, al fin y al cabo, es el elegido por

contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad. F. MARIN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia ²1963, 157-158.

13 Para Toynbee, todas las religiones han caído en estos pecados, pero, los máximos transgresores han sido el judaísmo, el islam y el cristianismo. «De estos tres, a Toynbee le parece que el cristianismo es el que tiene el peor registro de intolerancia y arrogancia. Sus palabras son duras: "Deberíamos tratar de purgar al cristianismo de esa tradicional creencia de que es único". Toynbee admitía que la mentalidad exclusivista es congénita al cristianismo, heredada de su pariente el judaísmo, y que ha venido a ser intrínseca a las creencias cristianas. Estaba convencido de que no pertenece a lo esencial cristiano, pues podría ser desechada sin que resulte afectada la esencia del evangelio»: Paul F. KNITTER, *No Other Name?*, pág. 41

Dios para salvar a los demás, para civilizarlos, llevarlos al progreso y, sobre todo, para evangelizarlos.

Pero con la pluralidad religiosa, con el conocimiento de las demás religiones, descubrimos que la conciencia de ser el pueblo elegido es un fenómeno común en las religiones. Todos los pueblos se creen elegidos por Dios, premiados con un amor de privilegio frente a los demás pueblos y religiones...

La TPR, después de progresivas reflexiones y maduraciones, llega a la conclusión de que es necesario «renunciar a la categoría de elección»¹⁴. No hay elegidos. No es posible un Dios que escoge a un pueblo y pospone o abandona a los demás. La TPR pide una reconversión ontológica y epistemológica a las religiones: dejar de ser y de creerse el pueblo elegido, reconocer que ha sido un «espejismo», un mecanismo religioso-cultural espontáneo, del que podemos y debemos apearnos y reconocer que ha sido simplemente «una forma de hablar». Ahora bien: ¿no cambia la identidad religiosa de quien creía ser el pueblo elegido por Dios, y ahora ya no cree serlo? ¿No habíamos considerado siempre que el hecho de ser nosotros «el» pueblo de Dios, el «pueblo elegido» era un dato esencial de nuestra fe? ¿Sigue siendo cristiano quien no lo cree, como la teología pluralista?

• Un reencuentro con el Jesús histórico

Estamos ante el punto más sensible, el que más rápidamente suscitará excomuniones y condenas (negaciones de la identidad cristiana) contra quien traspase en este campo las fronteras oficialmente establecidas. Recuérdese que, como se dijo ya en la antigüedad, los cuatro grandes concilios llamados ecuménicos sustituyeron de alguna manera a los cuatro evangelios. Éstos pasarían luego siglos en la penumbra, alejados de las manos del pueblo cristiano, mientras que la norma cristológica de aquellos concilios pasó al credo, al catecismo, al primer plano de la vida cristiana. Teológicamente hablando, el dogma central del cristianismo vendría a ser el dogma cristológico. Quien no lo asuma literalmente no sería reconocido cristiano. La identidad cristiana está en este campo estrictamente trazada.

Los tres temas cristológicos principales que la teología pluralista plantea como necesitados de reconsideración son el inclusivismo cristocéntrico, la encarnación y el significado del título de Hijo de Dios. No podemos aquí hacer una exposición mínimamente justificada de esta problemática; simplemente la aludiremos, invitando al lector a profundizar en ella¹⁵.

En definitiva la teología pluralista pide reexaminar la construcción cristológica llevada a cabo en aquellos concilios: las condiciones históricas de su

14 TORRES QUEIRUGA, en *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclee, Bilbao 2001, pág. 70ss.

15 Véase los artículos de Marcelo BARROS y José María VIGIL en VIGIL (org.), *Por los muchos caminos de Dios – II*, Abya Yala, Quito 2004.

celebración, su historia peculiar, las intenciones e influencias no eclesiales que se entrecruzaron, las condiciones epistemológicas, críticas, hermenéuticas... en que se encontraban los padres conciliares, la validez de las conclusiones en función de la calidad de las premisas de las que dependen, en fin, una reconsideración crítica y una desabsolutización de sus textos, considerados desde hace más de mil quinientos años como intocables e inreinterpretables, hasta el punto de que algunos los consideran dentro del cristianismo como un reducto de fundamentalismo que se resiste a los métodos actuales de interpretación y epistemología.

Hay que tener en cuenta que el cristocentrismo es objeto con frecuencia de un «lenguaje confesional» en el que se permite toda clase de exageración. Las famosas palabras de Dostoiewsky han sido puestas muchas veces indebidamente como modelo: «Si alguien me probara que Cristo está fuera de la verdad y que ésta no se halla en él, prefiero permanecer con Cristo a permanecer con la verdad»¹⁶. Este celo exagerado de pasión cristocéntrica se da mucho más frecuentemente de lo que parece, incluso en discursos oficiales eclesiásticos de nuestros días¹⁷; parecería que en ese terreno, no hay límite, que toda exageración sería admisible, *nunquam satis*. Gesché llama la atención: «En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Cualquier cristianismo que absolute al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»¹⁸. La TPR propone esa reconsideración del exagerado carácter absoluto indiscriminado de ciertas proposiciones de la cristología. Pero para los más conservadores ello ya introduce a esa teología en terrenos peligrosos fuera de la identidad cristiana.

• Muerte y resurrección de la misión

El cristianismo es una de las religiones con vocación universal, con pretensiones de expansión, y con deseos de convertir a todo el mundo hasta llegar a hacer realidad el «único rebaño con el único pastor». El mandato misionero es puesto literariamente incluso en boca de Jesús... como si él mismo hubiera fundado una nueva religión y hubiera dejado encomendado el reparto del mundo para convertirlo a ella. Históricamente, la misión misionera cristiana ha acompañado a los conquistadores, a los barcos de esclavos, a los colonizadores, a los imperios, a la dominación comercial... Y lo ha hecho siempre convencida de llevar la salvación a quienes estaban privados de ella o limitados en la misma.

Hoy la teología pluralista pone entre paréntesis muchas seguridades de

16 *Correspondence* I, París 1961, 157, en carta a la baronesa von Wizine.

17 Véase el último que conocemos, cuando escribimos estas páginas, en el Discurso de Benedicto XVI del 10 de febrero de 2006 a la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe. De Juan Pablo II puede recordarse el discurso para la Jornada Mundial de las Comunicaciones del 12 de mayo de 2002.

18 GESCHÉ, A., «O cristianismo e as outras religiões», en TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993, 56-57

la misión. Primero porque como «teología de las religiones» que es, la TPR considera a las religiones de otra manera. Todas las religiones son verdaderas y todas son valiosas, todas son sobrenaturales y en todas está la presencia salvífica de Dios. Por ello, el misionero nunca puede ya pensar que va algún lugar que es un «vacío salvífico». Por tanto, nunca debe ir ya «a salvar» a un pueblo; la salvación no está en juego y no depende de él. Tampoco deberá ir a convertir: ¿por qué habría de hacerlo, si aquellos pueblos están en la religión en que Dios les puso en su camino? El misionero con espíritu pluralista no quiere convertir en cristianos a los budistas, a los sintoístas, a los musulmanes... Lo que quiere es convertirlos en buenos budistas, buenos sintoístas, buenos musulmanes. La conversión no es ya el objetivo, pero sigue existiendo como posibilidad: claro que no sólo en dirección hacia el cristianismo, sino también al revés.

La misión ya no es para conquistar, para hacer proselitismo... sino para compartir: para dar pero también para recibir, para anunciar pero también para recibir el anuncio de los otros, para llevar la Buena Noticia pero también para recibir las Buenas Noticias de los otros, para plenificar a los otros pero también para dejar que los demás nos plenifiquen. No una misión para extender e implantar la Iglesia, sino para enriquecer la Iglesia compartiendo —dando y recibiendo— las riquezas religiosas de los pueblos.

Pero esta visión pluralista de la misión, ¿sigue siendo una misión cristiana, o ha perdido su identidad misionera tradicional?

Hasta aquí hemos pasado revista sólo algunos de los puntos más importantes en los que la TPR está produciendo un desafío y una conmoción notable en puntos esenciales de la identidad cristiana. La fricción es patente, y hace tiempo que es adversada por las posiciones oficiales, de muchas Iglesias: citemos como ejemplo el caso de las reacciones agitadas contra la publicación de la propuesta cristológica de John Hick¹⁹ entre las Iglesias protestantes, y las amonestaciones y censuras —hasta la excomunión en el caso de Tissa Balasuriya—, contra teólogos como Dupuis, Haight... que han intentado explorar la posibilidad de seguir siendo cristianos dentro del paradigma pluralista. Hace ya años que el cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, declaraba que el nuevo enemigo de la fe cristiana era la teología pluralista²⁰. La Declaración *Dominus Iesus*, del mismo cardenal Ratzinger

19 HICK, J., *The Myth of God Incarnate*, Westminster Press, Philadelphia 1977.

20 La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años 50; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana. De algún modo, esta conquista ocupa hoy —por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura— el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación. Además, se une de muchas maneras con ella, e intenta darle una forma nueva y actual. J. RATZINGER, *Informe sobre la situación actual de la fe y la teología*, en: CELAM, *Fe y teología en América Latina*, Celam, colección «Documentos Celam» n° 148, Bogotá 1997, pág. 17

no hizo, de alguna manera, sino declarar la guerra abierta a la TPR. A pesar de la relativa o aparente calma del primer año de Benedicto XVI, técnicamente la guerra sigue declarada²¹, y la TPR sigue amenazada de ser considerada «fuera de la identidad cristiana».

No hay que discutir de nombres...

Discutir sobre identidades («esto es, o no es cristiano») no deja de ser una forma de discutir de «nombres», de calificaciones o etiquetas que queremos poner a opiniones o a actitudes que son lo que son en sí mismas, al margen de lo que decidamos decir sobre ellas. Ya hemos aludido antes que las entidades son dinámicas, se mueven, evolucionan... y hemos dicho que los dictámenes oficiales sobre lo que es o no es cristiano, sobre lo que se puede llamar cristiano y lo que a partir de cierto límite ya no se puede llamar así, obedecen a una decisión voluntaria, política, contingente, no esencial, que es así pero podría haber sido de otra manera... Es lo que el adagio clásico recuerda: *de nominibus non est quaestio*. No hay mucho que discutir sobre decisiones oficiales; basta simplemente estudiar las coyunturas, los sujetos que intervienen, los intereses que se cruzan...

No es posible poner «puertas puestas al campo»: los que se dejan llevar por la búsqueda, los que se sienten impulsados por la fuerza y el dinamismo de la vida, experimentarán mil transformaciones de su identidad, creciendo en su vivencia y enriqueciéndose en su misma identidad cristiana. Antes que las etiquetas y las discusiones, está la vida y la realidad plural.

Apuntando hacia una nueva crisis de cambio de paradigma

Suelo decir que a mi generación le ha cabido en suerte ser testigo y vivir a fondo cuatro grandes paradigmas en nuestra vida cristiana:

a) el paradigma de cristiandad o neocristiandad, que tuvimos la suerte de conocer siendo aún casi niños, antes de los tiempos del Vaticano II. Era en realidad el modelo tradicional del cristianismo medieval, postridentino en el caso de los católicos;

b) el paradigma renovador del Concilio Vaticano II abarcó muchas dimensiones de renovación: fue el encuentro con la modernidad, con los valores de la persona humana, su libertad religiosa, la historia, la razón, la crítica... El primer «cambio de paradigma» cuya revolución nos tocó experimentar;

c) el paradigma liberador, de la teología y la espiritualidad de la liberación, que introdujeron en el cristianismo una dimensión nueva, la dimensión política,

21 VIGIL, J.M., *El actual debate de la teología del pluralismo religioso. Después de la Dominus Iesus*, Libros Digitales Koinonía, disponible en: <http://servicioskoinonia.org/LibroDigitales>

la opción por los pobres, la dimensión histórico-escatológica... Significó una verdadera reconversión del cristianismo conciliar, un nuevo nacimiento;

d) el paradigma pluralista, que ha supuesto la superación del modelo inclusivista aceptado oficialmente por las Iglesias en los años 60 del siglo pasado, y cuyos efectos, desafíos y conflictos aún están en curso.

Esos cuatro cambios de paradigma han significado cambios verdaderamente profundos, que a veces (o en algunos sectores al menos) han comportado crisis graves, por la profunda transformación de la «autocomprensión cristiana» (o reformulación de la identidad cristiana) que han implicado. La crisis y los conflictos de identidad cristiana que conlleva el cuarto paradigma es precisamente el tema central de este estudio.

Pues bien. Aunque, como hemos dicho, estamos apenas entrando en la crisis que el paradigma pluralista conlleva, la historia está tan acelerada actualmente, que podemos ya dar testimonio de un nuevo paradigma y una nueva crisis que asoman por el horizonte. Me refiero a la crisis misma de la religión, de las «religiones», que va a llevar la pregunta por la identidad cristiana a un nivel más profundo, convirtiéndola en la pregunta por la identidad religiosa. La pregunta ya no es sólo «¿cuál es la identidad cristiana?», sino «¿qué es la religión?».

No podemos entrar aquí en una presentación a fondo del tema. Remitimos a un grupo interdisciplinar que desde 2004 se está reuniendo en Barcelona y publicando los resultados de sus Encuentros²², y remitimos a las obras de Marià Corbí²³, que fungen como punto de partida o hipótesis de trabajo, de carácter antropológico-cultural. En síntesis el planteamiento es el siguiente.

Diversos fenómenos nuevos, como un mayor conocimiento de la historia y la prehistoria, la arqueología y paleontología, ponen ante nuestros ojos con una mayor claridad los orígenes de las formas actuales concretas de religiosidad, las llamadas «grandes religiones mundiales». No son «de siempre»: son «de ayer». La más antigua, el hinduismo, no sobrepasa los 4500 años. Pero la humanidad lleva mucho más tiempo sobre la tierra, y hoy, por primera vez, conocemos bastante ya de aquellas etapas del desarrollo primero de la humanidad, para darnos cuenta de que podemos distinguir claramente entre la dimensión religiosa o espiritual del ser humano en sí misma, y la forma concreta de «las religiones», que aparecieron con la época agraria, cuando el ser humano abandonó la forma anterior de socialización en tribus, hordas y otros colectivos semejantes, para construir las primeras ciudades, las primeras

22 PRIMER ENCUENTRO DE CAN BORDOI (30 agosto – 4 septiembre 2004), «Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI, CETR, Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses, Barcelona 2005. SEGUNDO ENCUENTRO DE CAN BORDOI, 28 de junio – 2 de julio de 2005, «¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?», CETR, Barcelona 2005.

23 Para una presentación primera y muy accesible véase: *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996. Véase también la página del CETR: www.cetr.net

Ciudades-Estado y los primeros imperios, precisamente en Mesopotamia y en seguida en Egipto, hace siete mil años. Las «religiones» provienen de esa etapa, y hoy conocemos bastante acerca de su gestación y del papel social con el que se configuraron al entrar en escena.

Pero la religiosidad del ser humano es muy anterior. El ser humano ha sido siempre religioso, aunque sólo en los últimos milenios su religiosidad haya adoptado la forma de «religiones». Durante 40.000 años, en el paleolítico, el ser humano vivió un tipo de religiosidad muy diferente, antes de que aparecieran las religiones. Lo cual quiere decir que se impone la adopción de esta distinción: lo que está en crisis no es la religiosidad o la espiritualidad, sino la forma concreta que esa religiosidad ha revestido en los últimos recientes milenios, lo que hemos venido llamando «religiones»²⁴.

Por otra parte está la transformación actual de la sociedad –al menos por una de las «puntas» de su evolución– hacia la llamada «sociedad del conocimiento». Después de varias revoluciones industriales que la han preparado, adviene ahora la sociedad del conocimiento, que coincide con la desaparición de los últimos reductos de la sociedad agrícola, como está ocurriendo en Europa, donde se está dando simultáneamente la gran crisis de la «religión». Aparentemente se trataría del final de las religiones. Pero, ¿es el «fin de las religiones», o el fin de la religiosidad? La respuesta de este grupo interdisciplinar de Can Bordoí, con Marià Corbí a la cabeza, propone una interpretación llamativamente positiva, no culpabilizante: la situación actual no depende de una perversión de la sociedad actual, ni sólo de la falta de acomodación a los tiempos de las instituciones religiosas, sino de la desaparición de un tipo de sociedad, la agraria, que fue la matriz en la que fue concebida la forma actual de «las religiones» y que constituye su sustrato humano necesario. Sin sociedad agraria las «religiones» van a entrar también en un proceso de desaparición. La que va a continuar va a ser la religiosidad, la espiritualidad, pero probablemente con formas profundamente transformadas.

Aplicándolo a nuestro tema: ya no basta con preguntarse sobre la identidad cristiana ante la experiencia del pluralismo religioso. Ante la crisis de la religión, ahora va a ser necesario hacerse una pregunta más básica, la pregunta por la identidad religiosa misma: ¿qué es en definitiva la religión, la religiosidad, la espiritualidad? Porque mucho de lo que hemos dado normalmente por supuesto merece un replanteamiento.

Si la identidad cristiana se ha sentido y se siente desafiada por la experiencia del pluralismo religioso, es lógico que se va a sentir mucho más desafiada por la experiencia del final de las religiones, aunque sea para descubrir que tiene que dar un salto cualitativo, tal vez para pasar a ser identidad cristiana «postreligional». Pero eso sería materia de otro estudio.

24 Dándole a este concepto un sentido técnico que se describe muy concretamente.

Teología asiática y pluralismo religioso

El problema del pluralismo religioso

Hace varios meses apareció un artículo en un conocido periódico de mi país, Malasia, que atacaba a la teología del pluralismo religioso¹. El autor malasio se confrontaba con las propuestas hechas por los teólogos pluralistas -a los que representa John Hick, según él- culpándolas de socavar la existencia misma de las religiones. Acusaba que la teología del pluralismo religioso niega y denigra las pretensiones de verdad absoluta de las diferentes religiones, puesto que las relativiza a todas, desafiando y cuestionando su particularidad. Atribuía esto al miedo occidental a la verdad, derivado de las religiones y suponía que la teología del pluralismo religioso es una consecuencia del secularismo liberal occidental.

En mi respuesta al artículo² señalé que no es tanto a la pretensión de verdad absoluta a lo que le temen los teólogos pluralistas, sino al mal uso y al abuso que se puede hacer de ella. Dentro del contexto de su propia comunidad de fe, la pretensión de verdad sirve para fortalecer la vida religiosa nutriendo la experiencia de fe de los creyentes. Esto se parece mucho a las exigencias del amor dentro de una familia. Las parejas y los miembros de una familia necesitan proclamar su amor de una manera exclusiva entre ellos, y lo tienen que hacer frecuentemente. Estas proclamaciones de amor absoluto sirven para fortalecer las relaciones familiares. Pero cuando ese amor-exigido o verdad-reclamada se usa para juzgar a otros, entonces se han convertido en armas de burla y de división, y sirven sólo para condenar. De esta forma las pretensiones de verdad absoluta se vuelven un problema, especialmente cuando son utilizadas como «la verdad» con la que son medidas todas las demás religiones.

1 Dr. Musa MOHD NORDIN, «Pluralism 'disguised enmity' of religions,» Malaysiakini (11 octubre, 2005), www.malaysiakini.com.

2 Edmund CHIA, «Religious Pluralism: My daddy's cool», Malaysiakini (21 octubre, 2005), www.malaysiakini.com.

Desafortunadamente, ésta no es una característica totalmente ajena a los seguidores de cualquier religión, sobre todo (aunque no sólo) a quienes se adhieren a las religiones monoteístas. Parece que existe una cierta lógica que sugiere que la creencia en un sólo Dios lleva a la creencia en una verdad, y esto lleva a la conclusión de que debe de haber sólo una religión verdadera. Puesto que los creyentes creen, con toda honradez y sinceridad, que su religión es la última, la definitiva, insuperable y absoluta, las otras religiones se perciben como versiones menores de esta religión absoluta o, en el peor de los casos, como falsas, o incluso como demoníacas. Para apoyar esta actitud exclusivista los cristianos han recurrido a versículos bíblicos como: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos de todas las gentes...» (Mt 28, 18-19), o «Yo soy el camino la verdad y la vida, nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6), o «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los seres humanos por el que vayamos a salvarnos» (Hch 4,12).

Cuando estas convicciones se dan la mano con el poder (social, político, económico, etc.) el resultado es una mezcla peligrosa que frecuentemente se vuelve letal. La historia está repleta con más que suficientes ejemplos, de casos de violencia perpetrados en el nombre de la verdad religiosa. La gente con mentalidad religiosa no sólo está dispuesta a morir por su religión, sino a matar por ella. Esto no es del todo sorprendente, puesto que si yo creo que Dios está de mi lado, entonces no sólo veo como un derecho, sino como mi deber, el convencer, persuadir y ejercer coacción o forzar a cualquier otro a aceptar mi religión. O puedo ver como la voluntad de Dios, como mandato suyo, el que yo, sutil o activamente, te persiga a ti o a cualquiera que se atreva a no compartir me religión, de manera que todos abandonen sus caminos paganos, y sean llevados hacia el seno del amor divino con el fin de obtener la salvación eterna (tal como yo la interpreto según mi propia tradición religiosa, por supuesto).

Esto es lo que preocupa a los teólogos del pluralismo religioso. Demasiado frecuentemente las religiones han sido usadas para justificar la violencia perpetrada en contra del religiosamente «otro». Estos teólogos buscan, por eso, «relativizar» no tanto a Dios, ni la Verdad, ni la Realidad Última, sino sólo las pretensiones sobre Dios, sobre la Verdad o sobre la Realidad Última. No luchan en contra de Dios, sino en contra de las reivindicaciones que los seres humanos mortales hacen de tener un monopolio sobre Dios o sobre las interpretaciones de la Verdad. No desconstruyen esas pretensiones de verdad simplemente por desconstruirlas, sino para predicar en contra del «mito de la superioridad religiosa»³, porque el mito ya ha contribuido demasiado al conflicto interreligioso y a la violencia que vemos por todo el mundo.

3 Este es el título de un nuevo libro publicado, que presenta a pluralistas religiosos de seis tradiciones religiosas, de los cuales los más importantes son John Hick y Paul Knitter. Ver Paul KNITTER en «El Mito de la Superioridad Religiosa», Orbis, Nueva York 2005.

Este artículo toma como punto de partida este mito de la superioridad religiosa. Explora el problema del pluralismo religioso, con referencia especialmente a sus antecedentes y a su desarrollo después del Concilio Vaticano II. Hablaremos de las implicaciones del pluralismo religioso y cómo ha resultado en el contexto asiático, expresándolo a través de las declaraciones de los obispos asiáticos. Finalmente, el artículo tratará de mostrar las dificultades y los retos propuestos por la teología, y terminará con una nota de esperanza para la teología asiática del pluralismo religioso.

Pluralismo religioso: ¿un concepto occidental?

Antes de seguir adelante es importante que primero toquemos el hecho de que el pluralismo religioso ha sido percibido muy frecuentemente como una construcción occidental. Sin duda, investigadores occidentales como John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler y Wilfred Cantwell Smith, han hecho aportaciones significativas a la teología de ese nombre, pero no estoy tan seguro de que podamos atribuir el fenómeno del pluralismo religioso a Occidente. Es como decir que Jean Paul Sartre fue el inventor de la «nada» sólo porque fue el autor de un libro sobre el tema. Peor aún sería la sugerencia de que los asiáticos imitan a los occidentales cuando hablan de la nada. Seguramente, en Asia los budistas tienen una noción de la «nada» mucho más convincente que Sartre⁴.

Lo mismo se puede decir del pluralismo religioso. Los asiáticos empiezan a hablar sobre ello, pero no porque esté en la agenda occidental, sino porque resuena con sus propias experiencias personales. El contexto del pluralismo religioso, seguramente, es algo con lo que muchos de nosotros en Asia hemos crecido y a lo que estamos muy acostumbrados. Se ha vuelto algo tan nuestro, que podemos decir que ya es un elemento constitutivo de la psique asiática. Consideremos solamente el paisaje religioso de India y China, dos países que juntos constituyen la mayor parte de Asia, en términos geográficos y de población. Durante milenios, no sólo ha sido posible que las diferentes religiones hayan coexistido pacíficamente, sino que la gente generalmente ha sido libre para abrazar o practicar varias de ellas al mismo tiempo. No había necesidad de que ninguna religión dominara o se viera a sí misma superior a las demás. Cada una tiene sus roles y sus funciones específicas, de la misma forma que los diferentes idiomas y dialectos sirven a diferentes grupos étnicos o comunidades nacionales. Cada religión tiene su propia verdad y sus exigencias de fe, algunas de las cuales son exclusivistas y absolutistas, de manera muy parecida a como la gente en general percibe su propio idioma como el mejor

4 Ver Félix WILFRED, «Towards a Better Understanding of Asian Theology: Some Basic Issues,» *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 62(diciembre 1998)890-915, pág. 904.

del mundo. En realidad, las varias religiones, con sus diferencias, sirven todas para engrandecer a la humanidad y sus relaciones, y para promover una mejor calidad de vida. También se complementan una a otra en sus esfuerzos independientes hacia la facilitación de la paz cósmica y la armonía integral.

En definitiva, la experiencia del pluralismo religioso es una realidad existencial para los asiáticos, muchos de los cuales viven en sociedades caracterizadas por el multiculturalismo y la multirreligiosidad. El pluralismo religioso, por lo tanto, no es para nada un concepto occidental. Abordarlo explícitamente, tanto en Occidente como en Oriente, es un intento de hacer que las sociedades pasen, de ser simplemente multiculturales y multirreligiosas, a ser auténticamente interculturales e interreligiosas⁵. Donde la primera posibilidad ya se ha conseguido con una coexistencia pacífica, la segunda todavía forcejea por conseguir que las diferentes comunidades estén en una activa y total interacción y relación, no tanto a pesar de las diferencias entre sus tradiciones religiosas, sino porque es mucho lo que cada religión puede aprender de las otras, precisamente por sus diferencias.

Dicho esto, también puedo entender por qué algunos asiáticos parecen percibir que la noción del pluralismo religioso es una importación occidental. Mientras es cierto que la experiencia del pluralismo religioso está muy metida en la psique asiática, también es cierto que no se había tomado conciencia clara y explícita de ella hasta tiempos recientes. Esto viene del hecho de que la realidad que se juzga como natural y ordinaria, con frecuencia la gente no toma conciencia de ella, de la misma forma que un pez nunca sabe lo que es agua. Entonces no sorprende que el pluralismo religioso nunca haya estado en el discurso de los asiáticos. Y, si ellos no hablaban de él, nadie debería de hacerlo, puesto que el pluralismo religioso nunca ha sido una experiencia de los pueblos que viven en otros continentes.

Seguramente, es sólo en la última mitad del siglo cuando el tema del pluralismo religioso ha sido tratado por los teólogos y los estudiosos de la religión, especialmente aquellos que viven en Occidente. Esto tiene que ver, en parte, con el hecho de que Occidente era predominantemente cristiano hasta esa época. Y puesto que el poder global hegemónico ha residido en Occidente por mucho tiempo, si un tema no figuraba en la agenda establecida por los estudiosos occidentales, entonces su ausencia encajaba con esa corriente, contribuyendo

5 Aquí estoy usando los términos multiculturales y multirreligiosos no de la misma forma en que los usa Orlando Espín. Me refiero a ellos de la forma en que Espín se refiere al hecho de la diversidad cultural (o religiosa). En todo caso, Espín argumenta que es imposible que la gente asuma más de una cultura al mismo tiempo. Mientras que los teólogos asiáticos tienen una postura diferente y hablan no sólo de la posibilidad del multiculturalismo y la multireligiosidad, sino también de la interculturalidad y la interreligiosidad. Ver Orlando ESPÍN, «The Multicultural Church? Theological Reflections from Below», en William Cenkner, ed., *The Multicultural Church*, Paulist Press, Nueva York 1996, 54-71, aquí: 62.

al silencio sobre el tema. Pero, con la mundialización de la economía y de las comunicaciones, los viajes e intercambios transcontinentales, y la influencia de los inmigrantes de Este a Oeste, los occidentales experimentan por primera vez en su vida lo que los asiáticos han vivido por siglos, esto es, el hecho del pluralismo religioso. Así, por primera vez, el pluralismo religioso ha pasado a ser un tema, y muchas veces también un problema.

Estos nuevos encuentros pueden cambiar la vida y seguramente han abierto los ojos a muchos en Occidente, no sólo al hecho de que el cristianismo es simplemente una de las muchas religiones, sino también al convencimiento de que los seguidores de las religiones no cristianas pueden definitivamente alcanzar la salvación (o lo que consideren que es su meta religiosa final), no a pesar de sus religiones, sino precisamente en y a través de ellas. John Hick es un clásico ejemplo de cómo estos encuentros han abierto nuevos horizontes y han aportado un nuevo significado para la reflexión teológica. Cuando se trasladó a Birmingham, un centro de inmigración durante los años 60, Hick, por primera vez, encontró personas de otras religiones y en gran cantidad. Estos encuentros lo «convirtieron» permanentemente de ser un cristiano conservador evangélicamente orientado, a ser uno de los más liberales estudiosos contemporáneos, defensores de una visión radicalmente pluralista de la teología de las religiones⁶.

Cristianismo en Asia

Por lo que concierne al cristianismo en Asia, ha sido sólo durante los últimos cincuenta o sesenta años cuando el tema del pluralismo religioso ha empezado a aparecer en su horizonte de una forma significativa. Esto se debe a que los 500 años de historia de cristianismo en Asia no han sido realmente tanto la historia del cristianismo asiático, sino más bien, la del cristianismo occidental practicado en suelo asiático. Los problemas que preocupaban a los cristianos en Asia eran los que preocupaban a la madre Iglesia europea. Realmente, se apegaban tanto a las características de su Iglesia madre, que las Iglesias locales en Asia eran como pequeñas Iglesias inglesas, holandesas, francesas, portuguesas y españolas. Uno hasta podría decir que las Iglesias en Asia eran «colonias» de Iglesias europeas. No es de sorprender entonces que los asiáticos en general hayan visto el cristianismo como una religión extranjera. En mi idioma malasio el cristianismo frecuentemente se describe como un *agama orang putih* (literalmente: religión del hombre blanco). Este sentimiento subsiste todavía hoy, porque en muchos países aún quedan restos del cristianismo europeo. Nótese que esta sección la título «cristianismo en Asia» y no «cristianismo asiático», porque el cristianismo todavía no se puede describir con el adjetivo de «asiático».

6 Ver John HICK, «A Personal Note», en *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, Yale University, New Haven 1993, 139-145.

Por lo demás, no ayuda el hecho de que el cristianismo en realidad se extendió por Asia paralelamente al programa de expansión colonialista⁷. Es inevitable que a la Iglesia se la asocie con el poder del imperio que, a los ojos de los asiáticos, venía antes que nada para conquistar sus tierras. La cruz de Cristo llegó junto con las espadas, las pistolas y las arcas del saqueo, en lo que el teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris llama la «poco santa alianza de los misioneros, los militares y los mercaderes»⁸. Así como el fin imperialista era expoliar Asia de sus recursos, el cristianismo también fue visto como un ladrón de almas asiáticas. El fallecido teólogo hindú Stanley Samartha ilustra esta situación muy apropiadamente haciendo una analogía con la llegada de un helicóptero en Asia⁹. Mientras desciende en Asia, desde arriba, por supuesto, el helicóptero sopla todo lo que se encuentra en el piso, para que así esté limpio para el aterrizaje de la Iglesia europea en tierra.

No interesaba qué estaban haciendo o diciendo las otras religiones; debían ser arrasadas. No había manera de que el cristianismo pudiera tolerar estas religiones paganas idólatras, mucho menos de que las respetara o aprendiera de ellas. El cristianismo tenía que ser trasplantado a Asia, donde se esperaba que echara raíces y diera los mismos frutos que había dado en el continente europeo. Y había sólo un destino para los adeptos a las otras religiones asiáticas: tenían que convertirse. En esa época los misioneros cristianos «frecuentemente pensaban que las religiones no cristianas eran simplemente obra de Satanás, y que la tarea de los misioneros era convertir del error al conocimiento y la verdad»¹⁰. Ésta era básicamente la «teología de las religiones» con la que se les ha educado a los cristianos en Asia durante 500 años de historia.

Las cosas comenzaron a cambiar, sin embargo, hace cincuenta o sesenta años. Con frecuencia se considera al año 1945 como el parteaguas de esta transición. Con el final de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra del Pacífico en Asia, y con el subsiguiente desmantelamiento del colonialismo, la gente pobre de las antiguas colonias empezó a levantarse no sólo en contra de la opresión política, sino también en busca de su propia identidad autóctona. En palabras de Samartha:

7 A excepción de algunas regiones -por ejemplo la Siriaca o los cristianos de Santo Tomás de la costa de Malabar, en Kerala, India, que remontan sus orígenes hasta Santo Tomás-, la Iglesia coreana básicamente la importaron los coreanos de China, y otras Iglesias más jóvenes -como la Iglesia de Mongolia, que se estableció sólo en las últimas décadas-, la mayoría de las otras Iglesias de Asia se establecieron en la era colonial europea. Ver Georg Evers, *The Churches in Asia*, ISPCK, Delhi 2005).

8 Aloysius PIERIS, «Asia's Non-Semitic Religions and the Mission of Local Churches,» en *An Asian Theology of Liberation*, Claretians, Quezon City 1988, 50.

9 Stanley SAMARTHA, *One Christ - Many Religions: Toward a Revised Christology*, Orbis, Maryknoll 1991, 115. See also Georg EVERS, op cit., xix-xxii.

10 Esta cita viene de una nota (la n° 11) de un artículo sobre la Declaración de la Relación de la Iglesia con las Religiones No Cristianas, *Nostra Aetate*, del Vaticano II, de Walter ABBOTT, ed., *The Documents of Vatican II*, New Century, New Jersey 1966, 662.

*En el fondo, es una lucha por la identidad, una búsqueda de recursos espirituales en la lucha en contra de la injusticia. El rechazo al pluralismo religioso, el negarse a admitir que los pueblos vecinos de otra religión vivan sus propias creencias, que les son tan queridas, es una forma de injusticia más profunda aún que la meramente económica*¹¹.

Así empezó lo que llegaría a ser una búsqueda no sólo de las identidades autóctonas, sino también de los recursos que ayudan a dar forma a esas identidades. Las tradiciones religiosas asiáticas ocupan un puesto significativo entre estos recursos. No es una coincidencia que la expulsión de los misioneros cristianos, junto con la de los gobernadores imperiales en muchos países de Asia, fue seguida por un renacimiento de las religiones asiáticas. Esto se dio a lo largo y ancho de toda Asia, llevando así a las religiones asiáticas a la conciencia de la comunidad mundial. Fue entonces cuando la gente de Occidente empezó a tener noticia del budismo en Sri Lanka o en Tailandia, en India o en Nepal, y del Islam en Bangla Desh o en Indonesia. En algunos casos este resurgimiento llevó el péndulo al otro extremo (como una forma de catarsis en contra de los muchos años de represión durante la época colonial), dándose la aparición de las formas más extremistas de religión tradicional. Esto continúa hoy en día y pasarán varias décadas hasta que la catarsis se complete.

El advenimiento del cristianismo asiático

Este movimiento de revitalización o resurgimiento de las religiones no pasó inadvertido para los cristianos locales en Asia. Influenciados por el talante y el espíritu de los tiempos, ellos también empezaron la búsqueda de su propia identidad, una que pudiera ser al mismo tiempo verdaderamente cristiana y verdaderamente asiática. Entre los problemas más significativos en esta búsqueda estaba la relación entre el cristianismo y las otras religiones. Esto no era para nada un asunto teológico abstracto para discusiones, sino un tema que tenía consecuencias directas y concretas en la vida de los cristianos asiáticos. Y ello es así porque la mayoría de los cristianos en Asia tienen raíces en las otras religiones, o siguen teniendo miembros de su familia, por ejemplo, esposos, padres, hijos, que siguen practicándolas. Mientras en el pasado se les educó con una teología que suponía que todos sus seres queridos estaban destinados al infierno a menos que fueran bautizados, la búsqueda de un cristianismo asiático auténtico abrió nuevos horizontes para una teología que no sólo era más respetuosa de las otras religiones, sino que los capacitaba además para mirarlas con una actitud positiva.

El acontecimiento que produjo el mayor ímpetu al desarrollo del cristianismo asiático, como en todo el resto de la Iglesia Católica, fue sin duda el

¹¹ Stanley SAMARTHA, op cit., 2.

Concilio Vaticano II. Fue tan revolucionario que el historiador de la Iglesia John O'Malley ha dicho al respecto: «Nunca antes, en la historia del catolicismo, se había legislado e implementado tantos y tan rápidos cambios que hubieran llegado a ser tan entusiastamente acogidos por los fieles, ni nunca antes se les había pedido un reajuste tan radical de su modo de pensar»¹². Una de las maneras más concisas de resumir estos cambios y la visión del Concilio es la referencia a la encíclica *Ecclesiam Suam*¹³, escrita por Pablo VI en 1964. En ella Pablo VI delinea caminos por los cuales la Iglesia debe de llevar adelante su misión en el mundo contemporáneo. El papa lo explica en diferentes aspectos, pero todos pueden ser resumidos en una palabra: «diálogo». Por diálogo, Pablo VI, se refiere a cuatro categorías o niveles con los que se debe de comprometer la Iglesia: diálogo con el mundo y las culturas, diálogo con las otras religiones, diálogo con los otros cristianos, y diálogo dentro de la Iglesia¹⁴.

Este espíritu de diálogo vio su primera y mayor expresión en América Latina a través del diálogo de la Iglesia con las realidades socio-políticas de su contexto, especialmente con la cruel realidad de los regímenes autoritarios y opresivos, cuya consecuencia era el sufrimiento y la pobreza a la que estaban sujetos los pueblos. El documento del Vaticano II, *Gaudium et Spes*, proporciona el necesario punto de partida para la reflexión teológica: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS,1). La concretización de este diálogo es lo que se conoce como la teología de la liberación. Todos somos conscientes de las tremendas contribuciones hechas por la teología de la liberación en las décadas que siguieron al Vaticano II, incluyendo los retos que le puso la Iglesia central, como se manifestó en el silenciamiento de los teólogos principales y la publicación en 1984 del documento *Libertatis Nuntius*: «Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación»¹⁵.

Este mismo espíritu de diálogo, en un período posterior, tomó otra forma en Asia. Su mayor preocupación, como en América Latina, era la

12 John O'MALLEY, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, Michael Glazier, Delaware 1989, 17.

13 PABLO VI, *On the Ways in which the Church must Carry out its Mission in the Contemporary World*, (Vatican City, 6 Agosto 1964), www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html.

14 See Edmund CHIA, ed., *Dialogue? Resource Manual for Catholics in Asia*, FABC-OEIA, Bangkok 2001, xiv.

15 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, Ciudad del Vaticano, 6 agosto, 1984), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html.

realidad de injusticia y pobreza masiva, pero a diferencia de América Latina, se hacía eco también al hecho de la diversidad de religiones presentes en el contexto asiático. El diálogo en este último aspecto produjo lo que hoy se conoce como teología del pluralismo religioso. En general, los teólogos asiáticos rápidamente señalan que han sido inspirados por la metodología teológica expuesta por sus colegas de América Latina¹⁶. La teología del pluralismo religioso comienza con *Nostra Aetate*, la «Declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones No Cristianas». Aunque es un documento muy corto, de 1965, con solamente cinco números, ha transformado significativamente el modo como la Iglesia se relaciona con los pueblos de otras religiones. En particular, el siguiente párrafo revolucionario, por lo menos para el estándar de la Iglesia de los años 60:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay de verdadero y santo en estas religiones. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los seres humanos (NA,2).

Teología del pluralismo religioso

Mientras el Vaticano II fue oficialmente el que «canonizó» la exploración de las relaciones de la Iglesia con las otras religiones, realmente fue la Iglesia asiática y los teólogos asiáticos los responsables de darle forma a la teología que surgió de allí. Durante los años 80 en especial, se vio su desarrollo con más fuerza. Una breve pero buena revisión se puede observar de las palabras de Jaques Dupuis en su contundente libro sobre el tema, *Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso*:

«Yendo más allá de la problemática de la salvación de las personas en y a través de sus tradiciones religiosas, la nueva perspectiva busca penetrar más profundamente en el plan divino para la humanidad. Se cuestiona sobre el significado del pluralismo de las tradiciones religiosas en ese plan, y en consecuencia en el desarrollo de la historia de Dios habiéndoselas con la humanidad, lo que nosotros llamamos la historia de la salvación»¹⁷.

Así comenzó de una manera más sistemática lo que se conoce ahora como «teología del pluralismo religioso». Esta teología es diferente porque ya no se pregunta sobre la posibilidad de salvación de las personas de las otras

16 Ver Jacob KAVUNKAL, «The Impact of Medellín and Puebla on Asian Theology», SEDOS (febrero 2000), www.sedos.org; y también Michael AMAIADOSS, «An Emerging Indian Theology: Some Exploratory Reflections», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, vol. LVIII, n° 8 (agosto 1994) 473-484, aquí: 475.

17 Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll 1997, 13.

religiones; eso se da por supuesto. En cambio, «busca más profundamente, a la luz de la fe cristiana, el significado que pueda tener, en el designio de Dios para la humanidad, la pluralidad de vivencias de fe y de tradiciones religiosas de las que estamos rodeados. ¿Están destinadas a converger todas las tradiciones religiosas, en el plan de Dios? ¿Dónde, cuando y cómo? En otras palabras, el pluralismo religioso es considerado no tanto «un hecho consumado de la historia (pluralismo *de facto*), sino como la consecuencia de una razón de ser con derecho propio (pluralismo *de jure*)»¹⁸.

Mientras los teólogos asiáticos individualmente fueron los que hicieron la mayor contribución al desarrollo de la teología del pluralismo religioso, la Federación de la Conferencia Episcopal Asiática (FCEA) también jugó un papel relevante. En particular, en la primera Asamblea Plenaria de la FCEA en 1974, discutiendo el tema de la «Evangelización en el Asia contemporánea», los obispos definieron la tarea de la evangelización en Asia así:

*Especialmente en Asia, esto involucra un diálogo con las grandes tradiciones religiosas de nuestros pueblos. En este diálogo las aceptamos como elementos significantes y positivos en la economía divina de la salvación. En ellas reconocemos y respetamos sus profundos significados y valores espirituales. Durante muchos siglos ellas han sido el tesoro de la experiencia religiosa de nuestros ancestros, de los cuales nuestros contemporáneos no han dejado de tomar luz y fuerza. Ellas han sido (y continúan siendo) la expresión auténtica de los deseos más nobles de sus corazones y el hogar de su contemplación y de sus oraciones. Ellas han ayudado a dar forma a las historias y culturas de nuestras naciones (FCEA I, art. 14)*¹⁹.

Los obispos revelaron entonces su posición sobre el tema, preguntando, retóricamente, «¿Cómo no hemos de rendirles honor y reverencia? ¿Y cómo no reconocer que Dios ha llevado a nuestros pueblos hacia sí a través de ellas?» (FCEA I, art. 15)²⁰. Esta Declaración de 1974, junto con las muchas y subsecuentes declaraciones de la FCEA, proporcionó el apoyo necesario del magisterio de la Iglesia en Asia a los teólogos asiáticos, mientras seguían con sus reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso.

Otras religiones/revelaciones y la salvación de Dios

Tenemos que señalar que la FCEA en general hace poca mención del tema de la salvación cuando discute sobre las relaciones de la Iglesia con las

18 Ibid., 10-11.

19 First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, FABC I (Taipei, 1974), «Evangelization in Modern Day Asia,» en *For All the People of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences, Documents from 1970 to 1991*, vol. 1, ed. Gaudencio ROSALES and C. G. ARÉVALO, Claretian, Quezon City 1997, 14.

20 Ibid.

otras religiones. Más en concreto, no compara estas otras religiones con la Iglesia, ni pasa ninguna forma de juicio negativo sobre ellas. Cuando mucho, la FCEA afirma la fe cristiana en Jesús como el camino, la verdad y la vida (FCEA I, art. 7)²¹. Esto se hace sin sugerir de ninguna manera que las otras religiones o sus «figuras salvadoras» son menos verdaderas o perfectas. En cambio la FCEA es explícita en testificar que las otras religiones son sin lugar a dudas «elementos positivos y significativos en la economía de la salvación designada por Dios» (FCEA I, art. 14).

Una ulterior elaboración de esto se puede encontrar en un estudio encomendado por la FCEA y realizado por su Comisión de Asesoría Teológica (CAT)²². En su publicación *Tesis Sobre el Diálogo Interreligioso* (CAT, *Diálogo*), el equipo de estudios teológicos de la FCEA sugiere que tomando en cuenta la experiencia personal de los obispos asiáticos con las personas de otras religiones, tienen una «apreciación positiva del (papel de las otras religiones) en la economía divina de la salvación» (CAT, *Diálogo*, art. 2.2). Esta experiencia, a su vez, descansa sobre la convicción teológica de que «El plan de Dios para la salvación de la humanidad es uno y alcanza a todos los pueblos» (CAT, *Diálogo*, art. 2.3)²³. Por lo tanto es imprescindible al cristianismo entender cómo la acción salvífica de Dios actúa y se hace manifiesta en otras religiones. El diálogo interreligioso es la manera como se lleva a cabo este deber cristiano. Citando a Juan Pablo II, la Comisión de Asesoría Teológica afirma que «a través del diálogo, dejamos a Dios estar presente entre nosotros; porque cuando nos abrimos al diálogo unos a otros, también nos abrimos a Dios» (CAT, *Diálogo*, art. 1.4)²⁴. El diálogo interreligioso es, por lo tanto, «una exigencia de la vida misma de la Iglesia como misión» (CAT, *Diálogo*, art. 2.5).

Como una dimensión integral de la misión evangelizadora de la Iglesia, el diálogo interreligioso se dirige a la construcción del Reino de Dios. Los cristianos creen que la Iglesia es el sacramento del Reino, «haciéndolo visible,

21 FABC I, en *For All the Peoples of Asia*, vol. 1, 13.

22 Es prudente decir unas palabras sobre la Comisión de Asesoría Teológica (CAT), que más tarde cambió su nombre a Oficina de Asuntos Teológicos (OAT). Constituida en el año 1986, el tema del diálogo interreligioso fue el primero que la CAT abordó, y sus resultados se publicaron en 1987. La importancia de la CAT es que está compuesta por un equipo de teólogos nombrados oficialmente por cada miembro de la Conferencia Episcopal, con algunos obispos teólogos que la encabezan. Muchos de los estudios desarrollados se trabajan y se discuten durante un largo período de tiempo y no son para nada el resultado de un esfuerzo apurado. Las enseñanzas de las declaraciones de la CAT, por lo tanto, son muy representativas desde el punto de vista teológico de la FCEA.

23 Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences, «Theses on Interreligious Dialogue: An Essay in Pastoral Theological Reflection», en *FABC Papers* n° 48, FABC, Hong Kong 1987, 7. Publicado después en John GNANAPIRAGASAM and Felix WILFRED, ed., *Being Church in Asia: Theological Advisory Commission*, Claretian, Quezon City 1994, 7-32.

24 Ibid, 5.

orientándose hacia él, promoviéndolo, pero no igualándose a él» (CAT, *Diálogo*, 6.3)²⁵. El Reino es ciertamente mayor que la Iglesia institucional. Sin embargo, la construcción de la Iglesia todavía es necesaria y está al servicio del Reino. Por extensión, la construcción de las otras religiones también es necesaria. Se puede concluir de aquí que la FCEA acepta el fenómeno del pluralismo religioso no sólo *de facto*, sino también *de jure*. La pluralidad de la religión no sólo es tolerada, sino aceptada como parte del pan divino de la salvación de los seres humanos: «Las grandes religiones de Asia, con sus respectivos credos, cultos y leyes, nos revelan diferentes formas de responder a Dios, cuyo Espíritu está activo en todos los pueblos y culturas» (BIRA IV/7, art. 12)²⁶.

Esto no implica de ninguna forma que la FCEA tienda hacia el relativismo. Para mayor seguridad, este asunto fue abordado expresamente en otra sesión-estudio de su Oficina de Asuntos Teológicos, cuyo resultado se publicó en el año 2000. En el documento, titulado *Metodología: la Teología Cristiana Asiática- Hacer Teología en Asia Hoy* (OAT, *Metodología*)²⁷, la FCEA-OAT señala que «cualquier discusión sobre pluralismo debe considerar la cuestión de cómo entender la teología pluralista en relación a la amenaza del relativismo» (OAT, *Metodología*, art. 1.1)²⁸. Si bien rechazan enfáticamente las posiciones teológicas que afirman que todas las religiones son iguales o tienen el mismo valor, los obispos asiáticos afirman que «sólo porque algunas personas y grupos están desorientados en la búsqueda de la verdad, y sólo porque ellos tienden a relativizar toda la realidad, nosotros no podemos concluir que todo pluralismo tienda al relativismo» (*ibid.*). El documento después cita del Onceavo Instituto de Obispos para los Asuntos Interreligiosos sobre la Teología del Diálogo, que argumenta que «la diversidad no es algo que se tenga que lamentar o abolir, sino algo de lo cual hay que estar felices y hay que promover, puesto que representa riqueza y fuerza. La armonía no es simplemente la ausencia de lucha, descrita como «vive y deja vivir». La prueba de la verdadera armonía radica en la aceptación de la diversidad como riqueza» (BIRA IV/11, art. 15)²⁹. Es esta búsqueda de la verdadera armonía la que continúa inspirando a los obispos asiáticos, a los teólogos asiáticos y a todos los cristianos de Asia, a seguir determinados en sus esfuerzos por promover la praxis del diálogo interreligioso con la ayuda de la teología del pluralismo religioso.

25 Ibid.

26 Seventh Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue, BIRA IV/7 (Tagaytay City 1988), en *For All the Peoples of Asia*, vol. 1, 310.

27 Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conferences, «Methodology: Asian Christian Theology (Doing Theology in Asia Today),» in *For All the Peoples of Asia, Federation of Asian Bishops' Conferences, Document from 1997 to 2001*, vol. 3, ed. Franz Eilers, Claretian, Quezon City 2002, 329-419.

28 Ibid, 333.

29 Onceavo Instituto de Obispos para Asuntos Interreligiosos sobre la Teología del Diálogo (Sukabumi, 1988), en *For All the Peoples of Asia*, vol 1, 310.

Retos encontrados por la teología asiática

Es un hecho indubitable y totalmente evidente que la teología asiática del pluralismo religioso se ha abierto camino entre la comunidad mundial teológica. Como la teología de la liberación, no sólo sus aportaciones han sido significativas, sino que también ha encontrado (o todavía encuentra) los retos puestos por la Iglesia del centro. Mis repetidas asociaciones de la teología de la liberación con la teología del pluralismo religioso tienen un sentido. Ambos son movimientos proféticos de la periferia de la Iglesia, que cuestionan no sólo temas de método teológico sino también formas de ser de la Iglesia. Sobre esto último, han sido vistos como un gran «problema» por los guardianes del centro.

Para ilustrar esto, es suficiente ver cómo se dirigió el Cardenal Ratzinger a los presidentes de la Comisión Doctrinal del CELAM que tuvo lugar en México en mayo de 1996³⁰. Ratzinger empieza su discurso diciendo que «en los 80 la teología de la liberación, en su forma radical, parecía el reto más urgente para la fe de la Iglesia». Después siguió afirmando que la caída del comunismo en Europa oriental «vino a ser una especie de crepúsculo de los dioses para aquella teología de praxis política redentora». Continuó sus observaciones, como cambiando de América Latina al continente asiático, y dijo: «el relativismo se ha vuelto el problema central para la fe de nuestro tiempo». Elaborando más, Ratzinger dice: «la llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años 50; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana». Y continúa: «Por una parte, [la teología pluralista] es un típico vástago del mundo occidental y de sus formas de pensamiento filosófico; por el otra, conecta con las intuiciones religiosas y filosóficas de Asia, especialmente y de forma asombrosa, con las del subcontinente indio».

En realidad, indicios de interés del centro por la teología del pluralismo religioso ya los había antes del discurso de 1996. Entre los primeros vino el discurso del Cardenal Josef Tomko, entonces Prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. En un discurso de 1991 dirigido a sus colegas cardenales, Tomko indicó que el diálogo religioso parecía dirigirse hacia una «confusión doctrinal» y que «aunque India es el epicentro de esta tendencia y Asia es su principal terreno... estas ideas ya están circulando en Oceanía, en algunos países africanos y en Europa»³¹. El foco de India como el «epicentro» es algo que fue repetido una y otra vez por otros oficiales de la curia. El Cardenal Ratzinger mismo, dirigiéndose a los presidentes de la

30 Cardinal Joseph RATZINGER, «Relativism: The Central Problem for Faith Today», Address delivered during the meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the presidents of the Doctrinal Commissions of the Bishops' Conferences of Latin America, Guadalajara, México, mayo 1996, www.ewtn.com/library.

31 Josef TOMKO, «Proclaiming Christ the World's Only Savior», *L'Osservatore Romano* (5 abril 1991)4.

conferencia de los miembros de la FCEA y autoridades episcopales de las comisiones sobre la doctrina de la fe, mencionó explícitamente a la India: «El problema que surge en India, pero también en otros lados; viene de la expresión de (Raimon) Panikkar en su famosa frase: 'Jesús es el Cristo, pero el Cristo no es (sólo) Jesús'»³².

Pero quizás el reto más claro planteado por la teología del pluralismo religioso asiático vino en la forma de la Declaración Vaticana *Dominus Iesus*, elaborada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2000³³. Efectivamente, vino después una serie de censuras sobre los teólogos asiáticos por su trabajo sobre el pluralismo religioso. Recordamos los casos de Tissa Balasuriya, Anthony de Mello y Jacques Dupuis, pero también otro grupo de teólogos asiáticos cuyos nombres no fueron publicados³⁴. De estos casos, el de Dupuis fue el que tuvo una repercusión más directa en la *Dominus Iesus* y, por lo tanto, de la Teología del Pluralismo Religioso Asiático.

Jacques Dupuis, un belga que fue a India en 1948 para ingresar como alumno de los jesuitas, permaneció allí hasta 1984, y durante ese tiempo enseñó teología en varias universidades y seminarios. En 1984 Dupuis regresó a Europa donde se le asignó enseñar en la Universidad Gregoriana de Roma. Fue allí donde investigó y escribió el libro *Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso*, que se publicó por primera vez en septiembre de 1997. En pocos meses, en junio de 1998, la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) inició un proceso en contra del libro.

¿Cuáles fueron precisamente las preocupaciones de la CDF sobre la obra de Dupuis? En palabras del propio Dupuis, la primera *Notificación* específicamente mencionaba «serios errores en contra de elementos esenciales sobre Dios y la fe católica», especialmente en áreas de «la doctrina de la Encarnación, la Trinidad, la Revelación»³⁵. A esto se le añadió más tarde

32 Cardinal Joseph RATZINGER, Christ, *Faith and the Challenge of Cultures*, (2-5 marzo 1993) Hong Kong, www.ewtn.com/library/curia/ratzhong.htm.

33 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration Dominus Iesus: On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2000. Texto disponible también en: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.

34 Ver Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification Concerning the Text 'Mary and Human Liberation' by Fr. Tissa Balasuriya, O.M.I.*, 27 diciembre 1996, Vaticano, www.ewtn.com, www.cin.org/vatcong/tissabal.html; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification: Concerning the Writings of Father Anthony De Mello sj*, Vaticano, 24 junio 1998), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_en.html; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, New York 1997, by Father Jacques Dupuis sj, Vaticano, 24 enero 2001, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html.

35 «Justice Denied, Delayed, Truth Exposed: The inside story of the unfair dealings with J. Dupuis, en unas entrevista sin guión concedida en exclusiva a ICAN, Indian Currents Associate News (15 abril 2001)10-16, aquí: 11.

la mención de «ambigüedades y dificultades» sobre la «interpretación de la única y universal mediación salvífica de Cristo, la unicidad y totalidad de la revelación de Cristo, la acción universal salvífica del Espíritu Santo, la orientación de todos los pueblos hacia la Iglesia, y el valor y el significado de la función salvífica de las otras religiones»³⁶. Fue más importante el hecho de que Dupuis, que es identificado en gran medida como teólogo asiático, sospecha que las preocupaciones de la CDF respecto a sus investigaciones eran mucho más generales. Percibe que son los teólogos asiáticos son, en general, la mayor preocupación y la investigación que se le hizo fue un mensaje para que «dejen de propagar esas ideas de que la salvación es posible a través de otras religiones, o de que las otras religiones también pueden ser receptoras de revelación, etc.»³⁷.

Signos de esperanza para la teología asiática

Una de las más críticas y al mismo tiempo más esperanzadas respuestas a la *Dominus Iesus* vino de Aloysius Pieris, uno de los pensadores asiáticos más destacados. Pieris habló sobre la *Dominus Iesus* cuando presentó una conferencia en el Instituto de Estudios Ecuménicos para el Estudio y el Diálogo, en Colombo el 30 de septiembre de 2000³⁸. En lugar de discutir la *Declaración* del Vaticano, optó por discutir los antecedentes con los que la Iglesia opera, y por qué era formulado un documento como la *Dominus Iesus*. Concretamente, Pieris abordó la *Declaración* del Vaticano en el contexto del Concilio Vaticano II y la concomitante «política eclesiástica» que rodeaba el Concilio y que, afirma, continúa aún hoy en día.

Pieris comienza observando que la «dinámica del movimiento y su contramovimiento» dentro de la Iglesia, hoy en día tiene sus raíces en el Concilio Vaticano II. Luego recuerda que el Vaticano II fue un concilio de «renovación» y no tanto una Concilio de «reforma». Una reforma, sugiere Pieris, es un «proceso controlado y gradual de cambio que mantiene la institución de la Iglesia intacta»³⁹. Una reforma es un proceso «de arriba a abajo», o un cambio evocado desde el «centro» hacia la «periferia». El centro publica decretos o procedimientos, y las Iglesias locales o periféricas, los implementan. El cambio es suave, predecible y bien manejado en los concilios de reforma. El Concilio Vaticano I y el Concilio de Trento fueron concilios de reforma. La renovación, por el otro lado, es un movimiento en la dirección opuesta. «Irrumpe desde

36 «Notification on Dupuis», preface.

37 Interview with Dupuis, op cit., 15.

38 Aloysius PIERIS, «The Roman Catholic Perception of Other Churches and Other Religions after the Vatican's Dominus Iesus», *East Asian Pastoral Review* 38/3(2001)207-230, Manila.

39 Ibid, 215.

abajo y trabaja hacia arriba, como un volcán». Las renovaciones son iniciadas sobre todo por aquellos de la periferia «donde las ideas frescas y nuevas fluyen más libremente que en el centro del establecimiento». Pieris reflexiona:

*Las corrientes renovadoras que comienzan a moverse en los márgenes de la Iglesia se convierten en ondas centrípetas que rompen sobre las estructuras eclesiológicas fortificadas. La resistencia del centro es inevitable. Sin embargo, se da una transformación gradual a la cual el centro tiene que ceder*⁴⁰.

Es en el contexto de este conflicto centro-periferia donde Pieris sugiere que él esperaba más o menos un documento como la *Dominus Iesus*. La *Declaración* del Vaticano, según su teoría, es el centro que responde a las varias «irrupciones» que suceden en la periferia. Las irrupciones no son para nada gentiles, agradables ni bienvenidas. Si acaso, son caóticas, abrasivas y desestabilizadoras. El miedo, la preocupación y el temblor ante de estas irrupciones son respuestas anticipadas y comprensibles. La *Dominus Iesus* parece revelar estas respuestas, de la misma forma que la *Libertatis Nuntius* fue una respuesta a la irrupción que se llamó teología de la liberación en América Latina dos décadas antes. La *Dominus Iesus* revela el sentimiento de miedo de los autores a la irrupción que se presenta con el nombre de teología del pluralismo religioso. Cuando las irrupciones son intensas, la respuesta del centro es inflexible, firme y dura. Que la *Dominus Iesus* usara un lenguaje tan fuerte «para ser firmemente creído», «definitivo y completo», «contrario a la fe de la Iglesia», «es necesario profesar», «total sumisión», etc.- parece sugerir que las irrupciones de la periferia han debido sacudir con fuerza el centro.

Uno hasta podría sugerir que la *Dominus Iesus* es sólo una verificación de las irrupciones provenientes de Asia, especialmente en su exploración de la teología del pluralismo religioso. La *Declaración* vaticana es, por tanto, una expresión de la inevitable resistencia a las corrientes renovadoras provenientes de Asia. Esto, por supuesto, no es nada más que la articulación de la dialéctica del cambio. Las ideas nuevas y frescas que soplan desde Asia evocan una reacción proporcional del centro romano. Según la teoría de Pieris el proceso continuará por un tiempo hasta que el centro esté listo para ceder. Visto desde esta perspectiva, la *Dominus Iesus* es un documento que engendra esperanza: la esperanza que la renovación del Vaticano II en el área de las relaciones de la Iglesia con las otras religiones, está haciendo efecto lentamente pero con seguridad a través de la teología del pluralismo religioso asiática⁴¹.

Edmund CHIA

Traducido del inglés por Francesca Toffano

40 Ibid

41 Ver Edmund CHIA, «Dominus Iesus and Asian Theologies», *Horizons* 29(Otoño 2002)278-289.

Teología asiática del pluralismo religioso

La relación entre la fe cristiana y las principales religiones asiáticas sigue siendo tema dominante en la teología asiática. Las cosmovisiones y las doctrinas de las religiones tradicionales influyen profundamente en la formación de las sensibilidades del pueblo en Asia. Respiran el aire del pluralismo religioso. En los días de la evangelización y la colonización agresivas los misioneros no estaban preparados para ver valor alguno en los puntos de vista asiáticos. La mayoría de ellos consideraba que las religiones de Asia estaban en otro nivel que la fe cristiana.

Una nueva conciencia de los valores espirituales que contienen surgió como resultado del estudio objetivo de esas religiones y de un contacto más cercano con los creyentes de esas fes. Basando todavía su enfoque en un marco teológico que trazaba una división tajante entre Cristo y las religiones, los teólogos misioneros comenzaron a interpretar a Cristo como el cumplimiento de las más profundas aspiraciones en las religiones de Asia. La obra de J.N. Farquhar *The Crown of Hinduism* [La corona del hinduismo] (1919), es quizá la expresión más conocida de este punto de vista. Durante este período hubo valientes esfuerzos de parte de teólogos asiáticos que utilizaron conceptos y doctrinas de otras confesiones en la tarea apologética de la iglesia. El concepto hindú de Avatar se usó para interpretar la doctrina cristiana de la encarnación, o el de sat-chit-anand (ser, conciencia, bienaventuranza) para explicar la doctrina de la Trinidad. En todos ellos se afirmaba la superioridad de la fe cristiana, pero con una mirada favorablemente dispuesta, incluso un tanto condescendiente, hacia las otras fes.

Se entró en una nueva etapa cuando algunos teólogos asiáticos, como D.T. Niles (1908-70), reconocieron la presencia de incógnito de Cristo en la historia y las religiones asiáticas, mucho antes de que los misioneros vinieran a Asia. P.D. Devenandan ofrece una interpretación convincente de este punto de vista en *The Gospel and Renascent Hinduism* [El Evangelio y el hinduismo

renaciente], 1964. Escribiendo sobre este mismo tema, M.M. Thomas afirmó una presencia más reconocible de Cristo en el hinduismo renaciente, como lo sugiere el título de un libro suyo de gran influencia, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* [El Cristo reconocido del renacimiento indio] (1975).

En otras partes de la región los escritores trataron de integrar el evangelio y la cultura. Algunos escritores de Sri Lanka pusieron en relación la experiencia budista del nirvana y la realidad del reino de Dios. En China Cristo asumió un rostro cultural. El Cristo chino era el hombre que también era el Tao en los escritos de Chang I-Ching (nac. 1871) y Chao Tzu-ch'en (1918-56). En India, para el teólogo Pandipeddi Chenchiah (1886-1959), Cristo era el Cristo cósmico cuyo nacimiento dotó a la biosfera de una nueva energía creadora. Una obra admirable de este género fue *Theology of the Pain of God* [Teología del dolor de Dios] (1946), de Kazo Kitamori. Su tema central, el sufrimiento *itami*, les resultaba muy familiar a los japoneses, que tanto habían padecido durante la guerra.

En este tiempo la teología brotó de una interacción positiva entre el evangelio y las filosofías religiosas de Asia. Los conceptos, doctrinas y símbolos de otras religiones se usaban libre y críticamente en las iglesias asiáticas para profundizar sus experiencias de Cristo e interpretar la fe cristiana. Hubo aquí una vigorosa búsqueda del rostro asiático de Cristo, desmantelando el carácter extranjero del cristianismo. Hubo un profundo reconocimiento de que la realidad de Cristo era mayor que el cristianismo formal, y que el Cristo estaba presente, pero sin ser reconocido, en las religiones y culturas de Asia.

En años recientes el tema «pueblo» ha adquirido una significación especial en las discusiones de teología asiática. Los teólogos coreanos centraron su atención en el *Minjung*. Los teólogos hindúes reflexionan sobre la experiencia y la lucha de los *dalits*, y las mujeres hacen su teología basándose en su marginación. La irrupción de las historias y las culturas de los pueblos en la consciencia de Asia ha provocado una crítica de las teologías y filosofías de la religión elaboradas por las élites.

Los Minjung y otras secciones de los marginados (no todos ellos cristianos) son los actores o sujetos teológicos de la teología, en la medida en que ellos luchan contra la dominación. Por tanto, el lugar de la teología es la comunidad humana que se esfuerza por alcanzar la liberación y la vida, donde el Espíritu actúa. La teología Minjung de los Minjung y otros grupos marginados se expresa en historias del pueblo, la mayoría de ellas no escritas, articuladas en símbolos, canciones populares, poemas, mitos, danzas y celebraciones.

El método para hacer teología con los símbolos y las imágenes del pueblo es muy prometedor. Hay indicios de que si se continúa este proyecto surgirá una voz nítida desde las aspiraciones más profundas de los pueblos de Asia. Choan-Seng Song, de Taiwan, ha contribuido en forma importante

en esta área. (*Theology from the Womb of Asia* [Teología desde el vientre de Asia], 1986, es uno entre muchos de estos libros.) Debe también mencionarse la obra de Kosuke Koyama (*Mount Fuji and Mount Sinai* [El monte Fuji y el monte Sinaí], 1984) y Masao Takenaka (*God is Rice* [Dios es Arroz], 1986).

Se ha publicado recientemente un voluminoso libro de teologías asiáticas cristianas que alista los teólogos clave y sus bibliografías detalladas, preparado por John C. England, Jose Kuttianimattathil y otros (Orbis, Maryknoll, 2002). No puedo menos que seleccionar unos pocos entre ellos, cuyo principal interés es el pluralismo religioso.

El diálogo hindú-cristiano de Raimon Panikkar

Tal vez el filósofo/teólogo más influyente en el área de diálogo interreligioso es Raimon Panikkar. Su padre fue un hindú y su madre una española católica romana. Siendo versado en el cristianismo y el hinduismo, así como en el budismo, Panikkar ve su propia vida como un peregrinaje intercultural-interreligioso. Dado que se negó a rechazar su identidad tanto cristiana como hindú, se ve a sí mismo como una persona con «doble identidad», con «pertenencia doble o múltiple»: De la experiencia que él aporta al quehacer teológico dice: «...Yo ‘me fui’ como cristiano, ‘me encontré’ como hindú, y ‘regreso’ como budista, sin haber dejado de ser un cristiano»¹.

En su búsqueda de explicación de la comprensión trinitaria de la fe cristiana, Panikkar recurre tanto al hinduismo como al budismo. Ve a la primera ‘persona’ de la Trinidad a través de los lentes de la doctrina hindú *advaitan* de no-dualidad y las enseñanzas budistas de nirvana. Como el *Brahman* de los *Upanishads*, la primera ‘persona’ de la Trinidad denota la dimensión de Dios como la Realidad Última, el Absoluto, no relacionado con el mundo y más allá de toda comprensión. Esta dimensión incondicionada de Dios puede compararse con la idea budista de *nirvana*. Al hacerlo, y a diferencia de la teología cristiana clásica, Panikkar se aleja de ver atributos personales en la primera persona del Dios Tri-Uno. Dios, como la primera persona de la Trinidad, es lo que está más allá, lo desconocido e incognoscible.

Tanto los *Upanishads* como Panikkar tuvieron entonces que enfrentarse a la cuestión de la relación Dios-Mundo. Los *Upanishads* tratan esta cuestión postulando dos aspectos de *Brahman*: el primero, *Brahman* en Sí Mismo, el *Nirguna Brahman*, más allá de todo nombre y toda forma, y el segundo, *Saguna Brahman*, el aspecto de *Brahman* vuelto hacia el mundo. *Saguna Brahman* también es llamado *Ishvara*, la dimensión del *Brahman* en el que todo el universo existe y con el que todos los humanos se relacionan.

1 Raimon PANIKKAR, *The Interreligious Dialogue* [El diálogo interreligioso], New York, Paulist Press, 1978, 2.

Panikkar identifica a Cristo con *Isbhava* del hinduismo. Cristo es el creador, es en él en quien todas las cosas existen y es mediante él como los humanos se relacionan con el Último. Es en él en quien todas las cosas se reúnen; es a él a quien todas las cosas regresan. Sólo él es la dimensión ‘personal’ dentro de la Trinidad.

Es también en el contexto de la comprensión hindú de *Isbhava* donde Panikkar desarrolla su concepto de cosmoteandrismo que implica que Dios, la humanidad y el cosmos existen no como realidades independientes sino como un todo interpenetrante y mutuamente constituyente. Así, colocándose en medio de los enfoques cristiano, hindú y budista para comprender el misterio del cosmos, Panikkar llega a una teología cristiana cuya orientación es hindú-budista-cristiana².

M.M. Thomas: Profeta del nuevo humanismo

Mientras Panikkar enfoca el diálogo hindú-cristiano y los asuntos del pluralismo desde un punto de vista filosófico, M.M. Thomas ve la religión a través del prisma de la realidad social. Junto con su colega P.D. Devanandan, agudo erudito en filosofía hindú, fundó el Instituto Cristiano para el Estudio de la Religión y la Sociedad, que estaba encargado de responder a los desafíos del neo-hinduismo, cuya aparición fue importante en la vida política y social del pueblo de la India.

El testimonio cristiano, afirma Thomas, es principalmente un esfuerzo por interpretar la nueva auto-comprensión de lo humano a la luz del evangelio. Pero en la India moderna las ideologías seculares y las religiones renacentes son quienes profesan esta nueva visión del humanismo. Por tanto, una respuesta cristiana al nuevo humanismo en la India no puede concebirse separada de un encuentro cristiano con estas ideologías y movimientos seculares. La mayor parte de los escritos posteriores de Thomas está dedicada a los problemas relacionados con este encuentro.

Thomas considera que la exuberancia de movimientos seculares y religiosos que buscan transformar la cultura tradicional es un acontecimiento importante en la India moderna. En un análisis final, el mensaje cristiano históricamente ha sido un elemento básico determinante en el fermento espiritual que ha producido estos movimientos (por ejemplo, el humanismo liberal que ha influenciado al secularismo de Nehru tiene sus raíces en la fe cristiana, y la no violencia de Gandhi está iluminada por el ágape cristiano), y continúan necesitando del Evangelio para su realización espiritual. Por tanto, la misión de la Iglesia es dirigir hacia ellos los discernimientos del Evangelio y ayudarles en su tarea de cambio cultural. Esto puede implicar presuposiciones

2 Wesley ARIARAJAH presenta este resumen en *Exchange* n° 2, 2005.

teológicas desafiantes (por ejemplo, las del Gandhismo) o apoyar una ideología secular (el secularismo abierto de Nehru). El criterio para hacer un juicio de este tipo es un concepto de humanidad derivado del Evangelio.

Según Thomas, los elementos de un nuevo humanismo son una nueva conciencia de la propia individualidad, la conciencia histórica, la comunidad, y una orientación al «más allá». Una existencia abierta a estas dimensiones es llamado a veces «humanismo genuino» o «humanismo abierto». Algunas de estas dimensiones están conspicuamente ausentes de la cultura y las religiones tradicionales, o al menos de sus doctrinas. Pero en la actualidad, como consecuencia del impacto de las ideologías y los movimientos occidentales que directa o indirectamente están inspirados en el Evangelio, hay una búsqueda de un nuevo humanismo. En este contexto la principal agenda de reflexión teológica es la relación entre este interés por lo humano y el Evangelio. ¿Cómo define Thomas esta relación? Pero veamos primero cómo interpreta la nueva humanidad en Cristo, esto es, su cristología. Evidentemente Thomas no ha intentado hacer todo un tratado de cristología siguiendo los lineamientos fijados por las obras clásicas sobre este tema. Para él, un quehacer esencial es interpretar el significado de la persona y la obra de Cristo como respuesta a la revolución en la religión y en la sociedad modernas.

Thomas describe la humanidad de Cristo como «una humanidad cruciforme.» Ésta es su interpretación de la Cruz: la humanidad que se ejemplifica en el amor doliente de Cristo. Cuando se sitúa el mensaje de la Cruz frente a la auto-justificación del ser humano, puede liberar éste para que viva una existencia nueva. «La cruz de Jesús también es la respuesta al problema humano de justificación de la existencia humana. Al responder en la fe al libre perdón y aceptación divinos que ofrece el crucificado, el ser humano se ve liberado de la necesidad de buscar seguridad y justificación mediante su propia espiritualidad y su idealismo moral o social. Pero esta liberación de la ansiedad de buscar los medios de la auto-justificación, es una liberación para el amor desinteresado a Dios y al prójimo, que la Cruz misma revela como el destino del ser humano»³.

En su análisis de las ideologías seculares repetidamente ha llamado nuestra atención hacia este peligro que se esconde en ellas: el fariseísmo. Por tanto, es esencial que en nuestro testimonio cristiano sean confrontadas con «la humanidad de Jesús para la existencia», que es «una vida de mutuo amor abnegado».

3 *The Secular Ideologies of India and the Secular Meaning of Christ* [Las ideologías seculares de la India y el significado secular de Cristo], p 199.

Stanley Samartha: Pluralismo en torno al misterio teocéntrico

Stanley Samartha, que durante muchos años enseñó teología de las religiones en el United Theological College de Bangalore antes de mudarse al Consejo Mundial de Iglesias como primer director de su Sub-unidad para el Diálogo con Personas de Creencias e Ideologías Vivas, ha hecho una exploración teológica del fenómeno del pluralismo. Su influyente obra *One Christ – Many Religions: Towards a Revised Christology* [Un Cristo – Muchas religiones: Hacia una cristología revisada] (Orbis, 1991), usada como texto en muchos colegios teológicos, comienza con un análisis de las dimensiones socio-políticas de la pluralidad. Samartha rechaza el exclusivismo que busca conquistar otras creencias, el inclusivismo que se apropia sin permiso de creencias ajenas, y un pluralismo ingenuo que considera a todas las religiones igualmente válidas, y que lleva, ya sea a una coexistencia estéril entre las religiones o a una competencia indigna, inaceptable y estéril.

Según el autor, la mejor posición es afirmar que sólo Dios es absoluto y considerar que todas las religiones son relativas. Esta posición afirma lo distintivo de diferentes religiones y figuras salvadoras y hace posibles las relaciones críticas y enriquecedoras entre las religiones. Samartha hace una sugerencia radical cuando dice que «en vez de elevar a Jesús a la condición de Dios, se debe apoyar una cristología teocéntrica (o centrada en el Misterio) que enfatice la prioridad de Dios, afirme el amor de Dios para todos y sea sensible a la obra del Espíritu por todas partes». Una tal cristología tendrá a Jesús como el centro de la fe y la vida cristianas, y comprenderá que las pretensiones de exclusividad son expresiones de un compromiso válido dentro de la comunidad de adoración y fe. En vez de reclamar una posición normativa y exclusiva para Jesucristo, se debería hablar más bien de su peculiaridad relacional, en la que se le ve en relación con figuras de otras fes, y se aprecia cada religión como una respuesta singular al Misterio.

Entre muchos teólogos puede notarse un marcado énfasis en la liberación, dentro del debate sobre diálogo interreligioso y pluralismo. Elegimos dos de ellos: Pieris y Amaladoss

Aloysius Pieris: Bautismo mutuo cristiano-budista por inmersión

Aloysius es conocido en los círculos de EATWOT⁴ por la observación sumamente provocativa que hizo en la Asamblea de Delhi (1981) acerca del carácter de la realidad de otros credos. Dijo que la irrupción de los pobres es la irrupción del mundo no-cristiano. Wesley Ariarajah, otro teólogo de Sri

4 Ecumenical Association of Third World Theologians, ASETT por su sigla en castellano: Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo.

Lanka que ha escrito sobre este tema y que durante muchos años estuvo asociado con el Consejo Mundial de Iglesias, ofrece un excelente resumen de las ideas principales de Aloysius.

Nacido y educado en un hogar cristiano, Pieris tuvo una sólida formación cristiana en un país que era predominantemente budista. Habiendo destacado en el estudio tanto de la teología católica romana clásica como del budismo, Pieris dirigió su atención a la realidad verdadera o al contexto en el que tuvo que vivir y ejercer su ministerio como sacerdote católico. Lo asombraron dos realidades dominantes que eran parte de la vida y la experiencia de las masas de gente asiática: la abyecta pobreza de Asia, y su profunda religiosidad. Esto significaba que, para Pieris, cualquier teología que no estudie estas dos realidades con la seriedad que merecen no les serviría de nada a los pueblos de Asia. Sobre esta base, Pieris dice que la teología cristiana y la iglesia necesitan pasar por un «bautismo por inmersión» en la pobreza de Asia y en su religiosidad. Sólo mediante este «doble bautismo» en «el Jordán de la religión de Asia y el Calvario de la pobreza asiática», «la Iglesia en Asia» podrá llegar a ser «la Iglesia de Asia».

Añade Araiaramajah: Parece ser que la teología de Pieris se basa en cuatro premisas:

Primera: las tradiciones semita y sian tienen dos abordajes distintos de la Realidad, y de cómo abordar el predicamento humano dentro de ella. Aunque pueden parecer contradictorias son, de hecho, dos ‘instintos’, ‘idiosmas’, ‘movimientos’ o ‘polos’ para habérselas con la Realidad.

Segunda: mientras la tradición cristiana pone su énfasis en el ‘amor redentor’ o ágape, la tradición budista pone su acento en el ‘conocimiento liberador’ o *gnosis*. Ambas dimensiones son necesarias para una mayor comprensión y experiencia de la ‘liberación’ o ‘salvación’.

Tercera: mientras el acento cristiano en el amor abnegado nos ayuda a luchar contra la ‘pobreza forzosa’ de los pueblos asiáticos, el énfasis budista en la renuncia o ‘pobreza voluntaria’ nos ayudaría a no caer en la trampa de Mammon, la tentación de la avaricia y la aidez que se encuentra en el corazón mismo de nuestra propia esclavitud y de la pobreza forzosa de las masas.

Cuarta: el cristianismo y el budismo se necesitan mutuamente para que podamos comprender a fondo la naturaleza de la realidad a que nos enfrentamos y para encontrar formas de lidiar con ella: una genuina experiencia cristiana de Dios-en-Cristo crece si mantenemos una tensión *dialéctica* entre dos polos —entre la acción y la no-acción, entre la palabra y el silencio, entre el control de la naturaleza y la armonía con la naturaleza, entre la auto-afirmación y la abnegación, entre combatir y retirarse, entre amor y conocimiento, entre *karma* y *prajna*, entre *ágape* y *gnosis*... Creemos... que el encuentro más creativo entre Oriente y Occidente podría provenir de monjes cuya vocación

fuese hacer que se dé dentro de la teología occidental una fructífera interacción entre el *amor* cristiano y la *sabiduría* budista.

La teología de Panikkar surge en primer lugar de su propio itinerario espiritual hacia el cristianismo, el hinduismo y el budismo. Pieris también ha hecho sus propias peregrinaciones espirituales hacia el budismo y el cristianismo, pero las complementa con un profundo interés por las realidades de la sociedad budista-cristiana en la que ha sido llamado a hacer teología. Parecería que la hermenéutica intercultural/interreligiosa se le impuso a Pieris mientras se enfrentaba a las realidades sociales y religiosas de Asia en general y de Sri Lanka en particular.

Michael Amaladoss

Amaladoss es un pensador profundo y un escritor prolífico que se deleita en hacer avanzar las fronteras del pensamiento. Ha escrito ampliamente sobre asuntos relacionados con la teología india, el diálogo entre evangelio y cultura, el diálogo interreligioso, la misión, la liberación, los sacramentos, la espiritualidad y la cristología. Ve a la teología como una sabiduría integral y multidimensional, al mismo tiempo personal y dialógico, contextual y crítica, enraizada en la experiencia de un Dios que no es «otro» ser, sino que vive en una relación única «advaita» (no-dual) con el meollo del ser humano. Integra a su pensamiento teológico los descubrimientos de las ciencias sociales y hace interactuar la palabra de Dios con la historia y el contexto del pueblo. Su interés por la justicia social y el advenimiento del Reino de Dios en la India le ha llevado a un estudio serio del sistema de castas para explorar formas de un compromiso verdaderamente cristiano con la transformación social. Siendo un músico consumado, alienta el uso de las artes folclóricas, teatro en las calles y otras formas populares de expresión al servicio del reino de Dios.

Interpretando a Jesucristo en la situación de la India pluricultural, multirreligiosa y golpeada por la pobreza, afirma que «en Jesús experimentamos la presencia y la acción de Dios en el mundo de un modo nuevo y único. Pero su presencia no... descarta otras presencias de Dios a través del Espíritu en los movimientos de pueblos que se comprometen en la búsqueda de Dios y de la liberación y de la plenitud de Dios para ellos mismos y para el mundo. Jesucristo no se ha apropiado de la historia, sino que ha entrado en ella. Habiéndose hecho humano, no ha abolido la historia, sino más bien se ha convertido en parte suya, con todo su pluralismo e incertidumbre.

Hay muchos otros que han escrito sobre este tema. Mencionaremos unos pocos por su nombre: Nirmal Minz, del Gossner Lutheran Theological College, en Ranchi, se interesa por elaborar una teología tribal; Albert Nambiamparampil está dedicado a la causa del diálogo interreligioso; A.M. Ayrookuzhiel (que falleció en 1996) fue un teólogo dalit que abordaba el

pluralismo religioso desde esa perspectiva; Francis Xavier D'sa sj ha hecho un extenso análisis de la experiencia religiosa; A.P. Nirmal (fallecido en 1995) contribuyó a la teología dalit y aportó una pista para la teología basada en la experiencia vivida de sufrimiento-pathos; M. Thomas Thangaraj publicó un interesante estudio sobre *The Crucified Guru* [El Guru crucificado] (Nashville Abingdon Press 1994), y K.P. Aleaz ha elaborado una metodología teológica que es pluralista e inclusivista y está abierta a percepciones de otras fes.

Reflexiones para concluir

I. Es un hecho innegable que la situación multirreligiosa enriquece nuestra vida y sus relaciones. Por tanto, se afirma que «el futuro no está en suprimir o despojarse de las particularidades de nuestra diversa herencia cultural/religiosa, sino en encontrar formas no hegemónicas de celebrarlas»⁵. Samarth escribe que «Rechazar el exclusivismo y aceptar el pluralismo, comprometerse con la fe propia y abrirse a los compromisos de fe de nuestros prójimos, elegir vivir en una comunidad de comunidades, compartiendo las ambigüedades de la historia y el misterio de la vida... éstos son los imperativos de nuestra época»⁶. En otras palabras, el pluralismo religioso no sólo es un hecho de vida, sino también un valor que hemos de apreciar y nutrir. Tal vez este sea el desafío fundamental. Y esta válida orientación nos llega como una crítica a la civilización actual que está construida sobre el énfasis en la privatización.

El afán capitalista por privatizar nuestro propio espacio y nuestras propiedades y guardarlas celosamente está en la raíz del desarrollo moderno. El pluralismo nos presenta una visión alternativa. Tú recibes al otro en tu espacio privado. Este compartir es lo que nos resulta difícil de aceptar. En nuestra consciencia religiosa guardamos celosamente a nuestro propio Dios y a nuestra religión en nuestro espacio privado. No queremos que otros dioses y otras religiones se entrometan en nuestro espacio. Pero el pluralismo llega como una demanda del otro, que pide entrar a nuestro espacio. Esto nos desafía a adoptar una actitud totalmente nueva.

II. Sin embargo, el pluralismo religioso, por muy laudable y necesario que sea, también es un problema. Aún nos pesa el horror del 11 de septiembre. Sí, el conflicto que surge de las diferencias religiosas es una historia de horror. Fuerzas demoníacas disfrazadas de lealtad religiosa están destruyendo la trama de la sociedad civil en muchos países. En la India el choque entre

5 James ATHIUS: *Towards an Ethics of Community* [Hacia una Ética de la Comunidad], p. 200. Canada Cooperation for Studies, Ontario, Canada.

6 SAMARTHA, *Globalisation and its Cultural Consequences in Ethical Issues in the Struggle for Justice* [La globalización y sus consecuencias culturales en la lucha por la Justicia], eds. M.P. Joseph and Daniel D. CHETTI, Tiruvalla, CSS/BTTBPSA, 1988, p. 193.

hindúes y musulmanes, que tuvo como centro la construcción de un lugar de oración, costó muchas vidas. El ataque terrorista a una prestigiada institución, el Instituto Indio de Ciencias, de Bangalore, nos ha sacudido a todos. Hay otros puntos problemáticos, por ejemplo Sri Lanka. En muchas partes de África ruge conflicto étnico, y ni siquiera Europa se libra de tales conflictos.

Aunque necesitamos analizar más los factores que provocan estos conflictos, una cosa parece clara: hay fuerzas no-religiosas –políticas, económicas y aun geopolíticas– que a veces llegan a apoderarse de las religiones. Es un error ligar al terrorismo con una religión en particular. En Irlanda los terroristas no son musulmanes, y en Sri Lanka y la India tenemos terroristas hindúes y budistas. El terrorismo nace del descontento y la frustración que producen la marginación extrema y la pobreza. La brecha creciente entre pobres y ricos seguirá siendo criadero de conflictos, y la religión será cooptada por las fuerzas que pelean por su supervivencia.

No importa qué cantidad de armas y municiones consigan arrebatarse al terrorismo; la justicia mundial es el único camino para reducir los conflictos.

El terrorismo nos ha abierto los ojos para ver de nuevo la dinámica social y política del pluralismo religioso. Mi tesis es simple. Nuestra discusión sobre el pluralismo religioso se centró en el diálogo interconfesional, y la cooperación a nivel formal no toma en consideración las «realidades del suelo que pisamos». Tienden a ser abstractas y teóricas. Hay una cantidad enorme de literatura sobre esto. Por ejemplo, hemos desarrollado ciertas tipologías: inclusivismo, exclusivismo y pluralismo. Todas ellas son útiles, especialmente si consideramos a las religiones como sistemas de creencias y doctrinas. Ciertamente las creencias y las doctrinas constituyen una parte importante de la religión. Sin embargo, las actitudes hacia otras religiones no siguen pulcramente las tipologías identificadas. ¡Hay tantos tipos mezclados...! Se puede ser exclusivista e inclusivista al mismo tiempo. De hecho, ambas actitudes se encuentran dentro de una misma religión. Es por esto que estas tipologías tienen una utilidad limitada.

Un enfoque comparativo del estudio de las religiones basado principalmente en su sistema de creencias no afronta las realidades de las relaciones entre comunidades de fe. Pocas veces se reflexiona en el poder que está incrustado en las relaciones, y especialmente en las relaciones entre comunidades religiosas. Los conflictos religiosos no son a propósito de doctrinas y creencias; sus disparadores son factores sociales y económicos. El control de los recursos, el poder político y el temor a perder la hegemonía de un grupo, todo esto contribuye en gran medida a los conflictos. La teología, que es el lenguaje para articular la propia experiencia de fe, debería salir viva de esto, en determinadas situaciones. No podemos movernos con un esquema prefabricado o con una tipología que resulte de un estudio desligado del conjunto. De hecho, las gentes, especialmente las que viven en Asia, tienen un fondo de conocimientos que provienen de su experiencia de vivir juntos con pueblos de otras

fes. Pero cuando reflexionan teológicamente tienen que recurrir a un lenguaje que ha surgido en otro contexto. Sin una cierta des-construcción no pueden hacer evolucionar nada que sea relevante para su experiencia e importante para su lucha por construir un futuro justo y pacífico. Es triste que las iglesias en Asia estén viviendo de teología prestada, que les ofrece poca o ninguna base para reflexionar sobre los asuntos inter-confesionales. Algunos de los intentos de los teólogos que han escrito sobre lo interreligioso han tenido muy poco impacto en la vida de nuestras congregaciones. Necesitamos plantear la cuestión de lo interreligioso no sólo como cuestiones «teológicas», sino como preguntas relacionadas con el poder, la justicia y la comunidad. Es en esta área de relaciones humanas donde deben plantearse algunas de las preguntas más agudas sobre la teología y la fe. No estoy proponiendo un marco de referencia extenso para habérselas con el fenómeno del pluralismo religioso, pero quiero señalar al menos tres factores que nos ayudarán en nuestras deliberaciones.

a) La religión bajo el impacto de la modernidad

Todas las religiones experimentan la presión del modernismo o modernidad. Es el impacto de la tecnología occidental, sus sistemas de valores y su estilo de vida. Se han extendido por todo el planeta, por el proceso de mundialización. Los medios proyectan una nueva cultura. Con frecuencia se les percibe como amenaza a la cultura y a la religión tradicionales.

Pueden discernirse tres respuestas:

Primera: el *revivalism* o fundamentalismo. Arguye que el modernismo y la occidentalización están destruyendo nuestra cultura, nuestra identidad y nuestra religión. Necesitamos preservar la pureza prístina de la fe tradicional, recurriendo si es preciso a la fuerza militar. La forma extrema de esto es evidente en el régimen talibán. Este movimiento no ha muerto. De hecho, sus puntos de nutrición son las escuelas madarasas, dirigidas por sus maestros religiosos. Aíslan a sus estudiantes de toda forma de educación secular de la ciencia del conocimiento crítico. Tras esto se encuentra la sospecha de que la epistemología occidental, basada en ideologías científicas y seculares, es dañina. Dios es la fuente soberana del conocimiento y por tanto la educación secular es contraria a la fe.

Segunda: la opción secular. Ciertos intelectuales dentro de estas confesiones religiosas, aunque son una minoría educada en la tradición liberal occidental, se adhieren a una opción secular y adoptan casi sin crítica la ciencia occidental/moderna y la educación secular. La opción secular en medio del conflicto multi-religioso parece ser una opción atractiva. De hecho, la política moderna y la educación, en cualquier situación, es secular. Los valores seculares se han extendido ampliamente, y nuestra vida es en gran medida secular. Pero cualquier intento de remplazar la cultura tradicional con la cultura occidental/secular, o sea, el rechazo de lo religioso por lo secular, no es una

opción realista. Un ejemplo de esto es el Shah de Irán y su experimento. La dificultad está en que ningún pueblo puede olvidar su pasado. El nacimiento de la consciencia de su identidad cultural es uno de los potentes factores que son necesarios para el desarrollo de los pueblos.

Una **tercera** opción es el modelo sintético o modelo re-interpretativo. Hay acuerdo en que la fe tradicional no puede permanecer congelada. La tradición es dinámica y se la debe re-interpretar en relación con los desafíos de la modernidad. Se dice que «la tradición es la fe viva de los muertos y el tradicionalismo es la fe muerta de los vivos». Gandhi es un buen representante de este punto de vista. Él mantuvo su identidad como hindú, pero absorbió las ideas liberales de Occidente y re-interpretó la cultura hindú. También fue sensible a los elementos comunes a todas las religiones. Hay una historia que dice que durante el choque hindú-musulmán, un hindú que, lleno de furia, había matado a una pareja musulmana, se acercó al Gandhi. Se había arrepentido, y le pidió que le dijera cómo podía reparar su culpa. Gandhi le dijo que adoptara a un niño de los padres que había matado y lo educara en la fe musulmana.

Hay otra corriente de re-interpretación en la tradición de la línea liberadora. Según ella, la clave hermenéutica la proporciona la experiencia de los pobres y los marginados. En un contexto multirreligioso esta opción dará el fundamento necesario y la dirección que integraría «lo místico con el interés profético concreto». En su respuesta a la proposición de Pankikar de una «confianza cósmica» que sostiene la respuesta y la cooperación interreligiosa, Paul Knitter señala que «necesita estar fundamentada e inspirada por una opción preferencial por el sufrimiento y las víctimas de este mundo». Y añade:

«Pero si nuestro criterio para juzgar lo que es verdadero y lo que es falso, bueno o malo, ya no es «¿Está en la Biblia, o en los Upanishads, o en el Corán?» sino más bien «¿Elimina el sufrimiento humano y promueve la vida?». Si éste es nuestro criterio, entonces no podremos aplicarlo sin escuchar a los pobres y a las víctimas. Los oprimidos, los marginados, los que en el pasado «no contaban», deben también tener voz en un diálogo centrado en lo soteriológico; deben hablar a y con los llamados expertos. Es su voz y su experiencia, mucho más que las de los exegetas, los teólogos, los papas o aun los místicos, la que nos dirá qué es lo que, en nuestras creencias y prácticas religiosas, promueve el bienestar humano, y así qué es lo que es fiel a nuestras Escrituras»⁷.

Las tres tendencias que acabamos de señalar, fundamentalista, secular y de re-interpretación/liberación, se encuentran en todas las religiones con diversos grados de intensidad. Con frecuencia están en tensión entre sí. Es importante notar estas divergencias de posición cuando discutimos la cooperación inter-confesional. El sector fundamentalista de cada religión rechaza

7 Paul KNITTER, *Cosmic Confidence o Preferential Option* [Confianza cósmica u opción preferencial], en *Bangalore Theological Forum*, vol. XXIII, nº 4, December 1991, p. 23.

agresivamente cualquier intento de cooperar con otras confesiones. De hecho chocan esos sectores de unas y otras religiones, especialmente en situaciones en las que se encuentran en minoría religiosa. Pero durante las últimas décadas hemos observado una amplia alianza a través de diferentes confesiones, de los grupos segundo y tercero (esto es, secularistas y reformadores), y la hemos identificado. Todos los que están comprometidos con la cooperación entre las diversas fes deben comprometerse a fortalecer la alianza entre estos grupos a través de las religiones. También pueden tender la mano a grupos seculares para las luchas comunes por la justicia. Juntos harán posible una nueva cultura política y una sociedad sostenible. Esta alianza de las fuerzas progresistas presentes en las religiones será un contrapeso contra las tendencias oscurantistas.

b) Religión e identidad

A muchos pueblos la religión les ofrece una fuente de identidad como pueblo, especialmente cuando se enfrentan a una situación de crisis. Después del holocausto era importante que el pueblo judío concienciara con mayor intensidad de su identidad. A los grupos pobres y marginados de Asia la religión les da el punto de unión para su lucha por los derechos humanos y la justicia. La religión y la cultura son la fuerza que sostiene los movimientos sociales y políticos. Deben señalarse algunos puntos:

i) La identidad siempre se define en contraste con el otro. La identidad musulmana se afirma contra el cristianismo. Los pueblos de Asia y África afirman su identidad nacional en contraste con la dominación occidental. Su cultura y su religión fueron suprimidas por la dominación colonial en el pasado y por el proceso de mundialización y de dominación económica en el presente.

ii) La identidad se perpetúa mediante símbolos y sentimientos primordiales, como la tierra, el idioma y las memorias históricas. Para los palestinos, la lucha por su tierra es hasta tal punto crucial, que consideran la ocupación como un asalto a su propia identidad espiritual. Los miembros de las tribus del valle Narmada están dispuestos suicidarse si sus bosques quedan sumergidos en el agua. Los símbolos religiosos son poderosos para sensibilizarlos a las realidades que los rodean. Los nuevos símbolos de globalización: TV, KFC, McDonald, etc., son considerados asaltos a los símbolos tradicionales, y por tanto a la identidad nacional. La imposición de símbolos extranjeros lastima su orgullo, y se crea una psique herida.

iii) Hay un despertar de identidades marginales en muchas partes de Asia: los tribales, los dalits y otros. Naturalmente chocan con un resurgimiento de la ideología nacionalista que tiene el sello de la religión. La presión para mantener una identidad nacional y la necesidad de que las identidades suprimidas se organicen son dos fuerzas que se pueden introducir en el campo de la política. No se debe colocar las dos fuerzas una frente a otra. Félix Wilfred hace la siguiente observación:

«El desafío planteado por las identidades se amortigua cuando se intenta integrarlas dentro de un marco de referencia nacional o un proyecto común. En el proceso, la posición más débil en la que se encuentren las identidades resulta finalmente en que sean discriminadas efectivamente. En resumen, la ideología del nacionalismo liberal burgués adoptada por los Estados post-coloniales demuestra ser bastante dañina para la causa de las identidades. No es muy diferente la causa del nacionalismo religioso que tiende a suprimir las identidades difíciles mediante una ideología hegemónica».

En cualquier situación de pluralismo religioso saludable deben preservarse las identidades de las diferentes religiones. Sin embargo, debemos rechazar toda pretensión absolutista en nombre de la identidad; todos los programas etnocéntricos distorsionan el tejido de las relaciones humanas. Podemos visualizar una pluriforme comunidad de comunidades. Lo cual es un desafío a la tendencia homogeneizadora de la «globalización».

c) Religión institucional y búsqueda de espiritualidad

Las religiones organizadas han perdido su autoridad sobre la gente, y la gente busca una vida más allá de las religiones, una espiritualidad no-religiosa. La imagen es compleja. En el Oriente, en Asia y en otros ambientes no europeos somos testigos de un renacimiento de las religiones. Pero con frecuencia se ven atrapadas por fuerzas fundamentalistas y militantes que ofrecen poca esperanza a la gente en su búsqueda de un mundo justo. Existe una vena liberadora que con frecuencia es preservada y articulada por los pobres y los marginados.

En Occidente hay conflicto y rechazo hacia la religión organizada. La vida la organiza la cultura modernista y tecnológica. Pero existe una crisis de modernismo efectivamente articulada por la crítica post-moderna. La gente busca significados y comunidad más allá de la abundancia material y de la ideología consumista. La discusión sobre sexualidad y ecología es indicadora de una búsqueda de espiritualidad que va más allá de los patrones de relaciones legitimadas por la religión organizada. Tal vez el punto de encuentro de Oriente con Occidente deberá ser la búsqueda de una espiritualidad relevante para nuestros tiempos. El foco del pluralismo religioso no es la construcción de una grandiosa religión nueva, sino este resurgimiento espiritual. El núcleo espiritual de las distintas creencias y las espiritualidades de los pobres y los marginados participarán anunciando un mundo nuevo:

-un mundo en el que las personas importen más que los sistemas y las tradiciones. («El sábado fue hecho para la humanidad, y no la humanidad para el sábado», Mc 2,27).

-un mundo de armonía y cooperación («el lobo y el cordero comerán juntos», Is 65,25).

-un mundo en el que haya igualdad y justicia («con rectitud juzgará al pobre, y decidirá rectamente para los humildes de la tierra», Is 11,4).

- un mundo en el que la tierra no ha perdido su sostenibilidad («una tierra en la que podrás comer pan sin escasez», Dt 8,9).

La Espiritualidad es liberadora

El vacío existente en el secularismo y la modernidad debería llenarse con la nueva consciencia de una espiritualidad que sea dinámica, liberadora y afirmante de la vida.

El poder es el elemento clave para comprender bien la cuestión de la espiritualidad. El concepto capitalista del poder expresado en tener, consumir y dominar, es aceptado sin cuestionamientos en la sociedad moderna. La espiritualidad de todas las tradiciones religiosas visualiza una imagen diferente del poder. El poder en el dar y el compartir es celebrado por la fe cristiana y la tradición budista. Jesús lavó los pies de los discípulos, lo que es el símbolo de un modelo alternativo de poder. Buda enseñó que debe compartirse hasta el bocado en el tazón de un pordiosero. El compartir y no el acumular es el criterio para una vida liberada. «El poder que no se comparte -que, en otras palabras, no se transforma en amor- es pura dominación y opresión»⁸.

Lamentablemente, la religión institucionalizada ha perdido este énfasis y se ha convertido en herramienta de las clases gobernantes. Al alinearse con las políticas de los intereses establecidos ha distorsionado su núcleo espiritual. ¿Cómo podremos recuperar ese núcleo espiritual?

Los tres factores que hemos citado -la respuesta de las religiones al modernismo, su vinculación con la lucha por la identidad, y la espiritualidad como forma de ir más allá de la religión institucionalizada- son importantes para desarrollar un marco de referencia adecuado para comprender el pluralismo religioso. Nos ayudan a forjar una aproximación a las religiones que trascienda sus estrechos límites.

K.C. ABRAHAM

Traducido del inglés por María Cristina Caso

8 Dorothee SÖLLE, *Choosing Life* (Elegir la vida), SCM Press, London 1981, p. 55.

Diálogo con el Shintoísmo

De todos es conocida la habilidad de los japoneses para imitar perfeccionando el modelo. Todo se ha copiado disminuyendo el tamaño, perfeccionando la calidad, facilitando su uso y ocupando poco espacio. En política, los vencedores, «impusieron» la democracia, pero es una democracia «a la japonesa». El budismo que hay en Japón se llama «budismo japonés», y es distinto del resto del mundo. Acomodado, adaptado, inculturado. «Made in Japan», es el lema en todo. En la era Meiji (1868-1912) el gobierno japonés envió emisarios a Europa para estudiar el sistema de gobierno, la educación, el mundo religioso, etc., pero se hallaron con tantas divisiones, tantos grupos, y tan diversas maneras de interpretar la Biblia, que se volvieron decepcionados y un tanto escandalizados, y decidieron seguir con sus tres grandes religiones tradicionales: sintoísmo, taoísmo y budismo. La religión fue lo que no pudieron copiar.

Al llegar al Oriente, todo misionero siente una fuerte sacudida interior, que le hace enarcar los ojos, le deja perplejo y le hace repensar todos sus esquemas y certezas religiosos tradicionales. Y con esta actitud interior se pregunta: ¿es que Dios ha podido dejar olvidadas y abandonadas a estas dos terceras partes de la humanidad? No es posible. Y se vuelve a preguntar: Entonces, ¿qué lugar ocupan estas religiones tradicionales japonesas en los planes de Dios? Un poco de historia nos ayudará a situarnos.

San Francisco Javier llegó a estas tierras en 1549. Vivió algún tiempo de la benevolencia de unos bonzos, que le recibieron en su templo. Con ellos se enfrascaba en largas y acaloradas discusiones teológicas. Javier era hijo de su tiempo. Con su ardiente celo predicó durante 27 meses en el sur de Japón, pero antes de que pasaran cuarenta años el *shogun* prohibió el cristianismo en Japón, y en 1612 éste se hizo ilegal. La doctrina, el sistema de valores, la moral, no encajaban con las tradiciones japonesas. De 1635 a 1853 Japón se cerró al exterior y afianzó su sistema de valores, su filosofía de la vida, teniendo como base el shintoísmo y el budismo.

El Concilio Vaticano II con su Declaración *Nostra Aetate*, sobre la postura de la Iglesia ante las demás religiones, nos dice: «...mediante el diálogo y colaboración... reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales... respetando cuanto de santo y verdadero hay en ellas» (nº 2).

En 1969, el P. Spae, gran misionero belga en Japón, comenta públicamente que «los japoneses viven dentro de la economía de salvación, no en un mero orden natural. Sus religiones no son anticristianas, sino precristianas. Dios trabaja aquí a través de un llamamiento interior, que desea que todos los japoneses sean salvos. Y es misión de la Iglesia responder a este llamamiento predicando el Evangelio». Estamos en una postura inclusivista, sin aquilatar demasiado.

Y ya en 1992 el P. Kadowaki sj, nos dice: «si queremos que dialoguen el shintoísmo y el cristianismo deben los dos abandonar el pensamiento conceptual-doctrinal, ver qué es lo específico de cada religión, y colocarse en situación de comunicarse con el Infinito. En este diálogo es posible ver el rostro del otro y descubrir el cogollo de monoteísmo en el shintoísmo y las raíces de politeísmo en el cristianismo». Comienza a pensarse en una nueva época de diálogo interreligioso entre estas dos religiones. Creo que muy poco se ha desbrozado en este ancho campo con el shinto. Se está dialogando más con el budismo. Para poder ver si es posible el diálogo con el shinto, tratemos, primero, de conocerlo, aunque sea sucintamente.

Shinto

En una amena conversación con un Kannushi, sacerdote shintoísta, lo primero que me dijo fue: «Hablar del shinto es cosa muy difícil. En el shinto todo está muy confuso y diluido. No tenemos fundadores, ni Escrituras como vosotros, los cristianos, la Biblia, o los musulmanes el Corán. Si tú preguntas a tres shintoístas por el núcleo de las enseñanzas obtendrás tres respuestas distintas, porque ésta es una religión de vida, y lo que se siente o se vive es distinto en cada persona y en cada lugar».

El shintoísmo, ¿es una religión o una ética o un estilo de vida típico de este pueblo? Posiblemente es todo eso y algo más, nos dice el P. Spae. Shinto es un nombre colectivo para designar multitud de credos; es una amalgama de actitudes, ideas y una forma de hacer las cosas que ha llegado a ser una parte integrante de la vida de este pueblo, su idiosincrasia, su identidad. Si se nace en Japón, se nace japonés y shintoísta. El 70% de los japoneses se declaran shintoístas.

Los comienzos son confusos y vagos. No hay homogeneidad ni uniformidad en las prácticas. No hay unas creencias o dogmas fijos, ni organización, sino un cúmulo de varias tradiciones, traídas por las diversas etnias que formaban la raza japonesa: melanesios, tungúsicos y asiáticos sudorientales, con algunas inclusiones que hizo Manchuria y Corea en los siglos III-IV. Los japoneses supieron refundirlo todo y hacer con ello una religión «made in

Japan», el shinto. Hasta el siglo VIII, las enseñanzas se transmitían oralmente por recitadores profesionales; de ahí que variaran de una región a otra y fueran evolucionando con el paso del tiempo.

Al llegar el budismo en el siglo VI, con toda su organización y doctrina, el shinto se adhirió a él como una hiedra, tomando mucha de su doctrina, culto y moral. El budismo, reteniendo lo esencial de sus enseñanzas, supo despojarse de lo accidental y aceptar convivir hermanado con el shinto. Continuaron así unidos por algunos años.

Pero en el siglo VIII, para fundamentar religiosamente el sistema imperial, se mandó que algo se pusiera por escrito y nacieron el *Kojiki* y el *Nihonshoki*, donde se relatan importantes ciclos mitológicos en los que se describe la creación de las islas japonesas y sus habitantes, y se cuenta que los emperadores japoneses descienden de la Diosa Sol, *Amaterasu*. Ésta, con el tiempo, envió a su nieto *Ninigi*, a «gobernar y regir la Tierra y el Cielo por siempre jamás». Años después, se escribieron otros dos libros que contienen los ritos shintoístas, plegarias y normas para las celebraciones. Todo se reduce a unificar por escrito lo que el pueblo ya estaba celebrando a diario. La vida precede a la organización.

El shinto es, principalmente, una religión intramundana, utilitaria, para agricultores, pescadores y cazadores que buscan prosperidad en sus trabajos y seguridad contra todas las adversidades. Japón ha sufrido siempre por las inclemencias de la naturaleza: tifones varias veces todos los años, frecuentes terremotos más o menos intensos, erupción de volcanes, corrimientos de tierra, inundaciones, tsunamis, etc. Todo esto se recibía como castigo, y de ahí se deducía que había que estar a bien con los dioses, *Kami*, con los antepasados y con la naturaleza. Había que ser agradecido y vivir en armonía.

En la actualidad hay dos clases de shinto: el shinto del Estado y el de los templos locales, *jinjas*. El shinto del Estado protege algunos templos como el de *Ise*, de donde se cree que procede el Emperador, el de *Yasukuni*, donde están enterrados los héroes nacionales. Los templos locales, *jinjas*, están bajo la custodia de los *kannushi* del barrio, que suelen ser hereditarios. Los japoneses, sobre todo en el campo, pertenecen a alguna *jinja*, a la que apoyan económicamente, participan durante el año en sus ceremonias y fiestas, y limpian, por turno, sus alrededores.

¿Gracias a quién vivimos?

Ikasarete ikiteiru: vivimos porque se nos hace vivir; es decir, vivimos porque otros nos hacen vivir. Por lo tanto vivimos gracias a, en relación con, en dependencia de otros. Esta es la definición del shinto que me dio un *kannushi* a la pregunta por la esencia del shintoísmo.

¿Gracias a quién vivimos?:

a) a los Kami, dioses. En este campo entra en escena una mitología bastante complicada. *Kami*, dioses, son todas las deidades del cielo, como el sol, la luna, el relámpago, el arco iris, etc. y de la tierra como los océanos, las montañas, los árboles, los pájaros, etc., en una palabra, todo lo que se presenta como algo extraordinario, sobresaliente e inspira temor o veneración. Los puede haber, incluso, malignos, siempre que sean extraordinarios y objetos de temor. El número es infinito, como infinitas son sus manifestaciones, aunque limitados a su área. De ahí que el shinto sea politeísta, aunque ha ido evolucionando hacia posiciones cercanas al panteísmo. Y es, además, animista, reviste de vida y espíritu a todos los seres.

b) a los antepasados. Todos los antepasados, si se han distinguido por algún talento en la vida de la comunidad, pasan al panteón de sus dioses. Estos no viven lejos de sus sucesores, los protegen, guardan y guían. A estos antepasados hay que alimentarlos; tantas veces como se alimenta la familia hay que poner en el altar familiar, *kamidana*, una taza con sus alimentos. Se cree que los *Kami* vuelven en algunos días determinados del año, y hay que tener la casa ordenada y limpia para recibirlos. De lo contrario, pueden enfadarse y enviar algún castigo. Cuando llega un infortunio a una familia, ésta se preguntará inmediatamente en qué habrá ofendido a sus antepasados, y tratará de restaurar la paz con alguna reparación, por ejemplo, visitando la tumba donde descansan sus cenizas, llevando flores y algunos objetos preferidos, como tabaco, sake, etc.

c) a la naturaleza. Toda la naturaleza y lo que en ella hay es sagrado. La ley fundamental de la moral shintoísta es la docilidad a la naturaleza. No hay principios absolutos, inmutables, o voluntad de un Ser Superior. Todo es una vivencia en plena docilidad a los estímulos de la naturaleza. La autoridad y la tradición, en armonía con la naturaleza, son los fundamentos últimos de la moralidad, no la conciencia personal. Lo individual sólo tiene valor si se sintoniza con la manera de pensar y actuar del grupo al que se pertenece. El ser humano no es más que una pieza más en ese inmenso universo. Lo importante es vivir en armonía con todas las demás piezas. De ahí que la palabra *wa*, armonía, signifique sumisión a cualquiera de los responsables de la comunidad, relación amistosa con los miembros del grupo en el que se está inserto y respeto por la madre naturaleza, conservándola como se la ha recibido.

Diálogo shintoísmo-cristianismo

En el contexto multirreligioso que vivimos en Japón el diálogo con las demás religiones comienza a ser una necesidad. Diálogo con las distintas religiones, con la cultura, con el pueblo, tratando de mejorar sus vidas y de darles sentido, respetando su libertad y procurando conocer mejor sus creencias.

De esta forma creceremos compartiendo nuestras riquezas y teniendo mutuo respeto en nuestras diferencias.

En el centro de las religiones está siempre el ser humano, la persona concreta, con su historia, su cultura. Y a este ser humano concreto es al que debe tratar de enriquecer la religión, poniéndolo ante el misterio, abriendo sus horizontes, dándole el sentido de la vida y de la muerte. Desde que nace, el ser humano busca ser feliz y, a tientas, busca la verdad, por los muchos caminos de Dios. Uno de ellos es el shinto.

El shinto es una cosmovisión que millones de personas viven hoy, aunque de maneras muy distintas, y que abarca la fe más profunda, las costumbres puramente civiles y secularizadas, el folklore, las manifestaciones supersticiosas, hasta, incluso, llegar a distintas manipulaciones debidas a intereses comerciales y turísticos. El shintoísmo, como todo lo que está vivo, sólo se puede entender con una actitud abierta, inspirada en la empatía, y en camino hacia el diálogo.

El diálogo entre estas dos religiones será un camino arduo a nivel doctrinal y de principios. No hay base común. El shinto no tiene elaborada una doctrina sistemática teológica. Por el contrario, ésta está desproporcionadamente trabajada en el cristianismo. La idea de un Dios personal, de la salvación, etc., ideas centrales en toda religión, son totalmente distintas. Por lo tanto no creo que podamos sentarnos a la mesa, cara a cara, a discutir teológicamente. Si alguna vez se diera ese «encuentro» podríamos tener como programa las cuestiones fundamentales a las que toda religión debe contestar, según *Nostra Aetate*, 1: ¿qué es el hombre, el sentido y fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino a la verdadera felicidad, la muerte, el juicio y la retribución, y finalmente, cuál es el último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?

El diálogo interreligioso es una idea nuestra, occidental, actual. A Japón tardan muchos años en llegar las olas que comienzan en Occidente y cuando llegan -si es que llegan- tienen ya poca fuerza. Los shintoístas no se han enterado de este movimiento, y algunos cristianos se han enterado no hace mucho tiempo. La mayoría, aún, lo desconoce, incluyendo al clero.

El shinto no siente necesidad alguna de dialogar con nadie, de abrirse, de conocer otras realidades religiosas en el mundo. Los fieles del shinto están muy contentos con sus ancestrales tradiciones, sus ritos, sus costumbres heredadas de los antepasados, y que se vienen repitiendo por siglos ininterrumpida e invariablemente. Al shinto actual le sucede como al catolicismo de la España de la década los años 1950. ¿Quién estaba dispuesto a dialogar con nadie? Todos estábamos muy contentos con lo que teníamos. El shinto es para los japoneses como el judaísmo para los judíos: exclusivista, autosuficiente y cerrado.

Pero el obstáculo más fuerte para ese diálogo será el sistema imperial. Al Emperador se le hace descender de la mítica Diosa *Amaterasu*, cuyo templo se encuentra en *Ise*, centro del país. Allí irán con frecuencia los Emperadores a venerar a sus antepasados y allí comenzarán su reinado. El templo de *Ise* es para los japoneses como La Meca para los musulmanes: el lugar que todo japonés debe visitar una vez en la vida. En la Constitución de 1889 se decía: «El Imperio del Japón es regido y gobernado por una línea de Emperadores ininterrumpida a través de los siglos». «El Emperador es sagrado e inviolable». Pero en la Constitución de 1947 leemos: «El Emperador será el símbolo del Estado y de la unidad del pueblo, en quien reside el poder soberano». No olvidemos que esta última Constitución fue impuesta por los vencedores, y todavía no ha sido asimilada por el pueblo, para quien, todavía el Emperador, en la vida ordinaria, sigue siendo sagrado e inviolable, y se le llama «el ser sobre las nubes». El 20 de enero de 2005, *Yasubiro Nakasone*, antiguo primer ministro, proponía enmendar la constitución japonesa, y volver a poner al Emperador como cabeza del Estado. En la base de todo está el shintoísmo, la religión autóctona.

Pero si no podemos sentarnos frente a frente a discutir teológicamente, sí que podemos ponernos al lado, para caminar juntos y enriquecernos mutuamente, ya que el japonés evita la confrontación de ideas y por eso cuida la armonía.

La idea de nuestro Dios fue evolucionando. El mismo Dios se nos presenta en el Antiguo y en el Nuevo Testamento con dos caras muy distintas, gracias a Jesús. En el shinto se adivina una fuerza superior, sobrehumana, extraordinaria y es a lo que se llama *Kami*, dios. En la vida ordinaria los shintoístas rezan, dan gracias, se sienten protegidos por esa fuerza, esa energía, venerando siempre el misterio sin rostro personal, como sin saber exactamente quién es. Ésa es su manera propia, no teísta, muy diferente de la cristiana, en ese sentido. Es el mismo misterio ante el que todos los seres humanos nos colocamos con la misma reverencia y amor. Y aquí es donde el diálogo interreligioso entre el shintoísmo y el cristianismo podría aportar a ambos luces provechosas para enriquecer la percepción del Misterio por parte de cada cual, una percepción siempre incompleta, parcial y mejorable.

Creo que al cristianismo lo ven como un ideal muy sublime, pero que no es para ellos. Por otra parte el ejemplo que reciben de los pueblos cristianos no puede ser más decepcionante. El japonés, por lo general, es culto, está bien formado. Conoce la historia poco edificante de Europa, con sus interminables guerras fratricidas entre países cristianos. Conoce la Inquisición, las Cruzadas y las quemaduras de herejes. En la actualidad, sabe que la guerra de Irak la ha comenzado Estados Unidos en «nombre de Dios». Y que continúa la lucha armada entre protestantes y católicos en Irlanda. ¿Qué ejemplo están dando los países y las personas cristianas para que los shintoís-

tas se interesen y quieran dialogar con el cristianismo? Quizás la impresión que damos los cristianos es de arrogantes, autosuficientes y muy seguros de poseer «la verdad».

El shintoísmo es politeísta y nos pregunta a los cristianos: El Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿no son tres dioses? ¿Alguien quiere explicarles el misterio de la Santísima Trinidad?

Todas las religiones hoy día en Japón están un tanto desprestigiadas. Ha habido muchos abusos por parte de los representantes y la gente está un tanto escamada y desconfiada. Podríamos decir que las religiones hoy en Japón son sucursales de servicios religiosos: si se muere una persona, se llama al sacerdote budista, si se necesita una bendición para una nueva casa se llama al sacerdote shintoísta, y si se necesita una bendición para una boda se pide al ministro cristiano. La misma persona, dependiendo de su necesidad, llama a quien se la pueda solucionar. Todo se entremezcla y armoniza en una misma familia, en una misma persona. Sin más ligazón ni compromiso que el problema presente.

La gente japonesa, en general, creo que es religiosa, pero a su manera. Esto nos lo indican los innumerables templos del budismo y shintoísmo, sus altares en las casas, sus peregrinaciones ininterrumpidas durante el año a templos famosos, sus festividades a lo largo del año relacionadas con el shinto y los campos de arroz, sus visitas periódicas a las tumbas de los antepasados, pero no quiere comprometerse con ninguna religión concreta. Quiere ser libre y sin compromiso con ningún grupo institucionalizado, y así ha nacido una religión «sin iglesia». Creer sin pertenecer.

Podremos dialogar y ayudarnos en el campo de la atención a la naturaleza, espiritualidad de la naturaleza, contemplación de la naturaleza y política de protección de la naturaleza. El shintoísta vive en comunión con la naturaleza. Sube a la montaña para contemplar y agradecer la salida del sol el primer día del año, lo saluda cada mañana con una oración «al sol que nace de lo alto». Celebra con comida y bebida la floración de los cerezos en familia o con los miembros de la misma compañía de trabajo, ofrece a los templos los primeros frutos del campo, etc.

El shintoísmo nos puede ayudar a ver y sentir la naturaleza como algo esencialmente «religioso», como un espacio de experiencia «religiosa», ver la naturaleza como el «rostro de Dios» vivo y viviente en todo, como sin duda lo vivía Jesús. Sacar a Dios del templo y del culto para vivirLo en la naturaleza, en la vida diaria.

Los cristianos conocemos mejor conceptualmente a Dios, aunque esto nos puede llevar a adorar a un «dios-concepto», y los shintoístas expresan mejor su fe, cuidan mucho sus ritos, que son sobrios y sencillos. La belleza de la simplicidad y de la sencillez. Tienen una manera sencilla y espontánea de vivir ciertos valores humanos universales con los que pueden enriquecernos.

Los cristianos podemos compartir con los shintoístas nuestra fe de que el rostro de Dios, sin anular la trascendencia misteriosa que el shintoísmo tan bien subraya, lo encontramos en el ser humano, creado a imagen y semejanza suya y, sobre todo, en Jesús de Nazaret. Podemos compartir, contemplar y meditar en común los «mitos» de nuestras respectivas religiones, en los que se vehicula una igual búsqueda del Misterio Divino en nuestros pueblos, y se expresan diferentes percepciones del mismo Misterio inefable. En el mito del origen «divino» del Emperador, el mito de la Diosa *Amaterasu*, (punto central del Shinto), que envía a su nieto *Ninigi*, para establecer la paz entre los seres humanos, los cristianos, desde nuestra fe, podemos intuir, como en la venida del Hijo de Dios a este mundo, el cumplimiento del plan de salvación para este pueblo al que Él ha salido al encuentro por el camino del shintoísmo. Y juntos podemos alabar y agradecer al Dios misterioso que «en múltiples ocasiones y de muchas maneras, en todos los tiempos, ha hablado a todos los Pueblos por medio de sus profetas y sus antepasados» (cfr Hb 1,1).

Para que el shinto conserve intacta su esencia primigenia debe superar dos grandes tentaciones que lo están acechando: un nacionalismo que nos puede llevar al jingoísmo, y un materialismo y horizontalismo indiferentes a los valores trascendentes. El shinto ganaría en universalidad con este diálogo, ya que dejaría de ser la religión del clan, para pasar a ser una religión universal.

Y estas dos religiones en diálogo pueden tener fuerza para ayudar a este pueblo rico materialmente y con grandes valores religiosos y humanos, pero materialista y empobrecido en valores trascendentes.

Para terminar, citaré unas palabras del P. Spaë: «Yo veo un glorioso porvenir para el shinto, si se limita a ser lo que realmente es: una noble expresión de lo que es hermoso, bueno y verdadero en el alma del Japón. Si el shinto aceptara esto podría alcanzar la medida de la universalidad y, sin perder su identidad, podría llevar a sus partidarios a una religión mundial. La tradicional tolerancia del shinto y su apertura a otras corrientes de pensamiento lo han preparado maravillosamente para este rol».

Ismael GONZÁLEZ FUENTES

De las cristologías europeas de corte clásico-universalista a las cristologías contextuales asiáticas

Si hay una cosa en la que podrían estar de acuerdo los teólogos cristianos y creyentes de todas las clases y colores es la afirmación de que Jesús, el Cristo, constituye el centro de la fe cristiana. La Cristología, o la «interpretación teológica sobre Jesucristo, clarificando sistemáticamente quién y qué es en sí mismo para los que creen en él»¹, es un tema permanente de la investigación teológica que empezó cuando las multitudes que rodeaban a Jesús, el profeta de Nazaret, se preguntaban, y se han seguido preguntando desde entonces, quién era él. A la pregunta de siempre, «¿Quién decís que soy yo?», se han dado diversas respuestas, según las distintas épocas históricas, como pone de relieve Jaroslav Pelikan en su ensayo que fue un hito *Jesús a través de los siglos*². La historia contrastada del cristianismo da una buena idea de la diversidad de respuestas dadas por los seguidores de Cristo en las diferentes comunidades a la cuestión de su identidad. Ciertamente, los cristianos de todos los tiempos y lugares se han visto confrontados con una diversidad de imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento, los escritos de los Padres de la Iglesia y las declaraciones de los concilios. Es indudable que no hay unanimidad en el entendimiento de la identidad de Jesús, incluso en la iglesia primitiva. Hablando en general, los escritores del Nuevo Testamento evitaron conceptos estáticos, metafísicos, prefiriendo conceptos dinámicos para explicar el significado de Jesús. Por ejemplo, por una parte, Pablo fundamentó su

1 Gerald O'COLLINS sj y Edward G. FARRUGIA sj, *A Concise Dictionary of Theology*, corregido y aumentado, Paulist, New York/Mahwah NJ 2000, 42.

2 Jaroslav PELIKAN, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven 1985. La tesis que suscribe Pelikan es que Jesús no se puede entender fuera de las culturas de los pueblos y que son las culturas de los pueblos las que dan forma a las distintas imágenes e interpretaciones sobre Jesús en la historia humana.

discusión cristológica en los términos del movimiento dinámico del vaciarse a sí mismo (*kenosis*) del Logos pre-existente, seguido por su exaltación en la resurrección (en Flp 2, 6-11).

Pero por otra parte, Lucas escogió empezar con la vida humana de Jesús de Nazaret, su pasión y muerte, seguidos por su ascender a la gloria en su resurrección (Hch 2,22-36; 5,30-32; 10,36-38). Sin embargo, cualesquiera que sean las diferencias que se pueden encontrar en el significado de los distintos retratos de Jesús de los varios escritores del Nuevo Testamento, lo que es claro e inequívoco es el hecho de que todos revelan una pintura exacta del entendimiento sobre Jesús de la iglesia primitiva y de la importancia que tenía para su fe en él. Además, también se encuentra en el Nuevo Testamento una diversidad y pluralidad de imágenes sobre Jesús, como «Hijo del Hombre», «Hijo de Dios», «Maestro», Mesías (*Christos*), Palabra (*Logos*), Señor (*Kyrios*), y Salvador (*Soter*). Estas imágenes revelan cómo percibieron los cristianos de la iglesia apostólica lo que significaba para ellos Jesús en términos mesiánicos y soteriológicos³. En este sentido, J.B. Chethimattam sugiere que «los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles muestran claramente que la divinidad de Cristo no era el punto de mira del entendimiento de los primeros cristianos sobre la salvación realizada por Jesús», sino que fue principalmente la obra del Padre, el Dios de la Biblia, que en cumplimiento de su promesa de salvación a la humanidad envió a Jesús como un nuevo Moisés, un nuevo David y un nuevo Salomón para guiar a la humanidad en el cumplimiento fiel de la Alianza con Yahvé⁴. Los debates cristológicos de los siglos cuarto y quinto sobre la relación entre la divinidad y humanidad de Jesucristo en el mundo grecorromano tardío introdujeron un cambio de paradigma de la soteriología a la ontología, es decir, de su significado salvífico para los creyentes a pensamientos abstractos filosóficos sobre la naturaleza y persona de Cristo en sí mismo y de sí mismo, como también su lugar como la Segunda Persona de la Trinidad. Así, el Concilio I de Nicea proclamó que Jesucristo es consustancial (*homoousios*) con el Padre, y Calcedonia profesó:

[el] uno y el mismo Cristo, Señor, Hijo único, reconocido en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación ñsin quitar en absoluto la diferencia de las naturalezas por razón de la unión, sino más bien preservando el carácter distintivo de cada naturaleza, y combinando [cada una] en una Persona e hypostasis- no dividido o

3 Para un análisis más profundo, consultar, e.g., James D.G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster, Philadelphia 1980; Earl RICHARDS, *Jesus, One and Many: The Christological Concept of New Testament Authors*, Michael Glazier, Wilmington 1988; John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991; N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996; y Ben WITHERINGTON, III, *The Christology of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1990.

4 J.B. CHETIMATTAM, «Asian Jesus: The Relevance of Jesus Christ in the Asian World of Religious Pluralism», *Jeevadhara* 27 (1997) 300.

*separado en dos Personas, sino uno y el mismo Hijo y Dios engendrado, Palabra, Señor Jesús Cristo...*⁵

Se debería recordar que cuando los concilios ecuménicos de los siglos cuarto y quinto crearon estas fórmulas cristológicas, estaban movidos, no por las cuestiones del significado de Jesús para la salvación del género humano, sino por los debates altamente polémicos sobre este contencioso entre los teólogos alejandrinos y antioquenos. Ciertamente, los padres conciliares adoptaron una postura defensiva en todo el debate, queriendo apoyar afirmaciones doctrinales sobre la integridad de la divinidad de Jesús y su humanidad en contra de lo que se percibía como afirmaciones heterodoxas.

Claramente, las clásicas formulaciones cristológicas de los siglos cuarto y quinto de la era cristiana se centraron exclusivamente en definir la persona de Jesucristo, la relación entre su humanidad y divinidad, así como su relación con el Padre, antes que su obra salvífica y su significado para la gente, un hecho que no excluye nuevas investigaciones sobre la obra salvífica de Jesús y el significado para la gente en contextos culturales posteriores. Por eso, en la Alta Edad Media de Europa el antiguo poema épico sajón *Heliand*⁶ y el poema anglosajón *The Dream of the Rood*⁷ presentaba a Cristo como un todopoderoso rey guerrero teutónico dentro del contexto de una germanización medieval más amplia del cristianismo. Según James Russell, este desarrollo se produjo:

*Para que el Cristianismo fuera aceptado por los pueblos germánicos, era necesario que se percibiera como dando respuesta a la orientación heroica, religiosopolítica y mágico-religiosa del mundo germánico. Una religión que no pareciera estar preocupada con temas fundamentales de la milicia, la agricultura y la vida no podría ganarse la aceptación entre los pueblos germánicos, puesto que la religiosidad precristiana germánica ya daba adecuada respuesta a estos temas*⁸.

Aunque los maestros critican la imagen del Cristo teutónico rey-guerrero como una desviación del pacifista Jesús de Nazaret, es innegable que esta imagen de Cristo como un rey poderoso, majestuoso y triunfante persistió durante mucho tiempo de la Edad Media hasta la modernidad. Esta imagen triunfalista de Cristo Rey (Christus Rex) fue llevada por los misioneros europeos a Asia, África y las Américas y se usó como justificación para masacres, expolio

5 Traducción inglesa tomada de *The Christology of the Later Fathers*, ed., Edward R. HARDY, Westminster, Philadelphia 1954, 373.

6 Para la traducción inglesa y comentario, véase *The Heliand: The Saxon Gospel: A Translation and Commentary*, traducido por G. Ronald Murphy, Oxford University Press, New York 1992. Para un análisis crítico, véase: G. Ronald MURPHY, *The Saxon Savior: The Germanic Transformation of the Gospel in the Nine-Century Heliand*, Oxford University Press, New York 1989.

7 Véase Bruce DICKINS y Alan S. C. ROSS, eds., *The Dream of the Rood*, Appleton-Century-Crofts, New York 1966.

8 James C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford University Press, New York 1994, 4.

económico y destrucción sociocultural. Como indica Michael Amaladoss, «la imagen preferida de Jesús en Occidente, al menos la presentada a Oriente, parece haber sido la de Cristo Rey que quiere extender su reinado sobre todo el mundo, sin dudar en utilizar mercaderes y ejércitos en el proceso»⁹.

Más aún, el modelo clásico de *missio ad gentes* se predica sobre una cristología de un triunfante «Cristo Rey» conduciendo un ejército de misioneros para conquistar tierras paganas y rescatar almas paganas de la ignorancia. No es sorprendente que tal afirmación de «Cristo Rey» provoque recelo en muchos no cristianos¹⁰. Más aún, mientras la imagen de «Cristo Rey» sigue resonando hoy en las mentes y corazones de muchos cristianos en Europa y Norteamérica, hasta los mismos cristianos tendrían dificultad en entender la clásica profesión de fe cristológica abstracta de Nicea y Calcedonia, y mucho menos explicar en términos llanos y coherentes lo que realmente significa esta clásica profesión cristológica.

Esto nos lleva a la situación en Asia. Tomando como punto de partida el axioma anselmiano *fides quaerens intellectum*, entonces habrá invariablemente un crecimiento continuo en una apreciación de Jesucristo cuando es entendido y apropiado por gente de nuevos contextos socioculturales. El teólogo indio Stanley J. Samartha lo explicó bien cuando indicó que «la cristología no era una angustiosa búsqueda de una ‘sustancia’ alternativa, tanto si es casera como importada de otra parte, para entender de nuevo la naturaleza de Cristo», sino un esfuerzo por contestar la cuestión, «¿cuál es la realidad que encontramos en Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado?»¹¹. Sobre la pregunta de la significación de Jesús para otros y su trabajo salvífico, el Nuevo Testamento, los escritos de los Padres de la Iglesia y los pronunciamientos conciliares son siempre el punto de partida y no el final, ya que estas fuentes no pueden nunca agotar todo el abanico de cuestiones y experiencias de la gente en diversos *Sitzen-im-Leben*. La predicación de Jesucristo a cada época y cultura produce necesariamente nuevas formas de entendimiento, respuestas y experiencias de la gente en nuevas situaciones socioculturales, todo lo cual a su vez lleva a nuevas apreciaciones sobre el significado e importancia de Jesús para esos pueblos. Uno se acuerda del Papa Juan XXIII que en la allocutio de apertura del Concilio Vaticano II dijo: «la sustancia de la doctrina antigua del depósito de la fe es una cosa y la manera en la que se presenta es otra»¹².

9 Michael AMALADOSS, «Pluralism of Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the Context of Asia», *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 56 (2001) 10.

10 Véase el debate en William Burrows, *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, Orbis, Maryknoll 1993, 243-244.

11 S. J. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Christian Literature Society, Madras 1974, 41.

12 Discurso del Papa Juan en la apertura del Concilio, en *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, America Press, New York 1966, 715.

Un buen punto de partida para estudiar los orígenes y desarrollos de las cristologías asiáticas es el libro pionero *Asian Faces of Jesus*, una colección de ensayos de teólogos asiáticos, que investigan las distintas imágenes de Jesús para diferentes comunidades asiáticas y que está editada por R. S. Sugirtharajah. En el prólogo a este trabajo, Sugirtharajah indica las «confusiones y ambivalencias que los cristianos asiáticos sufren sobre las imágenes de Cristo que fueron introducidas primero por los misioneros y que todavía dominan su pensamiento», y resalta «el deseo de los cristianos asiáticos de descubrir por sí mismos la evidencia de su presencia en medio de otras figuras salvadoras de la región y su lugar en ellas»¹³. De aquí que los cristianos asiáticos han buscado caminos de «re-asianizar y reformular a Jesús en términos asiáticos para responder a las necesidades de los pueblos asiáticos»:

Ellos se resisten vigorosamente a aplicar a Jesús cualquier verdad intemporal y bien aceptada sobre él. Para ellos, todas las comprensiones sobre Jesús nacen de necesidades particulares contextuales.... Los cristianos asiáticos continúan la tradición hermenéutica creada por los primeros escritores cristianos... mezclan una amplia variedad de símbolos culturales, intuiciones filosóficas y problemas sociales de Asia con sus articulaciones cristológicas... El punto de las articulaciones asiáticas sobre Jesús es que si la Iglesia del siglo V acertó en mantener el enigma sobre Jesús en el lenguaje, forma y espíritu del período helenístico, ¿por qué los asiáticos no deberían echar mano de sus propias reservas hermenéuticas para formular a Jesús para su propia época y lugar?»¹⁴

En otras palabras, los cristianos asiáticos en general, y los teólogos asiáticos en particular, intentan investigar qué importancia y significación tiene Jesús para los pueblos asiáticos y sus realidades y problemas existenciales. Sus intereses son principalmente pastorales y prácticos ñ quieren saber qué significa Jesús para las masas de pueblos asiáticos que luchan por hacer frente a los temas existenciales contemporáneos, antes que exposiciones abstractas, teóricas o metafísicas sobre la preexistencia de Jesús o su relación ontológica con las otras dos personas de la Trinidad, o incluso discusiones especulativas sobre cómo se relacionan las naturalezas humana y divina en su persona, porque tales deliberaciones racionales están, frecuentemente, divorciadas de las experiencias de la vida diaria de los pueblos asiáticos¹⁵. A menudo, los

13 «Prologue», en R.S. SUGIRTHARAJAH, *Asian Faces of Jesus*, Orbis, Maryknoll 1993, viii.

14 Ibid., ix.

15 M. Thomas THANGARAJ está seguramente en lo cierto cuando indica que «una cristología que usa el concepto de Logos para explicar el significado de Jesús es relevante o significativa solamente en el contexto de una conversación con aquellos que saben lo que significa el Logos». Véase M. Thomas THANGARAJ, *The Crucified Guru: An Experiment in Cross-Cultural Christology*, Abingdon, Nashville 1994, 139. De ahí que una cristología que habla de la esencia y la sustancia, la naturaleza y la persona, *homoousios* y la unión hipostática tiene sentido solamente para aquellos que tienen alguna idea de las dificultades intrínsecas del pensamiento filosófico de la Grecia clásica, cosa que la mayoría de los asiáticos no tiene.

cristianos asiáticos no empiezan sus reflexiones sobre quién es Jesús desde las formulaciones de Nicea o Calcedonia. Más bien, están interesados en el Jesús del Nuevo Testamento, en cómo les pueda dar esperanza y vida nueva, y cómo puedan encontrar su realidad salvadora en la vida diaria. Las reflexiones cristológicas no se pueden hacer usando un lenguaje de las esencias y una forma de pensamiento abstracto, metafísico, que surgió como una respuesta a controversias cristológicas específicas, que se centran en la dificultad de relacionar las realidades humanas (profanas) y divinas (sagradas) con una mentalidad helenística, tema irrelevante para los asiáticos, con sus diferentes visiones del mundo relacional y cosmológico.

Por eso, una característica importante de las cristologías asiáticas es que son, por definición, teologías *contextuales*, es decir, una «manera de hacer teología en la que se tiene en cuenta el espíritu y el mensaje del evangelio; la tradición del pueblo cristiano; la cultura en la que se hace teología; y el cambio social en aquella cultura, tanto el producido por influencia tecnológica occidental, como por la lucha a nivel de base por la igualdad, la justicia y la libertad»¹⁶. Sobre este mismo tema, Shoki Coe hizo notar que el nacimiento y desarrollo de las teologías contextuales en el Tercer Mundo son el resultado de una preocupación creciente por la necesidad de hacer relevante el Evangelio Cristiano para las necesidades y preocupaciones de la vida humana actual en el mundo contemporáneo, como reacción al enfoque positivista, universalista de las metodologías de la teología tradicional clásica¹⁷. No es una sorpresa que el mundo ha sido testigo de un crecimiento espectacular en las nuevas teologías contextuales, en general, y en las cristologías contextuales¹⁸, en particular.

En relación con las teologías contextuales asiáticas, los teólogos asiáticos evitan a toda costa los pensamientos estáticos, ontológicos y metafísicos

16 Esta definición de teología contextual está tomada de Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis, Maryknoll 1992, 1. En contraste con la teología clásica que se fija principalmente en los dos *loci theologici* de la Escritura y la Tradición, Bevans indica que la teología contextual añade un tercer lugar teológico, a saber, la experiencia humana. Según eso, «la teología que es contextual se da cuenta de que la cultura, la historia, las formas de pensamiento contemporáneo, etc. deben ser consideradas, juntamente con la Escritura y la Tradición, como fuentes válidas para la expresión teológica» (ibid., 2).

17 Shoki COE, «Contextualization as the Way Toward Reform», en Douglas J. ELWOOD, *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 48-55.

18 Ejemplos de cristologías contextuales asiáticas incluyen: *Asian Faces of Jesus*, ed. R.S. SUGIRTHARAJAH, Orbis, Maryknoll 1993; Stanley J. SAMARTHA, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*, Orbis, Maryknoll 1991; M. Thomas THANGARAJ, *The Crucified Guru: An Experiment in Cross-Cultural Christology*, Abingdon, Nashville 1994; A. ALANGARAM, *Christ of the Asian Peoples: Towards an Asian Contextual Christology Based on the documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences*, Asian Trading Corporation, Bangalore 1999; C.S. SONG, *Jesus, The Crucified People*, Fortress, Minneapolis 1990; Peter C. PHAN, «The Christ of Asia: An Essay on Jesus as eldest son and ancestor», *Studia Missionalia* 45 (1996) 25-55; y Peter C. PHAN, «Jesus the Christ with an Asian Face», *Theological Studies* 57 (1996) 399-430.

empezando sus reflexiones teológicas *en diálogo* con los pueblos asiáticos y sus diferentes *Sitzen-im-Leben*, buscando discernir lo que Jesús está haciendo dentro de sus vidas, problemas, aspiraciones y sueños, y asegurándose de que Jesús no es un extranjero en Asia, y de que su claro y vivificador mensaje de esperanza y amor no se vea enturbiado por el lenguaje especulativo y metafísico de una era pasada. Sobre esta base, M. Thomas Thangaraj critica el «falso sentido de universalismo» y «la cristología positiva» de los teólogos europeos que «suponían que sus articulaciones cristológicas eran a-contextuales y, por lo tanto, aplicables a situaciones globales», insistiendo en que «una cristología que no tiene en cuenta el carácter contextual de sus articulaciones promueve un falso sentido de universalismo y por eso supone que es aplicable a todas las situaciones, épocas y lugares» -un problema que está muy enraizado en todas las cristologías que han sido formuladas en Europa¹⁹-. Como él dice, «en el Nuevo Testamento, la colección más antigua de nuestros documentos referentes a Jesús, no hay una cristología estándar, sino variadas y diferentes visiones del significado de Jesús», y por eso, «no hay una cristología perenne que sea aplicable y relevante a todos los contextos y a todas las épocas»²⁰. Mientras es verdad que Thangaraj puede estar hablando desde una perspectiva protestante asiática, sin embargo, los católicos asiáticos estarían de acuerdo con su punto de vista. De ahí que la Conferencia de los Obispos Católicos de la India en su respuesta a los *Lineamenta* del Sínodo Asiático de 1998 explica:

La Cristología no es nunca un producto acabado, sino en proceso, incluso admitiendo las características normativas de las cristologías litúrgicas, bíblicas, patristicas y conciliares. La experiencia vivida por la comunidad cristiana, siguiendo las reglas indispensables y las diferencias condicionantes de tiempo, espacio y cultura, juega un importante papel en este proceso (énfasis añadida²¹).

De igual manera, en su respuesta a los *Lineamenta* del Sínodo Asiático de 1998, la Conferencia de los Obispos Católicos de Japón también tomó una postura semejante:

Deberíamos intentar descubrir qué clase de Jesús será una «luz» para los pueblos de Asia. En otras palabras, tal como hicieron los Padres de la iglesia primitiva con la cultura greco-romana, nosotros debemos hacer un estudio más profundo de los principios fundamentales de la religiosidad de nuestros pueblos, y, desde este punto de vista, intentar descubrir cómo está Jesucristo respondiendo a sus necesidades. Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida, pero en Asia, antes de subrayar que Jesucristo es la VERDAD, debemos buscar más profundamente cómo es el CAMINO y la VIDA²².

19 THANGARAJ, *The Crucified Guru*, 25

20 Ibid., 139.

21 *East Asian Pastoral Review* 35 n° 1 (1998) 121-122 (art. 5.2).

22 *East Asian Pastoral Review* 35 n° 1 (1998) 89.

Al mismo tiempo, en un continente donde el porcentaje de cristianos está alrededor del 4% de la población total, y donde los cristianos del Oriente Asiático viven y se relacionan íntimamente con sus otros miembros de la familia no cristianos, amigos y vecinos, hay una necesidad de asegurar que las cristologías asiáticas en general y las confucianas, en particular, no sean de miras estrechas en su orientación y limitadas solamente a una audiencia específicamente cristiana. Tomado como un todo, el carácter diverso y plural de la región del Oriente Asiático, la proximidad de los cristianos a los no cristianos, así como su interrelación, todo pide que el trabajo cristológico trascienda las fronteras confesionales y entre en diálogo con las tradiciones religiosas y culturales del Oriente Asiático dentro de un contexto más amplio²³. Aún más, esto es más que un mero pragmatismo pastoral, porque a un nivel mucho más profundo, los obispos católicos asiáticos han insistido en la Declaración Final de la Primera Federación de la Asamblea Plenaria de la Conferencia de los Obispos Asiáticos (FABC) en que se debería dar reverencia y honor a las grandes tradiciones religiosas asiáticas, reconociendo que «Dios ha atraído a nuestros pueblos a Sí mismo a través de ellas» (*FABC I*, 15)²⁴. En otras palabras:

Nosotros las aceptamos [las grandes tradiciones religiosas] como elementos significativos y positivos en la economía del designio salvífico de Dios. En ellas nosotros reconocemos y respetamos significados y valores profundos, espirituales y éticos. Por muchos siglos ellas han sido los tesoros de la experiencia religiosa de nuestros antepasados, de los cuales nuestros contemporáneos no dejan de extraer luz y fuerza. Ellas han sido (y continúan siendo) la expresión auténtica de los más nobles deseos de sus corazones y el alma de su contemplación y oración. Ellas han ayudado a dar forma a las historias y culturas de nuestras naciones (*FABC I*, art. 14)²⁵.

En otro lugar, el Instituto para Asuntos Interreligiosos de los Obispos del FABC (BIRA) ha afirmado que «es una verdad ineludible que el espíritu de Dios trabaja en todas las tradiciones religiosas» (*BIRA IV/ 12*, art. 7)²⁶, porque «se ha reconocido desde los tiempos de la Iglesia apostólica y afirmado claramente de nuevo por el Vaticano II, que el Espíritu de Cristo está activo

23 Esta intuición está tomada de Michael Amaladoss, quien afirma que el deseo de los obispos asiáticos de redescubrir la cara asiática de Jesús no sería fructífera a menos que se llevara a cabo en «diálogo con las tradiciones culturales y religiosas asiáticas». Ver Michael AMALADOSS, «Pluralism of Religions and the Proclamation of Jesus Christ in the Context of Asia», *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 56 (2001) 10.

24 *For all the peoples of Asia: Federation Asian Bishops' Conferences Documents From 1970–1991*, eds. Gaudencio B. ROSALES & C. G. ARÉVALO, Orbis, Maryknoll 1992, 14.

25 Ibid.

26 *For All the Peoples of Asia*, 326. Ver también art. 8.5 de *BIRA IV/ 2*, art. 8.5, que afirma que «el Espíritu Santo también está actuando en otras religiones» (ibid., 253); y *Theological Consultation*, art. 43, que afirma que las tradiciones religiosas de Asia «son expresiones de la presencia de la Palabra de Dios y de la acción universal de su Espíritu en ellos» (ibid., 344).

fuera de las fronteras de la Iglesia visible». (*BIRA II*, art. 12)²⁷. Además, las «grandes religiones de Asia con sus respectivos credos, cultos y códigos nos muestran diversas maneras de responder a Dios cuyo Espíritu está activo en todos los pueblos y culturas» (*BIRA IV/7*, art. 12)²⁸. Para la FABC, es «el mismo espíritu, que ha estado activo en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús y en la Iglesia y que estuvo activo en todos los pueblos antes de la Encarnación y está activo en las naciones, religiones y pueblos de Asia hoy» (*BIRA IV/3*, art. 6)²⁹.

En contraposición, los teólogos en Europa y Norteamérica, donde los cristianos son una mayoría importante, al menos nominalmente, han hecho teología normalmente dentro de las fronteras confesionales sin ninguna relación con las minorías no cristianas. Sin embargo, en palabras de Thangaraj, «la cristología no es simplemente la comunidad cristiana de creyentes que tiene un diálogo dentro de sí mismo, sino también es mantener un diálogo con aquellos que no participan de su visión del papel decisivo de Jesús para sí mismos y de la orientación para la vida humana»³⁰. A un nivel práctico, hay una necesidad para estos cristianos del Oriente Asiático de interpretar la tradición cristiana recibida en diálogo con las otras tradiciones religiosas de sus vecinos, si el Evangelio de Jesucristo va a causar un impacto en la sociedad en general. La alternativa para los cristianos del Oriente Asiático es cultivar una mentalidad encerrada en sí misma y refugiarse en un gueto autoimpuesto.

Jonathan TAN YUN-KA

Traducido del inglés por el Instituto Español de Misiones Extranjeras

27 *For All the People of Asia*, 115.

28 *Ibid.*, 310.

29 *Ibid.*, 259.

30 Thangaraj, *The Crucified Guru*, 139.

La interpelación del pluralismo religioso

Teología católica del III milenio

Acaso no responda a las expectativas de los queridos y admirados amigos que me han pedido esta colaboración. Bienaventurados los que tienen pasión por la Justicia -que no hay que identificar con la Ley (Rom 3, 21)-. Lo hago honrado y con mucho gusto, pero quizá la «criada les salga respondona», y ello no sería extraño viniendo de una voz de otras latitudes. Estamos tan indocinados (hubiera casi querido decir colonizados) por los dos pasados milenios, que ni siquiera nos imaginamos que pueda haber una forma de ser católico que no se ciña a las categorías semítico-griegas y al lenguaje latino de estos últimos milenios -aunque se exprese en alemán o bantú dentro del mismo cristianismo-. La petición que se me ha hecho me vuelve a embarcar en un mar por el que intento navegar sin naufragar desde hace decenios; aunque para no ser excesivamente prolijo, me veo obligado a ser muy denso en mis comentarios, por lo que pido excusas, comprensión y paciencia -esta virtud también intelectual tan descuidada-.

Como advertencia preliminar quisiera advertir que, fiel al título de este escrito y a quienes me lo han sugerido, el punto de vista adoptado es el de esta religión, que sufre dolores de parto para no traicionar la autodenominación de católica, que considero aquí como sinónima a cristiana¹.

No cabe duda alguna que en los últimos tiempos, después del medioevo, hemos avanzado mucho en nuestra apertura a los demás, pero aún nos da miedo el *duc in altum* evangélico («boga hacia las profundidades»: εἰς τὸ βάθος) y tememos perder pie si abandonamos la cultura greco-semítica de estos últimos milenios. Nos quedamos sin categorías y estamos obsesiona-

¹ Inicialmente había escrito esta reflexión sin nota alguna; pero al llegar a su novena redacción reduje el texto casi a su mitad. Sin embargo, como todo está relacionado con todo (sarvam-sarvātmakam, dice la filosofía india), por una parte no podía evitar las incursiones colaterales y por otra debía explicar por qué lo decía. Esta es la razón de las referencias a mis otros estudios, que he reducido al mínimo.

dos por la seguridad: nos cuesta aún avezarnos a la «libertad de los hijos de Dios», que no sólo se refiere a la praxis, sino también a la teoría. Pero esta libertad solo se goza y experimenta si nuestro corazón es puro -y automáticamente entonces desaparece el miedo-. No me hubiese atrevido a publicar esta reflexión si toda la empresa no estuviera bajo el lema de la «teología de la liberación» -que, como me atreví a escribir años atrás, debería empezar por la «liberación de la teología»-.

Oyendo tanto hablar de la «descristianización de la sociedad», me pregunto para mis adentros: ¿No será que también el cristianismo se ha descristianizado? ¿No será que, a pesar de las protestas en contra de las «privatizaciones», a todos luces injustas, hemos privatizado también la fe?

Me permito añadir a guisa de aclaración, que mis breves referencias a otras tradiciones no son aditamentos eruditos, sino ejemplos que pretenden ilustrar que, incluso para el entendimiento de la propia tradición, las intuiciones de otras culturas son hoy día poco menos que indispensables. Nos necesitamos los unos a los otros.

I. Interpelación

La interpelación, palabra que prefiero a desafío (demasiado beligerante), no es baladí: nos empuja e «impele» (como sugiere la raíz indoeuropea) a una conversión radical, si pretendemos ser fieles al mensaje cristiano, frente a una tradición casi bimilenaria. Y las conversiones son siempre arriesgadas. Tienen el peligro del enajenamiento (que sólo la mística supera). Pero la coyuntura histórica a la que el hombre ha llegado exige magnanimidad en el ser y en el pensar: $\mu\kappa\rho\phi\rho\nu\eta\sigma\tau\epsilon$ o, simplemente, $\mu\alpha\lambda\acute{\alpha}$ $\tau\mu\eta$, dirían Grecia e India. ¡Qué teméis, hombres de poca fe!

Hace algo más de medio siglo me atreví a preguntarme si para ser conscientemente cristiano había de ser espiritualmente semita e intelectualmente helénico -y así se lo pregunté una vez a Pablo VI-. Creo que el cristianismo *subsistit* en la Iglesia (Vaticano II), pero la frase no puede invertirse, si por iglesia se entiende sólo una organización o sólo un sistema doctrinal. La filosofía, quiero decir el *pensar* completo (y no meramente lógico), me ayudó a comprender a los que no opinaban como yo, descubriendo que el error es una ‘verdad’ de la que se abusa -generalmente extrapolándola-. Así comprendí la extrapolación a la que acabo de referirme ya que, según la misma tradición, aquellos que habiendo llegado al «uso de razón», podían descubrir, por lo menos implícitamente, la Verdad y vivir conforme a ella, aunque no se la llamase cristiana. Y así lo dice explícitamente Santo Tomás en el mismo inicio de su *Summa theologiae*, añadiendo además que como la verdad salvífica es superior a la razón, «*necessarium fuit*» que el hombre recibiera una «revelación divina» (y por tanto no debida a las escrituras cristianas, que ni existían ni eran

conocidas). Todo era congruente: hay una «Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9).

Podría formular el tema, aunque no explicitarlo adecuadamente, diciendo algo del tenor siguiente: tras dos milenios de un cristianismo injertado del espíritu semítico, de las estructuras mentales griegas y del genio romano (y lo digo con admiración y sin ironía), ha llegado el momento, si pretendemos ser «católicos», de aceptar la interpelación de las otras culturas y de abrirse al resto del mundo que no pertenece al filón cultural abrahámico. Después del entusiasmo del Vaticano II y frente a las voces que más tarde empezaron a surgir pidiendo un Vaticano III, yo abogaba por un Jerusalén II (o Rajgiri III) como símbolo de apertura a las demás religiones del planeta, pues en el de Jerusalén I (Hch 15, 1-21) se consideró superado (no negado) el Pacto de Yahweh con su pueblo, simbolizado por el sacramento de la circuncisión, y el mensaje de Cristo se abrió al que abusivamente se ha llamado «Tercer Mundo», que está representado por dos tercios de la humanidad. Los apóstoles, todos ellos judíos, tuvieron la valentía de aceptar que el «Reino de Dios» les sería quitado (Mt 21, 43). Hoy día, aunque muy lenta e imperfectamente, empezamos a darnos cuenta de ello. No se trata de edulcorar el «escándalo de la Cruz» (Gal 5, 11) reduciendo el cristianismo a una moral natural, pero sí de aplicarlo a nosotros mismos y de no usarlo sólo como producto de exportación para los demás.

La tesis que defendí ya por aquel entonces no decía que la «salvación», para emplear un término cristiano, se encuentra en la *creencia* en Jesús de Nazareth, sino en la *fe* en aquel Misterio que Juan llama el *logos*, los Vedas *ῥῆμα*, la China *tao*... («equivalentes homeomórficos»²), y que los cristianos reconocen en Jesús el Cristo; pero que no es idéntico a él, aunque tampoco separable de Jesús -que es la Encarnación de lo que en muchas religiones se llama Dios-. Esta afirmación no va en detrimento de la singularidad de Jesús, que para unos es más humano que divino y para otros más divino que humano -siendo así que es totalmente Dios (sólo creíble si Dios es Trinidad) y plenamente Hombre (sólo aceptable si Hombre es más que un bípedo racional)-. La unidad de Cristo no es una integración entre dos naturalezas, a no ser que se desvirtúe lo que Grecia entiende por *φύσις* -y aquí empezaría la deshelenización del cristianismo-. Pero ello no es mi tema. Aquí como en la Trinidad hace falta un pensar menos dialéctico, y me atrevería a decir más contemplativo (místico); hace falta acercarse a la realidad simultáneamente con los tres ojos -de los sentidos, de la mente y de la fe, *experiendo*, *rationando*, *credo* dice, entre otros, Ricardo de San Víctor (*De Trinitate*, I, 1 [P.L. 891 A])- De ello hablan tantas tradiciones (incluida la cristiana) que se salvan del reduccionismo de limitar la consciencia humana a la racionalidad, sin caer por eso en la irracionalidad, que sería sólo la conclusión dialéctica. El conocimiento humano abarca mucho

2 Por «equivalentes homeomórficos» entendemos una analogía de tercer grado, esto es, que la función que ejerce una noción en un determinado sistema (por ejemplo, ser un punto último de referencia), es equivalente a la que la otra noción ejerce en el otro sistema.

más que la comprensión racional, que sería la del *oculus mentis*, como dice la tradición cristiana haciendo eco lejano al uso ciceroniano.

Y aquí tocamos ya el punto central de la *Interpelación*. Ni el conocimiento sensorial, ni el racional, ni tampoco el de la fe son exclusividad de los cristianos. Las culturas no pueden reducirse a las diversas costumbres del ser humano: no son «folklore». Las culturas nos revelan distintas formas de pensar, de ver el mundo y de vivir en él; esto es, de acercarse humanamente a la realidad y, por tanto, de llegar a la verdad -lo que no excluye que no pueda existir el error, aunque el criterio no es nuestro *concepto* de verdad, sino aquello que designamos con el símbolo de Realidad-. No reduzcamos la verdad a la comprensión racional, lo que tampoco excluye que no pueda haber comunicación (y comunión) entre las diversas formas de pensar. De ahí la importancia capital del diálogo, que es el tema de la incipiente *filosofía intercultural*. El ser humano es dia-logical; esto es, trasciende el *logos*.

* * *

Para abreviar, pongamos un solo ejemplo, aunque capital, de la interpelación intercultural: el *tiempo* como símbolo constitutivo de lo que es real, y con ello la importancia fundamental que la historia juega en muchas culturas, especialmente en las occidentales. Si algo es histórico, si algo ha sucedido en el tiempo (identificado a lo histórico), ello equivale a que es real y por tanto verdadero. En otras ocasiones he contado el caso del que fui testimonio en Vrndāvana, la patria «histórica» de Kṛṣṇa. Un pastor protestante comentaba jocosa y amistosamente con un creyente vaisnava que las leyendas en torno a Kṛṣṇa no eran precisamente muy edificantes, pero que ello no era esencial teniendo en cuenta que ni tan sólo se podía probar la existencia de Kṛṣṇa; es decir, que acaso ni tan sólo fuera un personaje histórico, y por tanto real. Lo comparaba a Jesús de Nazareth, sobre cuya existencia histórica (y por tanto real) no cabía duda alguna. Yo estaba un poco nervioso, pero mi amigo creyente en Kṛṣṇa se mostraba feliz y asentía a todo. Él entendía que Jesús era un personaje histórico muy importante, como un Akbar o un Gandhi, y que en cambio su Kṛṣṇa, el de su corazón y el de su creencia, tenía mucha más realidad y era más transcendental que cualquier héroe histórico habido y por haber. Muy calladito comprendí yo entonces la importancia de la resurrección, sobre la que los exégetas se devanan los sesos para saber si fue «histórica» o no -identificando de nuevo la realidad con la historia-. Repito que el ejemplo no es intrascendente. No identifiquemos la fe con su interpretación (creencias), como aún diremos.

La discusión del Jesús histórico (identificado al Jesús real) que, dentro de los esquemas de Occidente, representó indiscutiblemente un «avance», no es importante para una buena parte del pensar del Asia, que no vive dentro del *mythos* de la historia. Ésta no es el único criterio de la realidad.

Sin mayores cavilaciones filosóficas es obvio que, si la eternidad es real, ésta no viene *después* del tiempo (que es ya un concepto temporal). La vida (ζωή) eterna no es el β...οφ perdurable. La *interpelación*, en una palabra, no es de poca monta. Pero ello no para aquí, como aún veremos mediante otro ejemplo aún más central para el cristianismo: la cuestión de Dios.

II. Teo (logía)

La mayoría de los teólogos, aunque se llamen cristianos, son todavía prácticamente monoteístas, como si la Trinidad no existiera o fuera sólo una «revelación» divina para humillar nuestra mente sin otra transcendencia para la teología, ni por ende para nuestra vida. El *theos* de la teología es todavía monoteísta -aunque pague tributo verbal a la Trinidad-. La teología corriente, sobre todo la oficial, no ha cruzado todavía «el Rubicón» (la imagen geográfica e histórica es significativa). No se ha bañado en el Ganges, por así decir, o en el Amazonas, que todavía es más ancho.

Con agudeza y profundidad, el Cardenal Lehmann, en un comentario sobre la llamada recepción del Concilio Vaticano II (con motivo del cuadragésimo aniversario de su celebración), señalaba que la «cuestión de Dios» se había convertido en el problema central del cristianismo y añadía que se trataba de «buscar siempre de nuevo la faz del Dios viviente».

No se trata de absolutizar nada (la faz de Dios depende también de nuestra mirada), sino sólo de relativizar todas las doctrinas, empezando por la actual -sin confundir relatividad con relativismo-. La misma Iglesia, en efecto, ha cambiado de opinión. A los escépticos les recomendaría que leyera las Actas de los Concilios -sin excluir los Ecuménicos, en donde se defienden «verdades» que la conciencia contemporánea no puede aceptar-. La verdad dice siempre relación a un intelecto. Para entender un *texto*, hay que integrarlo en un *contexto* y conocer su *pretexto*³.

Es arriesgado y difícil criticar en pocos párrafos una creencia multiseccular tan arraigada, fecunda y profunda. Pero a mi favor está el que alguien ha de tener la audacia y la humildad de ser el portavoz de los sin voz que, en este caso, no son solamente los económicamente pobres, sino también los pueblos culturalmente marginados por el auto-llamado Primer Mundo.

Tampoco comento el doble error, lógico y metodológico, cuando se tacha de politeístas a muchas de las religiones llamadas tales. Error lógico, porque el *Theos* que el *mono*-teísmo afirma ser Uno no es el *theos* que el *poli*-teísmo considera múltiple. Las dos afirmaciones no se refieren a la misma realidad, no tienen el mismo predicado. Es además un error metodológico

3 Cf. p. e., *Paz e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2006, pág. 82.

enjuiciar bajo un prisma monocultural (el del monoteísmo en este caso) un problema intercultural. Desde las premisas monoteístas es muy fácil criticar el politeísmo⁴. El problema está en lo que sea «Dios».

Aparte de las razones políticas (en el mejor sentido de la palabra) del monoteísmo que favorecieron que la iglesia cristiana, después de Constantino, pudiese justificar mejor y más racionalmente su dominio e influencia sobre el mundo de entonces, con Constantino y sus secuelas la «razón de Estado» ha penetrado en el pensar teológico. El pensar racional es un gran aliado del monoteísmo, puesto que justifica la *reductio ad unum* necesaria para la racionalidad. *Mens plura in unum cogit, unde eligere possit* (la mente constriñe la pluralidad a la unidad para así poder elegir) decía ya mucho antes Varrón, después de habernos informado que «*cogitare a cogendo dictum*» (*cogitare* viene de [se dice de] coaccionar): coaccionar la realidad para que se adapte a nuestra forma de pensar racional. El monoteísmo nos da seguridad porque constriñe la realidad a su inteligibilidad racional, reduciéndola a la unidad. Sólo el pensar dialéctico «piensa» que la única alternativa a la unidad sea la pluralidad: o monoteísmo o politeísmo -ambos incompatibles con la Encarnación, que no es ni una cosa ni la otra-.

El desafío al monoteísmo está ahí: Dios no es un Ser (ni por tanto una Substancia Suprema), ni el monoteísmo responde a la intuición profunda del pensar de la mayoría de los pueblos del planeta, a quienes no les «entra» la idea de una transcendencia absoluta. La Trinidad, en cambio, nos dice que el Misterio divino es relación en la que se encuentran también el Hombre y el Cosmos -en lo que he llamado intuición *cosmoteándrica*⁵-. No olvidemos que en la Trinidad, como en la experiencia cosmoteándrica, no hay ningún trío fuera de nuestra abstracción mental -como ya dijo san Agustín cuando lacónicamente escribió que en la Trinidad *qui incipit numerare incipit errare* (quien comienza a numerar empieza a errar)-. Lo que comúnmente se ha venido llamando *teología* se ha reducido casi exclusivamente a la especulación de la razón sobre el misterio divino, postulado como Uno porque la razón así lo exige -olvidando que el propio Tomás de Aquino, en la tercera cuestión de su *Summa*, afirma que Dios no es ni tan sólo substancia-.

La Trinidad, repito, nos revela que Dios es pura relación -pues de lo contrario sería tri-teísmo⁶-. El dogma revolucionario de la Maternidad divina de la Virgen, a la que se la declaró engendradora de Dios (θεοτοκος) sin intervención de varón destruye toda ideología monoteísta. El Dios monoteís-

4 Cf. el capítulo «Betrachtung über monotheistischen und polytheistischen Religionen» en mi libro *Die vielen Götter und der eine Herr*, O.W. BARTH, Weilheim Oberbayern 1963), pág. 43-51.

5 Cf. *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999, y, más completa, *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milán 2004.

6 Cf. *La Trinidad: Una experiencia humana primordial*. Siruela, Madrid 1998.

ta no puede tener una madre, o Cristo no puede ser plenamente Dios -a no ser que los convirtamos en unos personaje esquizofrénicos (cf. Denzinger-Schönmetzer § 564, etc.)-. La devoción popular a María (a pesar de las supersticiones que se le han enquistado) nos da aquí una lección.

Es igualmente bien conocido el reduccionismo de la traducción de *logos* por razón. Como dice la teología más tradicional, la teología es ante todo «ciencia», *gnōsis*, o más claramente, el conocimiento de fe (genitivo subjetivo), y este conocimiento, sin ser irracional no puede reducirse sólo a razón. El *logos* es principalmente palabra, que implica un hablante, otro a quien se habla, un sentido y un sonido; todo ello irreducible a razón. Pero además, una teología cristiana no puede arrinconar al Espíritu -que no está subordinado al *logos*-. La clásica *teosofía* rusa apuntaba ya a este misterio, pero esta sabiduría católica, a la que aún se podría llamar «teología» si no compartimentalizáramos la Trinidad, se encuentra aún en gestación. A ella pueden colaborar las otras religiones del mundo.

Hemos ya mencionado la idea tradicional de los tres ojos como símbolos del triple conocimiento humano. De ahí que el conocimiento no pueda reducirse a la mera inteligibilidad lógica. La fe es también conocimiento, *gnōsis*, en su sentido más profundo. La fe es auténtico conocimiento, aunque no conocimiento racional -sin ser por eso irracional. En toda fe hay un elemento de duda, puesto que la fe no es nunca racionalmente apodíctica-.

Por otra parte, teología y antropología son inseparables. El mensaje de la Sibila de Delfos nos dice que el autoconocimiento no se reduce a un *autós* individualista -como reconocen casi todas las tradiciones de la humanidad-. Y el mensaje cristiano nos dice precisamente que Cristo es *totalmente* Dios y *totalmente* Hombre -como también potencialmente todos nosotros-. «Vosotros sois Dioses» y «Dios (es) *todo* en todos» (πᾶντα ἑν ᾧ) son expresiones de la escritura cristiana incompatibles con el monoteísmo. «Dios a quien nadie ha visto» lo vislumbramos en el hombre, su imagen. «Quien me ve a mí ha visto al Padre», dice el mismo Cristo. Desde esta perspectiva la intuición del hinduismo advaita sobre *brahman* y *ātman* es aleccionadora⁷. Pero para clarificar esta experiencia nos hace falta superar el «logomonismo»

Podríamos además apoyarnos exegéticamente en la doble dirección de la frase de la Biblia en su primer capítulo: «hagamos al hombre según nuestra imagen y semejanza» -κατ' ἑικόνην καὶ ὁμοίωσιν-. O sea, que siendo el hombre el icono y la semblanza de Dios (sin hacer ahora hincapié en el plural del verbo) debemos mirar al hombre, que está hecho a imagen y semejanza suya, que para saber lo que es Dios. Dicho más claramente, debemos conocer al hombre para saber lo que es Dios. Es importante

⁷ Cf. *The Vedic Experience*, nueva edición, Motilal Banarsidass, Delhi, 2001, pág. 641-778.

subrayar que, a pesar del patriarcalismo posterior, el mismo Génesis explicita que varón y hembra los creó, o sea que, para conocer la imagen divina, no debemos ni podemos mirar solamente al varón sino al hombre en su ser andrógino completo. A pesar de la utilización posterior de la palabra «Padre», que parece dar una preeminencia al varón, la palabra «hombre» no se refiere sólo al varón y éste no tiene derecho alguno a acapararla. La palabra castellana «padres» es todavía dual, y se refiere tanto al varón como a la hembra. La palabra «Padre» es del género gramatical masculino, pero no se refiere al sexo masculino sino que, como dice más de un Concilio de Toledo (Cf. Denz.-Sch. § 568), se refiere a la «*totius fons et origo divinitatis*» («fuente y origen de toda la Divinidad»), que yo me he permitido traducir como fuente inmediata y origen directo de toda la Realidad.

Y con ello desembocamos en el apartado siguiente.

III. (Teología) católica

Ha sido y sigue siendo una pretensión del cristianismo la de encarnar una religión universal, esto es, católica, no tanto en sentido geo-gráfico de una tierra (ΥΠ) muy reducida, como lo fue al principio, sino en cuanto representa un anuncio liberador (ΕΠΑΓΓΕΛΙΟΝ) para todos los hombres. Esta pretensión no es intrascendente y ha sido repetida casi automáticamente bajo el lema, interpretado acriticamente y, en sentido literal, de un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10, 16), reforzado luego por un monoteísmo de un Dios Juez que parece olvidar que hace salir el sol para buenos y malos y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45). Aún hoy en día los papas usan la fórmula *urbi et orbe* propia del imperio romano para bendecir a todo el mundo.

Acabamos de decir que la catolicidad no puede ser *geográfica*, pero tampoco puede interpretarse como si se tratara de una mera *organización* (que debe tener sus límites). Y éste fue el sentido profundo del *símbolo* «Dios» como nombre universal aunque fuera sólo *común* a la familia indoeuropea, que significa brillar, cielo, aurora (*div*, *devah*, *dyaus*, *dies*, *Zeus*, *Jupiter*...) o simplemente *luz*, como dice la primera epístola de san Juan. General es también el nombre «Cristo», que significa «ungido». Si Cristo fuera exclusivamente un individuo, no podría estar *realmente* presente en la Eucaristía ni identificarse con el desvalido. Si se individualiza, en el sentido individualista, su función de redentor (y mediador) universal, muy fácilmente podríamos caer en la ideología fascista de un «Führer», por decirlo de forma exagerada y polémica.

Tampoco debería interpretarse la catolicidad como *jurisdicción* universal, como fue el caso los papas justificando la conquista de las Américas. Es conveniente darse cuenta que la simbiosis entre la *Torah* hebrea y el genio jurídico romano ha ontologizado el derecho hasta reconocer la existencia de un derecho divino y, en consecuencia, de un Dios Legislador (hasta la justificación de la pena

de muerte). Es oportuno también percatarse de la aberración que ello representa a los ojos de algunas otras religiones -dicho sea como reflexión fenomenológica-.

Por otro lado, la catolicidad tampoco es un nombre *abstracto* que representa sólo un concepto genérico que abarca distintas especies más o menos análogas. El árbol de Porfirio no nos sirve. Y ahí está de nuevo la *Interpelación* del tercer milenio, que atañe también a la filosofía y a las formas de pensar de la cultura dominante. La un tiempo popular «imitación de Cristo» no tiene por qué interpretarse, por ejemplo, como el mimetismo de *otro* individuo, de un *alius* ajeno y transcendente, sino que puede igualmente verse como nuestra identificación a un *alter*, la *altera pars* de nosotros mismos, que aún no hemos alcanzado por estar en peregrinación hacia nuestra propia plenitud. En esto consiste, por poner dos ejemplos, la 'realización' hindú y la 'divinización' cristiana -que no significan alienación, ser lo que no se es, sino llegar a ser lo que potencialmente somos-. Lo católico no puede ser lo *particular*, pero tampoco lo abstracto (que no tiene vida). Ya los antiguos hablaban del carácter «especular» del conocimiento y del hombre como un «microcosmos». En cada uno de nosotros se refleja el destino del universo y podemos contribuir a él. En esto se fundan la dignidad y la responsabilidad del hombre. Mahātmā Gandhi decía en 1947, poco antes de su muerte, que cuando alguien hace el bien el universo entero participa en él⁸.

Es en la catolicidad donde aparece esencial la *κενόσις* (anonadamiento) de Cristo que, privado de toda cualificación (como Dios, a quien no se le puede cualificar) le permite ser universal. Descubrir lo universal en lo concreto, sin por ello identificarlos, es signo de sabiduría. Y aquí la contribución del buddhismo con su reflexión sobre el vacío (□ □ *nyatā*) es de importancia capital⁹.

No se trata tampoco, en quinto lugar, de interpretar el mensaje de Cristo como portador de una *doctrina universal*. Toda doctrina, como cualquier contenido conceptual, depende del contexto en donde ha sido concebido (*conceptus*) y éste depende de la cultura y de sus presupuestos particulares, que le confieren significado, que dependen de presupuestos determinados y que sólo pueden universalizarse si parten de axiomas previamente aceptados. Esta es la fuerza y la debilidad del monoteísmo, que parte de una evidencia racional que se cree universal, olvidando la inefalibilidad divina y exigiendo su trascendencia absoluta -que nos obligaría al silencio-. No olvidemos que las palabras que todo ser humano está obligado a utilizar no pueden reducirse a meros conceptos. Las palabras son símbolos, y los símbolos son siempre relaciones -como la Trinidad-. De ahí que la cultura oral no pueda substituirse plenamente por la escrita, como a veces un cierto racionalismo tiende a olvidar.

8 Cf. *The Collected Works of Mahātmā Gandhi*, Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi 1958-1984, vol. 88, pág. 230.

9 Cf. *El silencio del Buddha*, Siruela, Madrid, ⁶2005. En especial pág. 187-254.

Resumiendo: la pretensión de catolicidad de la teología cristiana no puede ser abstracta ni doctrinal. Esto es lo que tradicionalmente ha venido diciéndose cuando se afirma que la teología es *intellectus fidei*, intelección de la fe, en el sentido de la frase de Jesús recogida por los tres sinópticos (con ecos en san Pablo): «A vosotros os es dado conocer los misterios (γινῶναι τὰ μυστήρια) del Reino» (Mt 13, 11; Lc 8, 10. Mc 4, 11 dice simplemente «dado»). La fe es conocimiento, como ha venido sosteniendo la tradición, aunque no sea un «conocimiento claro y distinto», sino un conocimiento experiencial que luego interpretamos según nuestros parámetros culturales e históricos pasando de la *fe* a la *creencia*. La fe es una dimensión esencial del ser humano. Todo hombre tiene fe en cuanto *conoce* que no lo conoce todo, en cuanto *conoce* su propia ignorancia y que existe lo desconocido que lo supera. Al decir conocimiento nos referimos obviamente al conocimiento real; esto es, al personal y no al concepto abstracto de conocimiento -confusión que desde hace veintiséis siglos (Parménides) se ha hecho endémica en la cultura post-medieval de Occidente- ‘corregido’ luego por el extremo opuesto del nominalismo. Dicho teológicamente, la fe no tiene objeto (*objectum*), como afirma la tradición cristiana cuando la describe como virtud teologal, esto es, que se refiere a Dios «a quien nadie ha visto nunca» (Jn 1, 18). Como somos seres racionales, sin embargo, somos conscientes de ello y lo interpretamos según nuestros parámetros culturales. Esta es la *creencia*¹⁰. Dicho filosóficamente, hay una relación trascendental entre fe y creencia. Toda fe se expresa en una creencia, aunque el paso inverso no le sea posible a la sola razón (sin la ayuda de la fe), como reitera la teología católica. Se olvida, a veces trágicamente, que cuando discuten un llamado «creyente» y otro denominado «no creyente», no hablan sobre la misma «cosa». El diálogo intercultural, repito, no es una discusión dialéctica -que parte de un punto común de referencia-. El punto común se busca precisamente en el diálogo dialogal¹¹.

Este es un punto crucial y a menudo mal entendido del «ecumenismo ecuménico», como lo he llamado o, más simplemente, del diálogo intrarreligioso.

Algún ejemplo nos ahorrará una explicación más técnicamente filosófica. El hinduismo, entre otras religiones, nos ofrece otra versión de lo que *quiere* decir católico¹². El hinduismo pretende ser también universal o, en su propio lenguaje, *sanātana dharma*; esto es, *dharma* infinito, sin fin, aunque la exégesis *conscientemente* universalista de esta expresión del *Mahābhārata* sea muy posterior -antes se daba por supuesto, porque no se pensaba compartimentalizando (*componendo et dividendo*, dice Tomás de Aquino)-. Por esto se nos dice que el hinduismo no tiene fundador y, por la misma razón, tampoco tiene una

10 Cf. p.e., «La religión del futuro», en FRAJO M. (dir.), *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid 1994, pág. 733ss. Y Mito, *fede ed ermeneutica*, Jaca Book, Milán 2000, cap. V.

11 Cf. *Paz e interculturalidad*, o.c., pág. 49ss.

12 Cf. *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona 2005, pág. 37-46, etc.

doctrina determinada. El hinduismo es más una actitud existencial que un contenido conceptual. Decir *dharma* hindú es poco menos que una tautología en cuanto *dharma* significa orden cósmico, deber, moralidad, derecho, justicia, ley, virtud, aquello que mantiene la cohesión del universo... Cuando el islam afirma que todo hombre nace musulmán y que luego es la sociedad la que le confiere «otra» pertenencia religiosa, está afirmando algo semejante. El sufismo «existe desde el principio», dice un consagrado maestro (Hazrat Inayat Khan) «porque el hombre posee la luz que es su segunda naturaleza». Algo parecido podríamos decir del *tao* y de muchas religiones africanas (cf. vgr. la rica noción de *ubuntu*). Lo difícil es llegar a la armonía entre lo concreto y lo universal, y la dificultad se ve aumentada por la institucionalización de tantas religiones que afirman su identidad por diferenciación.

La tarea es delicada e importante. No se trata de defender un sincretismo en donde todo se mezcla o un relativismo en donde todo da lo mismo. Nosotros somos seres concretos, y no podemos confundir una cosa con otra ni afirmar, sin contradecirnos, que todas las doctrinas (que defienden convicciones diferentes) son iguales. De ahí que la mística o la visión clásica del tercer ojo sea esencial a la fe -que no tiene objeto (sería idolatría)- y que hemos distinguido ya de la creencia (que sí lo tiene). Y así llegamos al término de nuestra meditación ñinacabada-.

IV. Tercer milenio

Es significativo que las religiones monoteístas se resistan a esta cronología de origen cristiano y que las demás religiones, no monoteístas, la acepten pacíficamente, puesto que no la interpretan como «Historia de la Salvación», sino como una manera práctica de dividir la sucesión temporal de los acontecimientos sin significación transcendental.

No olvidemos que la reacción laicista de substituir el «antes» y «después» de Cristo (quien, como se sabe, no nació en el año 1) por «antes» y «después» de la «era Común», traiciona su «fundamentalismo», puesto que la tal era no es común para una mayoría de las culturas que no han sido aún «colonizadas» por la modernidad. ¡Ironías de la historia!

En cambio lo que estas culturas interpretan como un síntoma de colonialismo es la expresión «Pueblo de Dios», que quiere substituir la expresión reduccionista de iglesia, olvidando que originariamente «Iglesia» representaba el misterio del mundo (το μυστήριον τοῦ κόσμου) que existió desde el Principio, como dice explícitamente la Patrística¹³. La humanidad entera es «Pueblo de Dios» en peregrinación.

13 Cf. la obra fundamental de H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 3^a1959.

Se dirá que la intención del Concilio no era la de empequeñecer el Misterio, sino precisamente la de liberar la «iglesia-institución» de su monopolio sobre la salvación y universalizarla. Pero los arquetipos traicionan. Para los Padres del Concilio la expresión era liberadora, primero porque se centraban primordialmente en las religiones monoteístas, y luego porque interpretaban «Dios» como símbolo universal, olvidando religiones como el jainismo y el buddhismo entre otras o, lo que es aún más grave, haciendo caso omiso de las grandes tradiciones ateas occidentales y orientales. Es significativo que traición y tradición vengan de la misma palabra latina de *tradere*. No hay nada más fácil que traicionar la tradición cuando no se la modifica en la transmisión y se la quiere conservar inmutable.

Como acabamos de decir, la expresión de Tercer Milenio es puramente pragmática y ni absolutiza el tiempo ni tiene significación histórica según una concepción semita de la historia. «Historia» no es sinónimo de tiempo, ni tan sólo de tiempo humano. Dentro de la misma concepción cristiana la salvación sucede en la historia, pero no es un hecho histórico -se sale precisamente de la historia-. La eternidad no es historia. Una experiencia más católica nos hubiera ahorrado muchas polémicas.

Hay ciertamente una contemporaneidad en la que la humanidad entera participa. Vivimos en el presente, aunque con diversas percepciones de lo que sea el pasado y el futuro. El tiempo es una dimensión de todo ser y no una autopista hacia una meta (sobre cuya naturaleza se discute). Como he venido defendiendo, la virtud «teologal» de la esperanza no es de futuro, sino de lo invisible -allí donde está el «Reino de Dios», en lenguaje evangélico. Sin esta experiencia, me atrevo a afirmar, no se puede ser feliz- puesto que las tragedias históricas del mundo no nos pueden dejar indiferentes; sería una *ataraxia* inhumana.

Estamos tocando un punto neurálgico de la teología católica del tercer milenio, que no puede ya por más tiempo anquilosarse en las culturas semíticas (monoteístas, históricas, con un Dios Legislador y Juez) con la concepción de un tiempo lineal (y por tanto de una «vida perdurable»)... Necesitamos una nueva cosmología y un nuevo pluralismo. No olvidemos que el fundamento del pluralismo es la experiencia de la contingencia humana.

En una palabra, la teología actual, como obra de la fe, «no puede vivir de renta» y necesita ser fecundada por las otras religiones del planeta para llegar a ser católica -en donde la frase puede también invertirse, puesto que la catolicidad no es monopolio de nadie-. La contribución de las Américas a esta tarea común es imprescindible, aunque estamos aún dando los primeros pasos. Debemos *liberarnos* de la inercia de la historia: «Nadie que poniendo la mano en el arado y mira hacia atrás...» (Lc 9, 62).

Por qué una cristología pluralista en Asia

Jesús de Nazaret es una personalidad muy conocida, y, a la vez, ha habido una tradición de interpretación oral y escrita, constante, sobre él y la comunidad que fundó.

Ya desde los primeros tiempos después su muerte ha habido una construcción de pensamiento teológico basado en las expectativas del pueblo judío y de la cultura griega. Como en otras culturas, había entre los judíos expectativas sobre la llegada de un Mesías que los liberaría de sus miserias y -aun a través de pruebas y crisis- los guiaría hacia un futuro apocalíptico de pleno y eterno bien y gloria para el pueblo judío. Hubo interpretaciones sobre su vida en la tierra, así como sobre su vida anterior, y sobre su vida después de su muerte. El Mesías esperado fue llamado Cristo, «ungido» por Dios para liberar al pueblo judío.

Hay varios textos bíblicos que pueden ser invocados para desarrollar una teología sobre la personalidad de Jesús. En los evangelios sinópticos Jesús pregunta, o se le pregunta, sobre el Mesías (Mc 12,35-37). Pedro, en su proclamación después de recibir el Espíritu, anuncia: «Sepa, pues, con certeza, toda la casa de Israel, que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2,36). Los discípulos de Jesús pensaban que era el Mesías y le llamaban el Cristo.

También en Pablo (1 Cor 15,20-23) hay una referencia a Jesús como el primero en levantarse de la muerte: «Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo».

1 Cor 15,24 habla de Jesús como el Cristo en términos apocalípticos: «Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido Principados, Dominaciones y Potestades. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies».

La Iglesia primitiva tuvo que evolucionar su pensamiento y enseñanzas sobre Jesús en este contexto de culturas y tradiciones judías y griegas. Dado

que relacionaban a Jesús con el Dios trascendente que es un misterio que sobrepasa el lenguaje y la comprensión humana, tuvieron que usar su imaginación y un lenguaje de imágenes y analogías para articular la posición de Jesucristo en relación al Dios único del monoteísmo abrahámico.

La teología de la Iglesia evolucionó en los primeros siglos con los Padres de la Iglesia tratando diferentes combinaciones y relaciones dentro de la divinidad, usando términos como sustancia, personas y naturaleza, tres personas en la Trinidad, una sola sustancia y dos naturalezas (humana y divina) en Jesús el Cristo. Tuvieron que elaborar unas fórmulas teológicas para justificar la culpa universal de la humanidad en la caída de Adán y Eva, y establecer a Jesús el Cristo como el único y universal Salvador de toda la humanidad, a través de la gracia de la Iglesia.

Una combinación de creatividad teológica y juicios doctrinales autoritarios llevaron a la aceptación de las formulaciones del Concilio de Nicea del año 325. En contra de la visión de Arrio de que Jesús no era Dios sino el primer ser creado por Dios, el Concilio elaboró la pre-existencia del Hijo: «*Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza (homoousios) que el Padre*».

La intervención del Emperador Constantino fue decisivo en la aceptación de la definición final del Credo niceno que ha sido recitado por la mayoría de las Iglesias cristianas en todo el mundo hasta el tiempo presente. Se dieron debates posteriores sobre la relación dentro de la Trinidad, sobre la doble naturaleza de Jesús, y la condición de la humanidad después de la caída, como las propuestas por Nestorio, Pelagio y otros pensadores líderes. Si el Hijo es Dios y es distinto del Padre, ¿cómo es el Hijo de Dios? «La tensión entre las dos escuelas, agrandada por la rivalidad eclesiástica y las intrigas políticas, encauzó el desarrollo doctrinal en el camino hacia el Concilio de Calcedonia (451)». «El Concilio de Calcedonia articuló el dogma de la unión hipostática y este dogma con sus términos de sustancia, persona y naturaleza, y provocó subsecuentes reflexiones cristológicas con su punto de partida, sus términos y su marco teórico hasta el presente siglo... Este cuerpo de doctrina conciliar patristica probó ser poseído pacíficamente en la cristiandad durante la Edad Media y más adelante» (William P. Loewe en *The New Dictionary of Theology*, TPI Bangalore, pág. 535-538).

La doctrina cristológica definió (define) que Jesucristo es el único salvador universal de toda la humanidad «caída» a causa del «pecado original» de los primeros padres Adán y Eva. La salvación se da a través de la pertenencia a la Iglesia (católica), a través de un bautismo en el nombre de la Trinidad. Los cristianos tienen la misión de anunciar el evangelio a todas las naciones y convertir a toda la humanidad a la Iglesia para su salvación. El cristianismo es la única verdadera religión; consecuentemente todas las otras religiones no se consideraron verdaderas, ni caminos de salvación eterna.

Esta doctrina rígida prevaleció en el cristianismo ortodoxo por siglos, desde el 451 en adelante. En subsecuentes períodos de la historia, la autoridad de la Iglesia y el poder de los gobernantes seculares hizo cumplir la ortodoxia en la doctrina. La liturgia repetía las fórmulas cada domingo y la formación de los sacerdotes y de los fieles se dirigía a aceptarlas y pasarlas de generación en generación. Así, estas definiciones se convirtieron en la tradición incuestionable de la Iglesia, y la Tradición como fuente de la teología. El corazón central de la doctrina teológica cristiana continuó sustancialmente intacto en las iglesias más importantes hasta mediados del siglo XX, especialmente hasta el Concilio Vaticano II, 1962-1965.

Es bueno echar una mirada de conjunto sobre el largo proceso histórico del desarrollo de la cristología. Empezando con la experiencia de la vida admirable y las enseñanzas de Jesús, las afirmaciones en el Nuevo y el Antiguo Testamentos, las discusiones intelectuales suscitadas en las iglesias, la especulación, la imaginación, la evolución de las fórmulas teológicas y los conflictos, las definiciones autoritarias apoyadas por el poder político, la imposición de la doctrina con la exclusión de todos los disidentes, las formulaciones que van adquiriendo el valor de la tradición, la pastoral y la liturgia que refuerzan estas posiciones doctrinales... El crecimiento del poder feudal y nacional, las élites comerciales, el descuido de la igualdad original estimulada por las enseñanzas de Jesús, la consolidación de una Iglesia ligada al poder secular, la intolerancia hacia otras religiones... hasta mediados del siglo XX (fin de los imperios coloniales) y la apertura del cristianismo al diálogo interreligioso.

La trascendencia divina es un misterio inimaginable para los seres humanos. Nadie ha visto a Dios. Como diría el maestro zen, si alguien ha visto a Dios, entonces no es Dios. Y nadie tiene el control sobre el conocimiento de Dios y el impacto de la acción divina.

Las pretensiones de revelación o de comunicación divina siempre se expresan analógicamente, metafóricamente, y dentro de un determinado contexto social cultural. Las élites de poder, en cualquier comunidad, tienden a interpretar dichas afirmaciones de revelación de una manera favorable para ellas, por ejemplo, promoviendo la dominación masculina, o la superioridad racial, étnica, o de casta, o de grupo... Por eso, todas las afirmaciones o interpretaciones de revelación divina tienen que ser re-evaluadas críticamente en cuanto a su propia coherencia interna y a su credibilidad para los demás, *ad extra*.

Un asunto relevante en este contexto es la interpretación de las pretensiones de revelación divina, especialmente por parte de las tres religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islam. Históricamente el cristianismo ha tenido tres paradigmas o modelos de revelación respecto a la salvación:

a) el paradigma exclusivista: según el cual sólo el cristianismo es salvífico.

b) el inclusivista: las personas buenas de otras religiones se pueden salvar a través de Cristo y la Iglesia como «cristianos anónimos».

c) el pluralista: la salvación está abierta a todas las religiones y mediaciones, dependiendo de su rectitud de vida. Puede haber diferentes comprensiones de la Realidad Última y de la condición humana, y de la otra vida.

Ofrecemos a continuación algunas reflexiones básicas sobre estas posiciones.

A. Cristología exclusivista

La teología tradicional cristiana sobre Jesucristo puede ser llamada cristología exclusivista, puesto que limita la salvación a los cristianos y a que sea una salvación por medio de Jesucristo, el necesario, único y universal salvador de toda la humanidad. Una teología exclusivista normalmente afirma que las otras religiones, aunque puedan poseer algunos elementos de verdad, no enseñan «la verdad», ni enseñan una verdad capaz de salvar a sus seguidores.

Por varias razones, esta cristología exclusivista no es una teología aceptable para la gran población asiática, que tiene muchos y reconocidos profetas y santos, una larga tradición histórica, Escrituras sagradas y una cultura religiosa parecida a las enseñanzas de Jesús, así como tiene también el mensaje inspirador y el servicio de santos misioneros cristianos. Las religiones asiáticas han sido una inspiración civilizadora que ha iluminado a los asiáticos durante milenios, incluso en sus luchas modernas para liberarse de la invasión de los poderes cristianos explotadores. En todo caso, por el momento, sólo el 3-4% de los asiáticos ha aceptado el cristianismo.

1. El cristianismo es deudor de una antropología religiosa discriminatoria, combinada con una soteriología (enseñanza sobre la salvación) exclusivista.

La postura cristiana de pensar que nuestros ancestros asiáticos no eran amados por Dios de la misma forma, puesto que estaban sumidos en el pecado original y alejados de Dios sin haberlo causado de ninguna manera, y sin tener ninguna manera de salir de esa situación... se basaba en la presuposición del monogenismo, o sea, la creencia de que todos los seres humanos nacieron de una misma pareja de primeros padres. Esto no está probado, ni es comprobable, ni es aceptado por muchos hoy día. Y es una construcción extraña de la teología y la espiritualidad, basada en el mito fundante sobre los orígenes de la humanidad, su pecado original y universal, y el plan creador de un Dios Trinitario de amor y justicia, y la consiguiente muerte de su único

Hijo! En todo el proceso, la salvación está pensada para depender de Jesús el Cristo, de tal forma que sólo los cristianos se benefician de ella directamente. La posibilidad del «bautismo de deseo» para las personas de buena voluntad es un pobre consuelo para los que no son cristianos.

Puede ayudar aquí tener en cuenta la descristianización a gran escala de la población occidental, y el crecimiento del secularismo a lo largo y ancho del mundo, unas mentalidades que ya no toleran esta cosmovisión ni las hipótesis en las que se basaban las teologías cristianas que en otro tiempo fueron dominantes e indiscutidamente aceptadas.

2. La interpretación dada a la vida, al mensaje y a la muerte de Jesús como salvadoras de las almas, mediante su muerte, que calmó y satisfizo a Dios Padre por los pecados de la humanidad, desvía la atención del mensaje de Jesús de amor y justicia en una sociedad injusta que lo condenó a morir en la cruz. Esta cristología generalmente interpreta la salvación por medio de Jesús como la de un Dios-Hombre que paga el precio por la ira de Dios-Padre. Esto parecería contrario al tema central de «Dios es amor», y «ama a Dios y al prójimo como criterio de la salvación» atribuido a Jesús por los evangelios. Los paradigmas exclusivista e inclusivista son una distorsión de corazón del mensaje de Jesús y un impedimento para una correcta comprensión del seguimiento de Jesús. Las teologías cristianas exclusivistas e inclusivistas pretenden que Dios está del lado de los cristianos, para desventaja de los otros pueblos y de su derecho a la revelación divina.

3. Después de la vida y muerte de Jesús, sólo un pequeño porcentaje de asiáticos han pertenecido a la iglesia. Los asiáticos tenían religiones muy desarrolladas, mucho antes de que el cristianismo llegara acá con sus formulaciones teológicas exclusivistas. Podrían aceptar la presentación del evangelio de la vida de Jesús como un modelo ejemplar, sin tener que renunciar a sus religiones tradicionales. El país asiático con mayoría cristiana es Filipinas. Allí los colonizadores gobernantes españoles ejercieron durante mucho tiempo una fuerte presión para su conversión a la iglesia católica. Quizás tampoco había allí una religión organizada como el hinduismo, el budismo o el islam, u otras religiones autóctonas que hubieran echado raíces profundas antes que el cristianismo, como ocurrió en la mayoría de los países asiáticos.

Una teología que discrimina negativamente a la mayoría de los seres humanos del mundo, no puede venir de un Dios trascendente, que las religiones asiáticas, en sus mejores y más inspirados pensamientos, contemplan como un Dios de bondad y justicia para todos.

Este es un criterio *ad extra* de la credibilidad de este modelo cristológico exclusivista. El modelo implicaría la exclusión de la gran mayoría de la humanidad mundial -antes e incluso después de Cristo- de la gracia salvífica que, se decía, viene sólo de Cristo.

4. La visión o mito de que Dios o una «Realidad Trascendente Última» condenaría a todos los seres humanos a ser pecadores durante siglos antes del nacimiento de Cristo es impensable en nuestro contexto espiritual religioso asiático. Nosotros tenemos tradiciones religiosas con sofisticados intentos de explicación sobre el origen y el destino de la vida humana. Tanto el hinduismo como el budismo no son capaces de concebir un infierno eterno, diseñado por Dios para la mayoría de la humanidad. El castigo eterno para cualquier ser humano es impensable y no es ni humano ni divino.

5. Mientras esta enseñanza y práctica exclusivista de la iglesia ha inspirado un inmenso ejemplo de bondad a través de sus misiones en todo el mundo, al mismo tiempo ha justificado los peores despojos de tierra y de riquezas, registrados por cuatro siglos, desde 1492. Esto está relacionado con el mayor genocidio conocido, hasta donde llegan los registros de la historia. Enteras civilizaciones fueron exterminadas por los cristianos en Norte y Sur América. Del mismo modo, fue justificada la esclavitud hasta el siglo XVIII.

6. Un sistema mundial muy injusto ha sido construido principalmente por los cristianos, con los europeos tomando posesión de gran parte de la tierra habitable del mundo. No hay remedio para el hambre de tierra de las crecientes poblaciones de los pueblos más pobres de Asia y África. Este desorden mundial es mantenido por la pantalla de legalidad internacional, la fuerza de las armas, la dominación de la manipulación financiera y cultural, sobre todo por gente que se llama a sí misma cristiana.

7. La Iglesia nunca le ha exigido a los cristianos una compensación por la explotación de los pueblos que colonizaron. Es una deuda aún pendiente. Lo que se requiere es una transformación radical del orden mundial de la distribución de la tierra entre todas las naciones del mundo. El cristianismo exclusivista no es capaz de detectar los fallos de la espiritualidad que tolera y de cuya explotación y asesinatos seculares se beneficia. Los cristianos santos por su caridad no han sido campeones de justicia mundial y social, como se ve en la encíclica «*Deus Caritas Est*» de Benedicto XVI.

8. La cristología exclusivista ha tenido un impacto negativo en los que manejan el poder en la iglesia. Sus interpretaciones han llevado a profundas actitudes de arrogancia e intolerancia de las poderosas iglesias cristianas. Han sido utilizadas para legitimar la Inquisición, las invasiones coloniales y la multisecular colonización. Los papas han apoyado a los jefes de Estado europeos a invadir, conquistar y convertir al cristianismo a toda la gente de otros continentes para salvar sus almas¹.

1 «Los habitantes de las citadas islas y tierras creen en un Dios creador que está en el cielo, y parecen bastante aptos para abrazar la fe católica y empaparse de las buenas costumbres... Además se dice que estas tierras están llenas de oro, perfumes y otros

La incongruencia entre el corazón del mensaje cristiano de un Dios amor, y las experiencias vividas por los pueblos oprimidos bajo los dominadores cristianos durante mil años de esclavitud, cruzadas, intolerancia contra los otros, invasiones coloniales y guerras, implica que ha habido una interpretación gravemente equivocada de las enseñanzas de Jesús de Nazaret, cuyo Sermón de la Montaña, cuya oración del Padre Nuestro y Mateo 25,31-46 subrayan, al contrario, los valores universales del amor, del compartir, de la verdad, la justicia y la paz.

Gracias a las interpretaciones exclusivistas de la revelación, que prevalecieron en la iglesia hasta tiempos modernos, la institución cristiana se ha resistido a apreciar movimientos históricos tales como el desarrollo de la ciencia, la democracia, el feminismo... Mucho menos ha reconocido la presencia de verdad en las otras religiones, o los valores de las culturas no occidentales. En una situación generalizada de comunicación inmediata mundial, la pretensión cristiana de tener una revelación exclusivista superior, ya no es de recibo, ni es capaz de ayudar a construir un orden mundial pacífico y sostenible.

La postura principal que tomamos aquí es que a la cristología tradicional exclusivista no se le puede reconocer como una teología que tenga que ver realmente con Jesucristo, por el daño que le ha causado a la mayor parte de la humanidad durante 1500 años. La presentación que hace de Dios, de la condición humana, de la salvación a través de Cristo y la Iglesia... no se pueden conciliar con el Dios de amor ni con el mandamiento de Jesús «ámense los unos a los otros». Asia y el mundo que clama justicia requieren una comprensión más abierta de la Realidad Última, un ejemplo más inspirador para las relaciones humanas, y una presentación más esperanzadora del destino humano después de su vida en la tierra.

muchos objetos preciosos de diverso valor y calidad... Os habéis propuesto [se dirige a los reyes de España] someter a vuestro mandato las tierras e islas citadas con todos sus habitantes, y reducirlas a la fe católica... Con la autoridad del Dios omnipotente que nos ha sido dada a través de Pedro, y con la vicaría de Jesucristo, con plena potestad apostólica, pleno conocimiento y liberalidad, os concedemos y asignamos a perpetuidad (a vosotros y a vuestros herederos) todas esas tierras, con sus dominios, ciudades, castillos, lugares y villas, jurisdicciones y todas sus pertenencias, y os hacemos, constituimos y consideramos señores de ellas, con plena y omnimoda potestad». Alejandro VI a los Reyes Católicos de España, en la Bula *Inter Coetera* de 4 de mayo de 1493; Bullarium Romamum V, 36ss.

«Los reinos, condados, ducados, principados y otros dominios, tierras, lugares y campos de posesión de los... sarracenos, paganos e infieles y enemigos de Cristo... por la autoridad apostólica os conferimos la plena y libre facultad de invadirlos, conquistarlos, subyugarlos y reducirlos a perpetua servidumbre, así como a quienes en ellos habitan». Breve *Divino Amore Communiti*, de Nicolás V a Alfonso, rey de Portugal, del 16 de junio de 1452. Citado por GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, pág. 59.

B. Cristología inclusivista

Debido a la tradición milenaria de la teología cristiana con su antropología de la caída universal, su teología exclusivista de la salvación sólo mediante la naturaleza divina-humana de Cristo y mediante su Iglesia, algunos teólogos han intentado encontrar un camino para la salvación de la mayoría de la humanidad, que desde esta perspectiva exclusivista parece estar condenada. Les ha parecido vislumbrar una especie de puerta trasera por que los no cristianos pueden entrar al cielo cristiano: dicen que las personas no cristianas que llevan vidas de bien son *cristianos anónimos*².

La perspectiva del inclusivismo, pues, se debe a los teólogos cristianos tradicionales que se sienten descontentos con la rigidez de la interpretación exclusivista de la cristología, pero que, a la vez, se sienten incapaces de cuestionar el presupuesto de la teología de salvación exclusivista, que se basa en sus interpretaciones de la revelación bíblica y de la tradición. Pero a otras religiones les parece que esta forma de teologizar sólo les proporciona una especie de trato de segunda clase, una concesión cristiana. Es como una componenda intelectual de los teólogos cristianos, que sigue siendo deudora de la doctrina del pecado original como status toda la humanidad. El mismo Karl Rahner está tan limitado por la tradición, que no logra pensar la salvación fuera de una conexión con Jesucristo y la Iglesia.

Las teologías exclusivista e inclusivista tienen la pretensión que Dios es parcial y está del lado de los cristianos, desacreditando relativamente las pretensiones de revelación de otras religiones y sus de salvación. La teología cristiana generalmente interpretaba la salvación como «Jesús el Cristo Dios-Hombre pagando el precio a un ofendido Dios Padre». Esto, como ya hemos dicho, parece contrario al tema central de «Dios es amor», y del «ama a Dios y al prójimo», que es el criterio de la salvación atribuido a Jesús en los evangelios (Mt 25). La teoría exclusivista y aún la inclusivista provienen de una distorsión del mensaje central de Jesús, haciendo depender la salvación del rito sacramental del bautismo y de la pertenencia a la Iglesia. Esto es un obstáculo para una correcta y fiel comprensión del discipulado de Jesús que incluye la vida según los valores del amor, la verdad, la justicia, el compartir, el perdón y la paz que Jesús enseñó y puso en práctica hasta su muerte.

2 Karl RAHNER explica esta postura así: «*cristianos anónimos* significa que una persona vive en la Gracia de Dios y adquiere salvación fuera de lo que constituye explícitamente el cristianismo...». Por ejemplo, un monje budista... que, siguiendo su conciencia, obtiene la salvación y vive en la gracia de Dios...; de él debo decir que es un *cristiano anónimo*; si no, tendría que presuponer que existe un camino de salvación que no tiene nada que ver con Jesucristo. Pero no puedo pensar eso. Por tanto, si sostengo que todos dependen de Jesucristo para la salvación, y si al mismo tiempo sostengo que hay en el mundo muchas vidas santas que no han conocido explícitamente a Jesucristo, entonces no me queda otra salida que este postulado de los *cristianos anónimos*». Tomado de internet.

Dadas estas consideraciones, las iglesias cristianas deben investigar cómo y por qué han estado equivocadas durante muchos siglos en temas fundamentales, como el de la condición humana, la naturaleza de lo divino y el destino último de los seres humanos. En lugar de, o junto a elaboraciones teológicas tales como la de los «cristianos anónimos» y el «bautismo de deseo», los teólogos hoy en día deben buscar las causas más profundas de estos juicios teológicos gravemente equivocados, que llevaron a tales conclusiones exclusivistas. Se puede decir que con este presupuesto del pecado original, no hay forma de que la teología cristiana consiga elaborar una interpretación que no ofenda a los «otros» que están fuera de la iglesia, a las otras religiones. Ha sido una teología que sólo podía resultar aceptable dentro de comunidades y culturas establecidas por los cristianos, ya que pone a su disposición un camino mágico de salvación a través del bautismo de los niños.

Sólo una comprensión pluralista de las revelaciones puede ser aceptable para la humanidad en un mundo en el cual la mayoría de los seres humanos no son cristianos. Ésta puede ser la base para un diálogo interreligioso y una convivencia pacífica global.

C. Hacia una Teología Pluralista desafiada por la realidad asiática

Nos hemos referido brevemente a las definiciones sobre la divinidad de Jesús del año 325 en el Concilio de Nicea, convocado y hospedado por el Emperador Constantino, y finalmente decidido por él, con una decisión impuesta por su autoridad, por el bien de la unidad del imperio. Esta definición todavía se repite hoy en nuestras iglesias cada domingo debido a la continuidad en la tradición en el culto de la mayoría de las comunidades cristianas.

En Asia el problema intelectual práctico común es tratar de conciliar los aparentes opuestos para analizar la realidad. Si el acercamiento racional de Occidente se inclina más hacia una epistemología como de «esto o aquello» (*aut / aut*), se dice que Oriente es más bien partidario de «esto y aquello» (*et / et*). Así, el cristianismo occidental ha llegado a definiciones exclusivistas dogmáticas mediante la condena, el destierro o la excomunión de los adversarios (*anathema sit*). Las religiones y culturas asiáticas tienden a dejar más espacio al otro, al diferente, al disidente, especialmente en lo que concierne a la especulación sobre la Realidad Última (Dios). Las religiones asiáticas generalmente saben convivir, especialmente bajo la influencia de poderes políticos y castas jerárquicas. Ésta es la tendencia general, con varias excepciones. En general el ambiente percibido es de tolerancia y aceptación del otro, como enseñaron Lao Tse, el Buda, los Upanishads, Gitanjali o Rabindranath Tagore. Quizás Mahatma Gandhi fue mejor seguidor práctico y teórico de la no violencia de Jesús en su vida pública política, que ningún santo cristiano, teólogo o líder de la Iglesia. El islam y el cristianismo también tienen enseñanzas similares de

respeto por todas las religiones, aunque la experiencia vivida arroja un registro histórico mucho menos admirable.

Una perspectiva pluralista de las religiones

Una cristología pluralista tiene que estar dentro del concepto de una perspectiva pluralista de lo religioso. Algunas consideraciones sobre esto:

1. Todas las religiones del mundo tienen un cuerpo de buenas enseñanzas y prácticas para una vida moral. Si no fuera así los seres humanos no las habrían seguido durante milenios. Las religiones se debaten con el misterio de la vida y su significado último. Todas ellas pueden estar abiertas al misterio, pero ninguna tiene el monopolio sobre él, porque el misterio es infinito.

2. Ninguna religión puede tener la plenitud de la verdad sobre la Realidad Última Absoluta, porque eso está más allá de la capacidad humana. Ninguna religión tiene el monopolio del conocimiento de Dios, de la Realidad Última o de la salvación humana y de la vida después de la muerte. Todas las religiones deben de estar dispuestas a aprender de las otras, incluso a aprender de la sociedad secular y hasta de la evolución del mundo y de su progreso.

3. Las religiones deben de aceptar que hay diferentes maneras de «describir» la Realidad Última. Cada religión puede ser fiel a sus interpretaciones de lo divino sin reclamar el control sobre lo divino. De la misma forma, respecto al origen de la vida o de la vida después de la muerte, ninguna religión puede reclamar un conocimiento absoluto de lo que pasó antes, ni de lo que pasará después de la muerte de la persona. Las religiones pueden tener diferentes presentaciones de su comprensión de lo divino, expresadas en diferentes lenguajes, formas de arte, contexto cultural, ritos de culto, organización comunitaria y sistema educativo. Más allá y más acá de todo esto, pueden unirse en un servicio genuino y desinteresado a la comunidad humana. Este es el mensaje y la mística más profundos de la mayor parte de las religiones.

4. Las religiones pueden pensarse como complementarias para el bien común espiritual de todos, en lugar de considerarse competidoras unas con otras. Las religiones mundiales tienen un conjunto de valores centrales en los cuales pueden estar de acuerdo y cooperar para la vida social práctica.

Las religiones son los movimientos sociales mundiales más antiguos y difundidos del mundo. Reciben la adhesión leal de masas de población, y arraigan en grupos locales, comunidades nacionales y redes mundiales. Juntas pueden contribuir a desarrollar un orden mundial del compartir, de la justicia y la paz. Pueden promover los derechos humanos a diferentes niveles y luchar

juntas por la igualdad entre los pueblos, por el respeto hacia cada persona sin que importe el sexo, la edad, la clase social o la casta, o en favor del comercio justo, la paz mundial, el control de las armas, el desarme nuclear, y el cuidado del planeta Tierra. Juntas pueden ser los mayores benefactores de la humanidad.

5. Todas las religiones están de hecho condicionadas en sus pensamientos, expresiones y acciones por el orden social dominante y por su herencia cultural. Todas las religiones necesitan un examen de autocrítica, autocorrección y arrepentimiento por sus errores, por ejemplo, por su favorecimiento de la superioridad masculina y su indiferencia por la justicia de género. Todas las religiones merecen respeto y aceptación por el bien que inspiran y logran.

6. La tarea más importante de las religiones debería de ser contribuir al mejoramiento espiritual de sus miembros y de la sociedad en general. Deberían de estar menos preocupadas con los problemas externos, como la formalidad del rito del culto, la construcción de los templos y las iglesias, la organización legal autoritaria de la comunidad, la rivalidad inter-religiosa en términos de poder y de cantidad de miembros, e incluso con las formulaciones filosóficas de las teorías y los dogmas.

Las campanas del templo y las iglesias son diferentes, pueden sonar a horas diferentes y llamar a sus fieles a diversos servicios conducidos por diferentes sacerdotes. Pero el tono, la música son los mismos; la canción liberadora de lo Divino nos recuerda a todos la misma verdad eterna: que todos somos hijos e hijas de Dios...

Lo que hace falta en esta hora histórica es pasar de la religión a la espiritualidad... Manteniendo la identidad de nuestras religiones debemos de ir al corazón del mensaje central de cada una de ellas y religarnos allí con los temas del amor, la verdad, la justicia, y la igualdad, en las circunstancias reales de nuestra vida. Esto puede allanar el camino hacia un estado de solidaridad espiritual. Podría proporcionarnos la llave para abrir las puertas nuestras respectivas prisiones. Pero depende de nosotros salir y forjar una nueva solidaridad espiritual que impacte y transforme nuestra sociedad y establezca la agenda para un mundo nuevo y esperanzado» (Swami Agnivesh, en Prólogo a Albert Nambiaparambil, *Pilgrims on the Sea Shore of Endless worlds*, Asian Trading Corporation 2002, iii).

Hacia una cristología pluralista

«Jesús de Nazaret es una de las personas *más malinterpretadas y más malentendidas* de la historia. Nosotros los cristianos somos en gran parte los responsables de ello. Fue presentado en Asia, en tiempos modernos, de la

misma forma en que se enseñaba en la Europa moderna Occidental y después en Norte América. Era una presentación de Jesús que le acomodaba a las instituciones religiosas cristianas que se habían convertido en instrumentos al servicio de los emperadores romanos, y más tarde de los señores feudales en la Edad Media -incluyendo los Estados Pontificios-. En el siglo XVI el incipiente capitalismo comercial había subordinado la institución religiosa a sus propias necesidades» (cf. Tissa Balasuriya, *Jesus Christ and Human Liberation*, CSR, Colombo, 1976, p. 7).

a) Deberíamos tratar de presentar el corazón del mensaje de Jesús de Nazaret a partir de sus palabras y acciones, principalmente que Dios es amor, y que nuestro llamado es al amor de Dios y a amar al prójimo como a nosotros mismos. Podemos tratar de articular los valores que Él proclamó, viviendo y muriendo por ellos: «Me ha escogido para llevar la buena noticia a los pobres. Me ha enviado a proclamar a libertad a los cautivos, y devolver la vista a los ciegos, para liberar a los oprimidos y anunciar que ha llegado el momento en el que el Señor va a salvar a su pueblo» (Lc 4,18-19).

b) El camino que Jesús enseña para la salvación humana es universal (Mt 25,31-46). «Tenía hambre y me diste de comer». Todos los seres humanos pueden seguir ese camino, dentro o fuera de la iglesia. Jesús no tiene ningún monopolio del camino para la salvación humana. Antes de que Jesús naciera ya actuaba la salvación humana. Jesús mostró un camino, pero no lo inició ni lo abrió él a la humanidad.

c) Jesús no debería de ser presentado como el único y universal salvador de toda la humanidad por la caída de la humanidad en el pecado original. Él presenta un único camino de salvación que está abierto a todos los seres humanos de todos los tiempos, y que también puede ser enseñado por los líderes de otras religiones, quizás con palabras diferentes. Este camino de amor para todos traería el reino de Dios a la tierra, y también traería salvación a todos, con o sin filiación religiosa.

d) Lo que es importante para sus discípulos es seguir las enseñanzas de Jesús sobre la vida moral práctica, más que tratar de definirlo intelectualmente según categorías de la filosofía griega, como sustancia, persona y naturaleza. Ser discípulo de Jesús es una tarea espiritual, de ser el servidor de todos, no de ser el Señor y el dominador. Él vino a servir y no ha ser servido.

Estos pensamientos demandan una transformación radical en la presentación de Jesús el Cristo como participante con los otros en la salvación de todos y del orden mundial.

Jesús necesita ser liberado de la cautividad que sufre bajo la cristología tradicional exclusivista. Las teologías y espiritualidades pueden enfatizar el compañerismo de Jesús, plenamente humano y por eso mismo ligado a la

divinidad, más allá de las formas de religiosidad posesiva y más allá sobre todo de las estructuras de opresión. Él muestra un camino hacia una mayor comprensión pluralista entre comunidades de diferentes religiones, para entrar en un diálogo de vida y acción para una humanidad diferente libre de opresión.

Hay muchos hijos e hijas de Dios en la misma misión que Jesús, tratando de allanar un camino de amor y de servicio para todos, más allá del egoísmo personal o de grupo. Reconocer estas muchas personas no disminuye en nada la filiación divina de Jesús; es, simplemente, una forma diferente de pensar en la comunión de los santos. Dejemos que una cristología pluralista purifique la teología y la vida cristiana y las haga más claramente parecidas a Jesús y a Cristo. Dejemos que Jesús sea Jesús, el mensajero del amor de Dios, el liberador del oprimido y el compañero en la construcción de una Nueva Humanidad.

Dejemos a Dios ser Dios, un Dios que ama y se preocupa por todos más allá de todas las barreras construidas por los seres humanos.

Tissa BALASURIYA

Traducido del inglés por Francesca Toffano

Teología del pluralismo religioso en África

En línea con la observación de Juan S. Mbiti de que en la tradición africana las religiones pernean todos los aspectos de la vida (1969), uno puede decir con razón que la teología africana también se entrelaza con todos los aspectos de la vida en África, directa o indirectamente. Esto era de esperar, dado el inaudito crecimiento del cristianismo así como el constante contacto entre cristianos y no cristianos en la vida cotidiana. La teología ha tomado significativamente el reconocimiento y la reflexión sobre Dios y las manifestaciones relacionadas con la sociedad, que atraviesan los diferentes credos.

La teología africana es pluralista cuando uno considera la trama histórica que ha dominado el panorama religioso en África: las constantes e inextinguibles religiones indígenas africanas, la influencia del Cristianismo y el Islam, y la ola contemporánea de nuevos movimientos religiosos. La naturaleza pluralista de la teología africana también es evidente cuando uno considera que básicamente toda la población está involucrada- académicos, religiosos, laicos, hombres, mujeres y niños. Otra naturaleza pluralista de la teología africana son las distintas metodologías y las diferentes maneras de hacerla: viviéndola, escribiéndola. Los múltiples temas teológicos que son de interés y atañen a la población son definitivamente otros tantos factores que hacen pluralista a la teología africana. La grandeza geográfica y lingüística y la amplitud del continente son otros elementos de esta pluralidad.

En esta pluralidad uno nota «los muchos caminos de Dios». El análisis que sigue es un intento por aclarar algunos problemas comunes que son enfocados principalmente por los teólogos académicos, pero es evidente que se inspiran y se motivan en sus propias experiencias, y en la interacción que tienen con todo tipo de gente y de situaciones en el continente.

Cuando Emmanuel Martey discute la teología de la liberación africana (Fabella y Sugirtharajah 2000), enumera las siguientes cinco áreas de interés y de preocupación, como las principales: la teología sudafricana negra, la teología africana feminista, la teología africana de inculturación (cristiana), la teología de la liberación africana que pone la atención en todas las estructuras económicas, sociales y políticas que deshumanizan y empobrecen a los africanos, y la sanación espiritual. Estas áreas o aspectos, también son

cubiertas por el análisis de Maluleke (1997) de la teología africana en el siglo veinte y la agenda emergente en el siglo veintiuno.

Los intereses y preocupaciones actuales están, por lo tanto, estrechamente relacionados y se arrastran desde un pasado distante y reciente, y hacia un futuro imaginado. La teología negra surafricana puede que se haya separado del *apartheid*, pero no de su efecto y su impacto. Las cicatrices del *apartheid* están patentes, como se puede ver en las implicaciones teológicas de la Comisión de Verdad y Reconciliación. Los teólogos también abordan otros problemas complejos relacionados con el escenario *post-apartheid*, como la comprensión y la adaptación de unos a otros, dados los muros raciales y culturales que separaban a los teólogos africanos, de los teólogos *africaners* y de los teólogos blancos, y sus respectivas agendas teológicas.

La teología feminista africana es divulgada por El Círculo de Teólogas Africanas Comprometidas. Phiri (2002) señala que el Círculo, fundado por Mercy Amba Oduyoye, es una comunidad de mujeres africanas teólogas que se reúnen para hacer teología desde la experiencia de las mujeres africanas en teología, religión y cultura. En las conferencias organizadas en varios grupos del Círculo en el continente y en sus publicaciones, las mujeres africanas que pertenecen a distintas clases sociales, razas, culturas, nacionalidades y religiones, han continuado reflexionando y escribiendo sus distintas situaciones y experiencias. Un tema común en el que el Círculo se ha centrado es el del SIDA/HIV. Una publicación (Phiri et alii: 2003) que tiene contribuciones de mujeres de todo el continente y de la diáspora ha sido calificada por Letty Russell como «...un libro de claridad teológica, valor y esperanza». Las escritoras relatan de primera mano cómo las mujeres se han convertido en las más afectadas e infectadas, mientras el SIDA/HIV se extiende como una plaga a través del continente africano. Ellas cuestionan al cristianismo y a las tradiciones culturales, y dan sugerencias concretas de cambios para la enseñanza y la práctica de las Iglesias.”

El Círculo también está involucrado en otros proyectos tales como dar importancia a las historias desconocidas de las mujeres de fe en África, haciendo un reconocimiento al rol tan importante que han jugado las mujeres africanas en la herencia cristiana, sus luchas y su dolor, sus alegrías y sus victorias, la historia de la Iglesia en diferentes países, y la conexión indudable entre la Iglesia y la sociedad.

La teología de la inculturación también queda como un tema clave para los teólogos y teólogas africanos. Como se subraya en un libro reciente (Magesa 2004) el tema de la inculturación es básicamente la «africanización del cristianismo», un análisis de cómo los africanos deberían relacionar el cristianismo con sus religiones tradicionales, y sus prácticas sociales y morales. Esto es importante dado el papel clave que juega la herencia cultural africana para muchos africanos sin importar su nivel académico, social o religioso.

África sigue enfrentando un gran reto a nivel económico, social y político. La respuesta de los teólogos a estos problemas está en su tratamiento

y la reflexión de temas como la marginalización del continente (Kanyadago 2002) los conflictos internos (Getui y Musyonii 2002), el crecimiento de la pobreza, la violencia, la injusticia de género, la globalización, el deterioro ambiental y las enfermedades (Ndungu y Mwaura 2005). En el acercamiento a estos temas las preguntas de los teólogos incluyen estos temas: ¿cuál es el papel de la teología en la reconstrucción social del Continente?, ¿cómo y qué tiene que ofrecer la Iglesia en este contexto? En esta tarea, hay indicios de esperanza y proyectos para los teólogos, para la Iglesia y el para continente. Como hace notar el libro de Dedji (2003), el paradigma de la reconstrucción es un proyecto inter-credos, inter-denominal y multi-disciplinario. Se puntualiza más adelante que la reconstrucción y la renovación, son nuevas formas de hermenéutica teológica desarrolladas por los teólogos africanos para llevar a la gente de África a una humanización plena.

La teología africana ha tenido una larga historia que a veces es ignorada, malinterpretada o excluida. Bujo está respondiendo a esto, corrigiendo las impresiones equivocadas con una serie de libros sobre «Teología Africana, La contribución de los Pioneros». El Volumen 1 ya está en circulación. En este volumen (Bujo y Muya 2003) Bujo indica que la idea del proyecto es multifacética, para mostrar que la teología africana existe, está viva y goza de buena salud, creando consciencia sobre el camino recorrido, las metas logradas y su riqueza, muchas veces escondida. Reconocer a los teólogos pioneros y documentar sus contribuciones, está en la línea de las tradiciones ancestrales africanas, para las que la gente de edad y los ancianos son una riqueza. Se espera que el proyecto ayude a aquellos que tienen interés por la teología africana y que desean incrementar o profundizar su conocimiento de la misma. El proyecto también tiene el propósito de ser una herramienta para los estudiantes y la gente joven que quiere interactuar con los autores. Otro elemento del proyecto es que las biografías incluyen una lista de publicaciones de las mayores contribuciones de los pioneros, así como una síntesis de las ideas de cada autor.

Los teólogos africanos han reconocido que la Biblia es central en África. Se han producido varios textos que se centran en temas como la historia de la Biblia en África, el rol que juega la Biblia en el desarrollo social del Continente, la manera constructiva de usar la Biblia más creativa y profundamente, la interacción entre la Escritura y el lector, y las diferentes maneras de leer la Biblia (Akintunde 2004; Yorke y Renju 2004; Mugambi y Smit 2004, Wendland y Loba Mkole 2004, 2005).

Aparte del Jubileo (500 años de cristianismo en África) desde Vasco de Gama, muchas iglesias misioneras en África, han celebrado o están celebrando su siglo de presencia en África. Esto ha hecho que algunos teólogos destaquen el análisis histórico de la presencia de algunas específicas denominaciones en África, sus contribuciones, retos y proyectos. También es un momento en el que las contribuciones de algunos pioneros cristianos africanos y religiosos han salido más a la luz.

Como el Continente ha experimentado un resurgimiento religioso y varios desafíos relacionados con ello, y es además la tierra natal de muchas religiones, el diálogo inter-religioso es un tema que preocupa a los teólogos y teólogas. Éste es el tema que la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) está investigando actualmente. El principal empuje para lo inter-religioso es tender un puente de entendimiento entre diferentes credos, así como dar una respuesta de fe para los problemas de interés común, como por ejemplo la violencia y el conflicto. Lo inter-religioso presupone el ecumenismo, que ha tenido una larga historia en África. El movimiento ecuménico en África tiene que considerar el cambio de paradigma, dado el escaso soporte financiero que se da a organismos continentales como la Conferencia Africana de Iglesias y a otras organizaciones similares nacionales. La agenda de estos organismos también requiere una nueva visión, dado el escenario social, religioso y político a lo largo y ancho del mundo.

Es importante subrayar que teólogos occidentales residentes en África se están interesando por ciertos temas teológicos. Los comentarios principales de John S. Pobee, un teólogo líder africano, comenta que el libro de Stinto (canadiense) «Jesús de África» (2004) es «una contribución impactante para el florecimiento de la teología africana, y muestra que no es sólo tarea de los africanos... (El libro) revela un autor capaz de investigación sensible, y la humildad de una persona que ha bebido profundamente del manantial de la teología africana».

Un elemento sobresaliente en el trabajo de Stinton es la incorporación de la visión oral cristológica. Healey y Sybertz (200) también han reconocido una profunda espiritualidad, así como agudeza teológica y filosófica, en la narrativa africana y la tradición oral, en su publicación «Hacia una Teología Africana Narrativa».

Las Iglesias independientes / instituidas / iniciadas africanas, y los Nuevos Movimientos Religiosos han captado el interés de los estudiantes postgraduados, como es evidente en las tesis que se están elaborando en varios institutos de teología y departamentos de estudios religiosos. Entre estos temas están las causas del impacto de estas iglesias y movimientos en la sociedad. Dichos estudios indican que el elemento de curación (espiritual) reviste una marcada importancia en estas manifestaciones únicas de cristianismo.

El análisis anterior hace un largo recorrido para confirmar la observación de Maluleke (1997), ciertamente profética, de que los teólogos africanos están mostrando una considerable habilidad de contextualización, dinamismo, innovación y constante introspección. La teología africana es un movimiento multifacético y dialéctico creciente. Así como está, la teología africana se puede comparar con una carrera de relevos, en la que el bastón se pasa de un atleta a otro. El rendimiento del equipo depende mucho de la experiencia que hayan adquirido en los ejercicios practicados, y de sus actuaciones anteriores. El relevo también tiene competidores que deben de ser tomados en consideración. En la audiencia hay admiradores y detractores. Con todo, la historia, el status y los proyectos de la teología africana constituyen una indicación clara de que todavía

hay mucho que hacer, dado el dinamismo de la sociedad y los retos y las tendencias emergentes, y el hecho de que muchos miran a la teología con la esperanza y anticipación de una respuesta positiva a sus intereses y preocupaciones.

Mary GETUI

Traducido del inglés por Francesca Toffano

Bibliografía:

- AKINTUNDE, Dorcas Olu, *The Ministry of Women in Lucan Narratives: A Model for Aladura Churches in Nigeria*, Nigerian Publications Bureau, Ibadan 2004.
- BUJO, Benezet and MUYA, Juvenal Ilunga (eds.), *African Theology The Contribution of the Pioneers*: vol. 1, Paulines Publications Africa, Nairobi 2002.
- DEDJI, Valentin, *Reconstruction and Renewal in African Christian Theology*, Acton Publishers, Nairobi 2003.
- FABELLA, Virginia and Sugirtharajah, R.S. (eds.), *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll Orbis Books, New York 2000.
- GETUI Mary N. and MUSYONI Wasye (eds.), *Overcoming Violence: A Faith Based Response*, National Council of Churches of Kenya, Nairobi 2003.
- GETUI, Mary N. and AYANGA, Hazel (eds.), *Conflicts in Africa: A Women Response*, Faith Institute of Counselling, Nairobi 2002.
- MAGESA Laurenti, *Anatomy of Inculturation Transforming the Church in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2004.
- MALULEKE Sam Tinyiko, *Half a Century of African Christian Theologies. Elements of the Emerging Agenda for the Twenty first Century*, in «Journal of Theology for Southern Africa» 1997.
- MBITI, John S., *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1969.
- MUGAMBI J.N.K. and SMIT Johannes A. (eds.), *Text and context in New Testament Hermeneutic's*, Acton, Nairobi 2004.
- NDUNGU, Nahashon W. and MWAURA, Philomena N. (eds.), *Challenges and Prospects of the Church in Africa. Theological Reflections of the 21st Century*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2005.
- ODUYOYE, Mercy Amba and AMOAH, Elizabeth (eds.), *People of Faith and the Challenge of HIV/AIDS*, Sefer, Ibadan 2004.
- PHIRI, Apawo I., GOVINDEN, Betty Devakarsam, and NADAR, Sarojini (eds.), *Her Stories Hidden Stories of Women of Faith in Africa*, Cluster Publications, Pietermaritzburg 2002.
- PHIRI, Apawo I., HADDAD, Beverly, MASENYA, Madipoane Ngwana' Mphahlele (eds.), *African Women HIV/AIDS and Faith Communities*, Cluster Publications, Pietermaritzburg 2003.
- STENGER Fritz (ed.), *Africa is Not A Dark Continent*, Tangaza Occasional Papers n. 17, Paulines Publications Africa, Nairobi 2005.
- STINTON, Diane B., *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christology*, Maryknoll Orbis Books, New York 2004.
- WENDLAND Ernest and LOBA-MKOLE, Jean-Claude, *Interacting With Scriptures in Africa*, Acton, Nairobi 2005; *Biblical Texts and African Audiences*, Acton, Nairobi 2004.
- YORKE, Gosnell L.O.R. and RENJU, Peter M., *Bible Translation and African Languages*, Acton, Nairobi 2004.

Relaciones interreligiosas en Sudáfrica Cristianos y musulmanes

Este artículo se ubica en el área del pluralismo religioso y el ecumenismo. Trata sobre la relación entre el cristianismo y el islam como se ha desarrollado en Ciudad del Cabo desde 1652, y en el país entero desde esa fecha. El cristianismo, encarnado en la Iglesia Holandesa Reformada (IHR), era la religión del gobierno, mientras que a las otras religiones no se les permitía funcionar libre y públicamente en la colonia de Ciudad del Cabo. La libertad religiosa fue otorgada en 1804. En 2004 hemos celebrado diez años de libertad y democracia, y doscientos años de libertad religiosa. Este artículo analiza lo que se ha logrado para la herencia religiosa de Sudáfrica en lo que respecta a diálogo interreligioso y praxis de pluralismo, así como también a relaciones ecuménicas.

Introducción

Sudáfrica es el hogar de muchas religiones, entre las cuales están: el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el judaísmo y las religiones africanas. La interacción entre estas religiones, o su ausencia, no se puede comprender y apreciar separadamente del desarrollo socio-político del país desde el siglo XVII. En otras palabras, el desarrollo político en Sudáfrica ha dictado, en gran parte, la forma y el grado en el cual las comunidades de diferentes religiones interactuaron o no interactuaron entre ellas. En este ensayo nos circunscribimos a las relaciones cristiano-musulmanas.

La llegada del cristianismo

El cristianismo y el colonialismo llegaron juntos a Sudáfrica en 1652. Jan Van Riebeeck trajo su cristianismo encarnado en la Iglesia Holandesa

Reformada (IRH). Durante los primeros 150 años Ciudad del Cabo tuvo una religión oficial, el cristianismo. La religión africana fue ignorada y el islam fue expresamente prohibido. Como lo expresa correctamente Pillay, «en los años entre el primer establecimiento Holandés en Ciudad del Cabo (1652) y la ocupación británica de Ciudad del Cabo (1795-1803), las relaciones Iglesia/Estado eran determinadas por el principio ampliamente aceptado del nacionalismo europeo de ese tiempo, el principio de *cuius regio eius religio*».

El lugar de la IHR como iglesia oficial estaba tan enraizado que a las otras iglesias no les estaba permitido oficiar ritos públicos en Ciudad del Cabo. Por ejemplo, a George Schmidt que había sido enviado por el Conde von Zinzendorf como misionero de Moravia a Ciudad del Cabo en 1737, se le rehusó el permiso de bautizar conversos, y los honores los hizo la IHR. Aún bajo los británicos, la IHR mantuvo su estatuto oficial.

La Iglesia Anglicana nunca logró el status de la IHR durante los cien años de leyes coloniales británicas. Los católicos no eran tolerados y sus hijos y conversos eran bautizados e instruidos en la IHR.

La situación cambió bajo la República Bátava (1803-1806) cuando en 1804 la Orden Eclesiástica de la Niebla otorgó la libertad religiosa para todas las religiones. Los luteranos, anglicanos, y católicos, así como los musulmanes, por ejemplo, se beneficiaron de esta proclamación.

Sólo entonces comenzó seriamente el trabajo de los misioneros entre la gente indígena y los musulmanes, con la Sociedad Misionera de Londres, que llegó en 1799. Para entonces, la fe reformada se había separado en tres iglesias diferentes: la IHR y dos iglesias Reformadas establecidas por los africanos descendientes de los holandeses que viajaban en carromato. Los burgueses libres se movían cada vez más lejos de Ciudad del Cabo en búsqueda de independencia de la Compañía Holandesa del Este de India y del gobierno colonial de Ciudad del Cabo. Este grupo se convertiría en los actuales Afrikaners, incluyendo a holandeses, hugonotes franceses, alemanes y otros europeos.

A pesar de que todas las religiones tenían libertad religiosa, al cristianismo se le dio primacía sobre las otras religiones durante todos los siglos hasta principios de 1990. Con el ascenso al poder del Partido Nacionalista en 1948, la IHR se volvió a ver como la iglesia del estado, tanto que se le nombró como «el Partido Nacionalista en oración». La Constitución del *apartheid*, del partido Nacionalista consideraba al Estado no sólo religioso en general, sino específicamente cristiano. Por cierto, muchos de los arquitectos de la ideología del *apartheid* y los creadores e implementadores de la Constitución eran teólogos, como el primer ministro DF Malan y su ministro de gabinete Andries Treurnicht; y la IHR prestó credibilidad a esta ideología haciendo una fundamentación teológica para justificar el *apartheid*.

La llegada del islam

Según Lobbe, el islam fue traído al país en dos grandes fases diferentes. En la primera, el grupo Malay, la mayor parte del cual eran musulmanes, llegaron a Ciudad del Cabo entre 1667 y 1834. El exiliado político más notable de este grupo era Sheik Yusuf que llegó en 1694 y organizó a la comunidad musulmana de Ciudad del Cabo. Eran esclavos y prisioneros políticos que ofrecían trabajo barato. La tarea no siempre era fácil para Yusuf y los otros líderes porque el islam había sido prohibido tanto en la vida pública como en la privada hasta 1804, cuando fue permitido por las autoridades británicas a través de la Orden Eclesiástica de la Niebla. Este grupo constituye la primera fase. Estadísticamente, la población musulmana de Ciudad del Cabo era la siguiente: 922 en 1688; 61.947 en 1788 y 150.000 en 1839, según Pillay, citando a B. Shaw en «Memorias de Sudáfrica» (1860).

La segunda fase estaba constituida por los trabajadores hindúes que llegaron a Durban en 1860 aunque sólo una minoría eran musulmanes. Sin embargo, un gran número de musulmanes llegaron después de 1860 y muchos de ellos eran comerciantes y empresarios. A este grupo no se le negó la libertad religiosa, pero se les prohibía por ley la propiedad de la tierra.

Aunque muchos musulmanes eran trabajadores cuando llegaron a Sudáfrica, algunos mejoraron mucho económicamente durante los últimos trescientos años y se volvieron la envidia de muchos blancos. En términos de expansión, el islam no fue adoptado por muchos negros, y aún menos por los blancos. Sus conquistas eran entre los así llamados coloureds y los asiáticos, representando respectivamente el 60% y el 55% de su población.

Cuatro factores pueden haber contribuido al progreso lento de los musulmanes en su tarea proselitista: primero, muchos de ellos mantenían la cultura árabe y llevaban vidas aisladas; segundo, algunos querían mantener la pureza de su religión; tercero, puesto que Sudáfrica era un gobierno paria bajo el *apartheid*, eran incapaces de tener acceso a fondos monetarios de Medio Oriente o de cualquier otra parte; cuarto, había una percepción creciente entre la gente negra de que cuanto más ricos se volvían los musulmanes y los asiáticos, más duros se volvían con ellos, al igual que lo hacía la gente blanca.

A pesar de que todos los musulmanes de Sudáfrica aceptan la autoridad absoluta del Corán y los Hadith, no son una comunidad homogénea. Primero hay musulmanes indios (y de Sri Lanka), y malos, que necesariamente son diferentes por cultura. Segundo, no tienen la misma tendencia teológica, porque los indios son educados y entrenados en India y Pakistán, mientras que los malos reciben su teología de Egipto y Arabia Saudita, y tercero, la visión política entre los Ulema (los custodios de la ley canónica y la teología), y el Movimiento Musulmán Juvenil y la Asociación de Estudiantes Musulmanes no es la misma. Los Ulemas son vistos teológicamente como conservadores

y políticamente pasivos, en oposición a la juventud que es más progresista teológicamente y políticamente es militante y activista.

En términos de clasificación racial, la mayoría de los musulmanes son o *coloureds* o asiáticos. Como se indicó anteriormente, los musulmanes negros son muy pocos en comparación, a pesar del hecho de que algunos musulmanes de Zanzíbar están viviendo en el Bluff, en Durban. Los cristianos negros, que son como el 70% de la población sudafricana, formaba el grupo de las personas oprimidas y explotadas bajo el colonialismo y el *apartheid* y los grupos étnicos mencionados anteriormente, en Sudáfrica, antes del advenimiento de la democracia, eran vistos como ciudadanos de segunda clase.

Conferencia Mundial de Religión y Paz

Dado que los grupos étnicos en Sudáfrica estaban separados por el Acta de Áreas de Grupo bajo el *apartheid*, no ha sido fácil organizar los encuentros inter-religiosos. Por un lado, los asiáticos y los musulmanes que eran y son predominantemente musulmanes vivían en sus áreas designadas y los negros que eran y son predominantemente cristianos, vivían en las suyas, y por el otro, a los cristianos negros y blancos se les desaconsejaba profesar su fe juntos.

A pesar de esos obstáculos políticos, algunas personas religiosas, inclusive de las mayores religiones, se juntaron para formar el Capítulo Sudafricano de la Conferencia Mundial de Religión y Paz (CMRP), en 1984. Por primera vez en los encuentros interreligiosos en Sudáfrica, alrededor de treinta hindúes, musulmanes y cristianos se encontraron del 27 al 29 de mayo de 1988, para explorar las posibilidades de cooperación en la lucha contra el *apartheid* y el tema era: Creyentes en lucha por la justicia y la paz. Descubrieron que compartían un rechazo común en contra del *apartheid* desde su perspectiva de fe, y acordaron tomar unas estrategias comunes para luchar por la liberación nacional.

Otro acontecimiento importante en la vida de la CMRP fue la Conferencia Nacional llevada a cabo en diciembre de 1990. Asistieron más de doscientos representantes de las comunidades religiosas más importantes de Sudáfrica. Entre las decisiones más importantes tomadas por la conferencia fue el mandato dado por la CMRP para iniciar el proceso para desarrollar una agenda de derechos y responsabilidades religiosos, un reto para las comunidades religiosas para ser autocríticas con sus enseñanzas y la praxis concerniente a las mujeres, así como para cuestionar las políticas gubernamentales de la enseñanza religiosa en las escuelas. No sólo el cristianismo se debería de enseñar en las escuelas públicas, sino también las otras religiones. La enseñanza se debería de impartir con el espíritu de una apreciación activa de todas las tradiciones religiosas y los sistemas de creencias de Sudáfrica. En 1992 fue adoptada la Carta de Derechos y Responsabilidades Religiosos. La cláusula propuesta para la libertad religiosa dice:

- 1.- Todas las personas tienen derecho a:
 - 1.1 libertad de conciencia,
 - 1.2 profesar, practicar, y propagar cualquier religión o no religión,
 - 1.3 cambiar su lealtad religiosa;
2. Todas las comunidades religiosas y/o sus miembros tendrán el derecho de:
 - 2.1 establecer, mantener, y administrar las instituciones religiosas;
 - 2.2 tener sus propio sistema de ley familiar reconocida por el estado;
 - 2.3 criticar y cuestionar todas las estructuras sociales y políticas en cuanto a la enseñanza de su religión.

El panorama religioso pluralista de Sudáfrica desde 1994

La constitución de la República de Sudáfrica, 1996 se considera como una de las mejores del mundo, y el capítulo sobre los derechos refleja casi totalmente lo que la CMRP-SA ha propuesto en su capítulo religioso. Aunque no se han llevado a cabo grandes conferencias interreligiosas en Sudáfrica en los últimos diez años, con excepción de la conferencia del parlamento mundial de las religiones que se llevó a cabo en Ciudad del Cabo en 1999, el ethos del movimiento interreligioso ha sido expresado y concretizado en actividades tales como las de los Líderes Religiosos para la Justicia Electoral, que monitorearon y observaron las primeras elecciones democráticas de Sudáfrica de 1994, y el Foro Nacional para los Líderes Religiosos que se reúne con el Presidente del Estado dos veces al año. Este Foro ha sido el responsable de la organización de la oración interreligiosa en funciones nacionales como las de la inauguración del presidente Mandela y Mbeki respectivamente. Soy bastante escéptico sobre este esfuerzo interreligioso post-*apartheid* porque su fuerza profética se ha perdido y algunos incluso ven estos comités como aduladores del gobierno. El hecho de que estos esfuerzos se iniciaron en el despacho religioso del Congreso Nacional Africano liderado por personas como el Rev. Cedric Mayson, un fuerte partidario del CNA, no le hace una buena causa al ethos interreligioso desde 1994.

Como resultado de la presión de los líderes religiosos, sobre todo dos importantes instituciones públicas han cambiado radicalmente sus políticas, las escuelas públicas y la Corporación Sudafricana de Radiodifusión (CSAR). Antes de la introducción de la democracia en Sudáfrica, esta radiodifusora nacional ponía al aire predominantemente programas cristianos, y la devoción religiosa en las escuelas públicas era cristiana. Pero a través del documento sobre la política para la Religión y Educación, adoptado en septiembre de 2003, las asambleas de las escuelas cristianas han sido suspendidas o reemplazadas

por asambleas interreligiosas, y la educación religiosa se ofrece como materia sin calificación. La educación religiosa ya no se orienta a convertir «paganos y herejes» al cristianismo, sino a presentar a los estudiantes todas las tradiciones religiosas y sus sistemas éticos. A través del documento sobre la política de la (CSAR) para la radiodifusión, adoptada en septiembre de 2003, todas las religiones tienen que tener el mismo tiempo-aire sobre una base proporcional. Las devociones religiosas y los documentales culturales en la radio y la televisión hoy en día reflejan la diversidad religiosa y cultural de Sudáfrica. Por ejemplo, el tiempo-aire para la devoción religiosa en televisión ha sido proporcionalmente dividido entre cristianismo, islam, hinduismo, judaísmo y religiones africanas. De esta forma los Sudafricanos han empezado a engendrar una cultura de tolerancia religiosa y cultural, y –lo que todavía es más importante- una cultura pluralista de apreciación de los valores del sistema religioso del otro.

Conclusión

Muchas de las personas que estaban activas durante la lucha por la liberación se han retirado o se han incorporando a proyectos a nivel nacional o internacional. Algunas -entre ellas importantes líderes religiosos- trabajan para el gobierno en varios campos. Aunque han contribuido significativamente a la reconstrucción del país y la reconciliación entre los ciudadanos, sin embargo, el movimiento interreligioso ha perdido su importancia y su rol profético. El reclamo de los pobres y las políticas neoliberales del gobierno son retos que enfrenta el ethos interreligioso en Sudáfrica. Al patriarcado, que embebe todas las praxis religiosas y la cultura, se le debe cuestionar si las mujeres, por ejemplo, son liberadas y toman el poder. Los asuntos relacionados con la salud, como la plaga del SIDA, no se pueden abordar adecuadamente y efectivamente si las religiones están separadas. El abuso de menores es algo inscrito en todas las culturas y sólo trabajando en conjunto religiosamente se podrá erradicar esta práctica vergonzosa. La construcción de la paz en el mundo es, hoy día, un reto enorme para el movimiento interreligioso mundial, especialmente porque muchos conflictos parecen tener una motivación religiosa. Durante nuestra lucha contra el *apartheid*, los problemas de medio ambiente y ecológicos fueron estratégicamente descuidados. Pero ahora que Sudáfrica se vuelve más y más industrializada y urbanizada, deberíamos sumarnos al resto de la comunidad mundial en el cuidado de la Creación.

La verdad es que todavía no nos conocemos doctrinalmente unos a otros entre las comunidades religiosas de Sudáfrica. ¿Por qué los musulmanes creen que el Corán es la Palabra Infalible de Dios? ¿Porqué los cristianos creen que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios y es adorado como la segunda persona de la Trinidad? ¿Qué es exactamente la Jihad? ¿Pueden los musulmanes y los

cristianos interactuar unos con otros sin comprometer su identidad? ¿Cuál es el fundamento de cada religión, ese núcleo que no podría ser negociado y por el cual las religiones, durante siglos, han llevado a cabo incluso guerras? Las preguntas son interminables.

Pero una cosa es cierta: cristianos y musulmanes creemos en un Dios de Justicia y de Bien. Esperamos que con diez años más de democracia, los hombres y mujeres creyentes habrán logrado construir el movimiento interreligioso con una misión liberadora embebida en nuestras tradiciones religiosas y nuestro ethos.

Ramathate DOLAMO

Traducido del inglés por Francesca Toffano

Bibliografía:

- COERTZEN, P., 2001, *Church and State: The position of churches in South África before and under the new constitution*, in *Studia Historiae Ecclesiasticae* 21(2) December, 71-86.
- DAVENPOORT, R., 1997, *Settlement, Conquest, and Theological Controversy: The Churches of the Nineteenth Century European Immigrants*, in ELPICK, R. & DAVENPOORT (eds.): *Christianity in South África : A political, social, and cultural history*, Claremont, South África : David Philip, 51-67.
- Declaration on Religious Rights and Responsibilities, 1992, Krugersdorp: WCRP-SA.
- DONALDSON, M., 1994, *Christianity in the period of English colonisation*, in HOFMEYR, JW & PILLAY, GJ (eds.): *A History of Christianity in South África*, Vol 1, Pretoria, Haum , 36-88.
- ELBOURNE, E. & ROSS, R., 1997, *Combating Spiritual and Social Bondage : Early Mission in the Cape Colony*, in ELPICK, R. & DAVENPORT, R. (eds.): *Christianity in South África: A political, social, and cultural history*, Claremont, South África: David Philip, 31-50.
- GERSTNER, JN., 1997, *A Christian Monopoly : The Reformed Church and Colonial Society under Dutch Rule*, in ELPICK, R. & DAVENPORT, R (eds.): *Christianity in South África : A political, social, and cultural history*, Claremont, South África: David Philip, 16-30.
- HOFMEYR, JW., 1994, *Christianity in the Period of Dutch Colonisation*, in HOFMEYR JW & PILLAY, GJ. (eds.): *A History of Christianity in South África*, vol 1, Pretoria: Haum, 8-30.
- KINGHORN, J., 1997, *Modernization and Apartheid : The Afrikaner Churches*, in ELPICK, R. & DAVENPORT, R. (eds.): *Christianity in South África: A political, social and cultural history*, Capetown: David Philip, 135-154.
- KRITZINGER, JNJ., 1991, *A contextual Christian Theology of Religions*, in *Missionalia* 19/3 (November) 215-231.
- LUBBE, G., 1994, *A Decade of Interfaith Dialogue*, Johannesburg: WCRP-SA.
- PILLAY, GJ, 1995, *Church, State and Christian Pluralism in South África*, in *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 21/2 (December) 71-86.
- STRAUSS, PJ., 1994, *The Boer emigrants and their Church*, in HOFMEYR JW & PILLAY, GJ: *A History of Christianity in South África*, vol 1, Pretoria: Haum, 93-121.

Salvación y sanación: un planteamiento teológico africano

Salvación y sanación se relacionan en cuanto que cada uno de ellas y ambas implican una restauración cuando y donde ha habido ruptura, un regreso a la totalidad, al bienestar, a la salud y a la plenitud de la vida.

Una perspectiva cristiana africana de la salvación y de la sanación tiene que tomar en cuenta la comprensión cristiana y su involucramiento en ella, así como la comprensión autóctona africana. Los dos sistemas de creencias tienen mucho en común sobre lo que la salvación y la sanación implican, los obstáculos hacia su realización y su consecución, así como los intentos necesarios para abordar esos obstáculos. Las diferencias, si es que existen, estarían más bien en el énfasis. Esta discusión tiene un acercamiento colectivo, que puntualiza los aspectos únicos como apropiados.

Salvación y sanación se centran en la apreciación y el respeto a la vida como dada por Dios, así como aquellas posesiones y valores que contribuyen a la plenitud de la vida como la buena relación con Dios, la fertilidad de la tierra, la comida, los niños sanos y las familias, el respeto a la dignidad humana, la seguridad, la justicia, la salud, la libertad de los cautivos, la risa y la alegría, la esperanza, la unidad, el empleo, la vitalidad y la espiritualidad profunda,

Desgraciadamente, la situación no se podría considerar ideal, puesto que falta la plenitud de la vida o es experimentada parcialmente dada la realidad de la existencia humana que se caracteriza por la pobreza, el hambre, las enfermedades, el sufrimiento, la desesperanza, el desconsuelo, las relaciones familiares rotas y conflictivas, los conflictos étnicos, a nivel nacional e internacional, la degradación del ambiente, las inundaciones, los accidentes, la población desplazada, la soledad, la falta de vivienda, la corrupción masiva y crónica, la decadencia moral y las políticas de ayuda social insuficientes.

Mientras la comprensión cristiana de la salvación enfatiza lo individual, lo autóctono africano reconoce que la vida es un ciclo que incorpora a los seres vivos, aún los que no han nacido, incluso a los muertos. Los vivos tienen la gran responsabilidad, mediante un estilo de vida moral recto, de preparar el camino para

la llegada de una vida sana para los que aún no han nacido. Los vivos también tienen que mantener una relación cordial con aquellos que han muerto cumpliendo con ciertas obligaciones, como la de mantener el buen nombre de la familia, de nuevo, a través del cumplimiento de una vida moral recta.

La comprensión cristiana de la salvación no se limita a, sino que enfatiza, el logro escatológico futuro. El sistema de creencias africano ve la vida en su totalidad, guiado por la importante consideración -que está indicada en los varios mitos del origen/creación- de que la vida tiene un comienzo, un propósito y un destino dados por Dios.

La amalgama de estos dos sistemas de creencias se puede resumir en que la salvación no está limitada sólo al plano espiritual, sino a la vida entera: a lo psicológico, lo mental, lo emocional, lo social y aun a lo cósmico. Esto se aplica también a la sanación, que se refiere no sólo al bienestar físico del individuo sino a la sanación interna y a la reconstrucción de las relaciones rotas, así como también a una sana relación con la naturaleza. Por ejemplo, existen varios tabúes que dictan sobre el sano uso de los recursos como el agua, la tierra y el respeto a la flora y la fauna.

Las razones de por qué el ideal no se realiza, y, por tanto, de la necesidad de sanación y salvación, son variadas. Se pueden ordenar en un rango desde la desviación del plan divino hasta la manera en que los individuos se relacionan consigo mismo, con los otros y con el mundo entero, tanto visible como invisible.

En un esfuerzo por buscar la sanación, se han tomado varias soluciones. Uno se puede dirigir a la medicina convencional, visitando hospitales y otras facilidades médicas que establecieron y administraron los misioneros. Muy frecuentemente, sin embargo, mucha gente se acerca a la herencia cultural africana través de un intermediario, y, secretamente, consulta curanderos- que varían, desde adivinos que indican la causa de la enfermedad, hasta el herbolario o cualquier otro especialista que proporcione remedio. El remedio puede ser preventivo o curativo. La consulta a través de un intermediario o en secreto se hace porque muchas de las principales Iglesias tienden a condenar las prácticas curativas indígenas africanas. Las Iglesias africanas instituidas, la carismática y las Iglesias evangélicas, aceptan más las prácticas africanas autóctonas.

Los servicios de sanación en las Iglesias cristianas varían desde la imposición de manos a los enfermos físicos, a las visitas a personas enfermas en casas y hospitales, al uso del la unción con aceite consagrado y el agua bendita y otros símbolos especiales. Puesto que la curación incluye otros aspectos de la vida, las oraciones para la buena salud se aplican también a otras necesidades, como por ejemplo a aquellos que han sido lastimados socialmente a causa de las familias destruidas o los que quedan desamparados. Las oraciones de curación o de prosperidad se hacen cuando la gente entra en una nueva empresa, como un nuevo trabajo, una nueva casa, o cuando se celebra un

matrimonio, un cumpleaños o un aniversario, cuando se construye un nuevo edificio o cuando se ara el campo para la plantación, o cuando utilizan nuevos instrumentos de trabajo. El rito de la reconciliación también invoca la curación. Estos servicios son conducidos principalmente por los sacerdotes, pero es común que también los laicos «ungidos» participen en ellos. La participación de pequeñas comunidades cristianas, células de oración y grupos de estudio bíblico también es considerable.

Un elemento significativo de la sanación son los testimonios de aquellos que han experimentado o presenciado casos especialmente extraordinarios de curaciones recibidas. Entre estos casos extraordinarios están la infertilidad, las enfermedades crónicas, las bendiciones recibidas en forma de empleo o de esposa/o. Se dan ciertas reservas sobre si estas curaciones son genuinas o fraudulentas... Esto sigue creando sospechas, pero la tendencia sigue viva y creciendo.

La salvación también ha creado controversia en círculos cristianos cuando se interpreta que sólo es para aquellos que han «nacido de nuevo», porque han tenido una experiencia o una revelación especial. Éstos han sido acusados de adoptar una actitud «más papista que el papa». Esto trae conflicto y malentendidos.

Resulta claro que desde un contexto teológico africano, la salvación y la curación están íntimamente ligadas. La conclusión para ambas es que cada individuo reconoce y promueve la voluntad de Dios para la existencia humana, que se percibe como plenitud de vida en el pasado, presente y futuro. También está claro que la plenitud de la vida puede ser obstaculizada o puede quedar incompleta a causa de las acciones humanas y sus ideas sobre Dios, sobre sí mismo y sobre los otros, incluida la naturaleza. Mientras la salvación puede estar más orientada hacia la plenitud última de la vida al final de los tiempos, la sanación está sometida a la existencia cotidiana.

Mary GETUI

Traducido del inglés por Francesca Toffano

Bibliografía

FABELLA Virginia and SUGIRTHARAJAH, R. S. (eds.), *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll Orbis Books, New York 2000.

GYEKYE Kwame, *African Cultural Values*, Sankofa Publishing Company, Accra 1997.

HEALEY, Joseph and SYBERTZ, Donald, *Towards An African Narrative Theology*, Pauline's Publications Africa, Nairobi 2000.

SHORTER, Aylward and NJIRU, Joseph N., *New Religious Movements in Africa*, Pauline's Publications Africa, Nairobi 2001.

La liberación del Pueblo desde la perspectiva de las minorías de Estados Unidos

Dentro del contexto de los Estados Unidos, la comprensión cristiana predominante de la salvación es solamente a través de Jesucristo. El efecto de este dogma es usar una interpretación norteamericana del mensaje del evangelio para esparcir globalmente la cultura y la política de Estados Unidos. De esa forma, uno llega a Dios únicamente a través del sometimiento al poder y la riqueza de Estados Unidos. En contraste, este artículo se enfoca sobre las perspectivas de liberación del pueblo de las minorías en Estados Unidos (o los pueblos del Tercer Mundo en el único superpoder restante en el Primer Mundo).

Las teologías de la liberación de las minorías en Estados Unidos tienen una gran tradición, tanto de reconocer la posición central de Jesucristo como de adoptar la omnipotente presencia de Dios que abarca a todos los pueblos y a toda la creación. La unidad básica entre estos teólogos y teólogas norteamericanos consiste en que Jesucristo es decisivo, pero no exclusivo, para los cristianos. Dios salva a seres humanos individuales y libera a comunidades ofreciendo la buena nueva a los pobres. A través de la gracia salvadora de Dios y de la liberación de lo más humilde de la sociedad, la humanidad entera renuncia a las jerarquías de opresión y se convierte en un pueblo de iguales ante Jesucristo y los muchos caminos que Dios abre. A todos los pueblos y a toda la creación se les ha ofrecido el potencial divino de ser plenamente tal como han sido creados, a través de diversas manifestaciones del ser sagrado. Aquí el enfoque está en las múltiples relaciones de Dios con el pueblo, no en las doctrinas ni en las instituciones religiosas, los liderazgos aprobados o las estrechas tradiciones oficiales.

En Estados Unidos, la teología de los indios norteamericanos o nativos norteamericanos ha preparado el camino al equilibrar armónicamente a

Jesucristo y a otras expresiones de la presencia y del poder liberadores de Dios. Por ejemplo, los teólogos indios han elaborado de nuevo el capítulo 4 de los Hechos de los Apóstoles, quitándole la interpretación colonial de Jesús como el «salvador exclusivo» de toda la humanidad. En realidad, los originales griego y hebreo definen el nombre de «Jesús» como «Dios el sanador» de toda la humanidad.

¡Repentinamente, el enfoque no está en absoluto en Jesús, sino en Dios! Aquí no se identifica a Jesús como la única fuente de salvación o el único salvador. En vez de eso, se identifica a Dios como la única fuente última de sanación. Dios es el Sanador. Esto lo puede admitir de inmediato cualquier persona india. Así lo ha sido siempre en nuestras ceremonias y entre nuestros sanadores especialistas, desde tiempos inmemoriales. El poder de sanar siempre viene de la energía espiritual de Wakonda, aun cuando los individuos en particular han sido identificados como vehículos a través de quienes pueden facilitarse ciertas clases de sanación o ayuda.

Sin embargo, los misioneros han usado esta historia para anunciarnos una falsedad egoísta: que Dios sólo les ha hablado a ellos y que sólo se ha comunicado a través de Jesús¹.

Una vez que los marginados aportan su propio sentido común intelectual y sus experiencias de vida a las Escrituras cristianas, se ve claramente que la Biblia se refiere a la gracia salvadora universal y a la misión liberadora de Dios. La teología nativa norteamericana llega también a incluir el mensaje de Dios que los hermanos y hermanas de los seres humanos, esto es, los pájaros, los animales y las plantas vivas, nos dan y nos revelan. Uno puede creer en Jesucristo como su propio señor y salvador personal y su liberador fundamental, y sentirse al mismo tiempo solidario de otros que reciben el llamado de Dios en formas propias suyas, y únicas. Aquéllos a quienes no molesta tener una fe imperialista en un Cristo exclusivo y superior, contribuyen al impulso del imperio de Estados Unidos hacia un único tipo de globalización hecha a imagen de su dominación cultural y de mercado.

En forma similar a los teólogos y teólogas nativos norteamericanos, la teología negra de la liberación descubre el asombroso poder de Jesucristo para sanar y liberar a los oprimidos. Igual que sus hermanos y hermanas nativos norteamericanos, los teólogos y teólogas negros se abren a lo que sea que Dios quiera para con las comunidades menores de la sociedad. Un teólogo negro lo expresa así:

Por «teología» yo enfatizo la teología cristiana, la revelación de un espíritu de liberación mediante Jesucristo, que, sin embargo, se abre a las lecciones de expresiones no

1 Clara Sue KIDWELL, Homer NOLEY y George E. «Tink» TINKER. *A Native American Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 2001, p. 75. Véase también Andrea SMITH, *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, South End Press, Cambridge, Massachusetts 2005.

*cristianas de este mismo espíritu. (...) la característica normativa de Dios, o su visión última, es la voluntad trascendente de que toda la creación sea liberada y practique la libertad... Sin embargo, aunque es una personificación decisiva, Jesucristo no es la única ni la exclusiva encarnación*².

Aquí la alegría de vivir ofrecida en Jesucristo reconoce y se solidariza con las múltiples formas en que los pobres experimentan globalmente la presencia del espíritu de liberación. Son claves los términos «decisiva» y «no exclusiva». Una bienvenida como ésta a la omnipotencia y el misterio de Dios por toda la tierra libera a los cristianos del deseo imperialista de conquistar el mundo, aunque la voluntad misionera sea correcta. El amor que Jesús tiene por un pueblo no llama a ese pueblo a condenar con el infierno y la reprobación a las culturas y creencias de otras comunidades.

Las teologías latina e hispana de Estados Unidos aprecian de forma similar la complejidad de la revelación de Dios a través de Jesucristo o más allá de él. En vez de empezar por la doctrina oficial y los dirigentes eclesiásticos, los teólogos latinos e hispanos se enfocan sobre las masas de gentes oprimidas y ven cómo adoran a Dios. Específicamente la religión popular juega un papel fundamental en el hacer de la teología latina e hispana.

*Característica importante de la religiosidad popular hispana son sus prácticas a nivel de base, que aportan y dan forma a la teología y a su vez afectan las prácticas piadosas y espirituales. Otro rasgo es que recurre ampliamente a las creencias y prácticas de los indios norteamericanos y los africanos, dependiendo de contextos locales específicos. Dado que la religión popular es una realidad dinámica, a estas varias fuentes se les da forma y se las elabora una y otra vez dentro de contextos específicos*³.

Si nos volvemos hacia la gente común y a los rituales que usan para revelar las oportunidades divinas, se nos abre toda una nueva posibilidad de ver y experimentar lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por el pueblo oprimido. Esto sugiere la belleza del sincretismo, la mezcla del ser divino entre culturas diversas. También nos pinta una imagen más verídica de cómo el cristianismo mismo es un híbrido de las culturas, creencias y prácticas de diferentes pueblos. Esto desmiente la fantasía común del libro de texto que

2 Dwight N. HOPKINS, *Being Human: race, culture and religion* (Fortress Press, Minneapolis, Minnesota 2005), p. 170. Ver también ID., *Introducing Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1999, y Stephanie Y. MITCHEM, *Introducing Womanist Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2002.

3 Miguel A. DE LA TORRE & Edwin David APONTE, *Introducing Latino/a Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2001, p. 121. También reflexionar sobre Ada María ISASI-DÍAZ, *Mujerista Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, y José David RODRÍGUEZ y Loida I. MARTELL-OTERO, ed. *Teología en Conjunto: a Collaborative Hispanic Protestant Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1997.

habla de una religión cristiana pura. Más aún, si el cristianismo es una combinación de las revelaciones de Dios, entonces los cristianos honestos pueden ser más receptivos al valor de otras religiones indígenas del mundo. En y por sí mismas, los cientos de espiritualidades y religiones representan globalmente el toque de lo sagrado y por tanto no necesitan automáticamente que el cristianismo los corrija o los convierta.

Los teólogos cristianos asiático-norteamericanos aportan todo su ser cultural al quehacer de la teología. Como grupos marginados, los cristianos asiático-norteamericanos (esto es, los chinos, japoneses, coreanos y vietnamitas) celebran las tradiciones ancestrales de sus países históricos de origen. Por tanto, el cristianismo acepta o vive junto a ciertos rituales particulares en Estados Unidos. Los distintos lenguajes, las comidas, las visiones del mundo, las celebraciones especiales, los vestidos y las incorporaciones de las grandes religiones asiáticas permean lo que significa ser un cristiano asiático-norteamericano. De esta realidad múltiple y esta visión holística del mundo nace el potencial para ir más allá del imperialismo tradicional del cristocentrismo norteamericano. Dios presenta a Dios mismo de modos diversos.

Los teólogos asiático-norteamericanos leen la Biblia y comprenden su propia condición en Norteamérica desde la perspectiva de su condición de minorías. Puesto que la mayor parte de Estados Unidos sigue considerándolos extranjeros en su propia tierra, los cristianos asiático-norteamericanos son compasivos con el extranjero. Ciertamente, servir al extranjero y ser convertido por el extranjero llegaron a ser los criterios de los buenos cristianos. El extranjero es el lugar de salvación del cristiano. Un teólogo asiático-norteamericano dice lo siguiente:

Resulta una extraña paradoja que el extranjero se convierta en nuestro huésped. Al invitar a un extranjero a compartir nuestros alimentos, podemos ser bendecidos. Al darnos la oportunidad de servir, el extranjero nos bendice. El extranjero no está allí para recibir nuestra piedad y compasión, sino para salvarnos de nuestros pecados ñlos pecados del egocentrismo-. En este sentido, un extranjero puede ser nuestro mesías, el que nos salva de nuestra ceguera⁴.

Tal vez Dios está ofreciendo a los cristianos una salvación que no tiene las ideas dominantes y patriarcales de «nadie llega al padre más que por el hijo». Más bien, para la gente pobre de la clase trabajadora hospedar al herido y compadecerse del marginado les abre las puertas a la autodeterminación plena y a una sana identidad colectiva propia. Al someterse al servicio de los trabajadores y de quienes sufren pobreza estructural, los ricos también reciben nuevos ojos y oídos para ver y escuchar una realidad nueva desde la

4 Andrew SUNG PARK, *Racial Conflict & Healing: An Asian-American Theological Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, p. 134.

perspectiva de quienes son extranjeros en la sociedad y se encuentran en su estrato más bajo.

La teología asiático-norteamericana parece enseñar que los extranjeros del cristianismo ñesto es, todas las grandes culturas, las espiritualidades y las religiones del mundo- tienen las llaves del cielo. Esta es una paradoja profunda. El que vino a servir y a salvar (y, para los cristianos, ése es Jesús) llama a sus seguidores a abandonar las tradiciones estándar de su religión cristiana hecha por el ser humano, para seguirle a Él por los muchos caminos de Dios. Tal vez para que los cristianos reciban la salvación tendrán primero que experimentar a Dios donde y como Dios decida otorgar a todos la libertad y la liberación universal.

Las minorías en Estados Unidos nos instruyen sobre los muchos caminos de Dios, si observamos las prácticas de liberación de la gente. Si comenzamos con el dogma cristocéntrico que los misioneros norteamericanos trajeron a la gente de color (y, de hecho, históricamente al Tercer Mundo), izaremos la bandera de Jesucristo el Único Superpoder del Mundo. Este Jesucristo ve al mundo como «esto o esto otro»: o tomas el camino del Superpoder, o sufrirás la muerte. Este cristocentrismo propone la economía, la cultura, el lenguaje y la política particulares de un Superpoder, escondiendo las verdaderas intenciones de ese Superpoder bajo la cubierta de la siguiente doctrina falsa. Esta doctrina enseña que Dios es tan débil en su capacidad y tan limitado en sus opciones que la salvación de Dios sólo nos llega mediante una manifestación del poder de Dios. En ese caso, ser cristiano significa que Dios nos llama a aplastar a otras culturas, otras espiritualidades y religiones. Así, el Imperio apoya al cristocentrismo.

Las teologías de las minorías de Estados Unidos -o las teologías del Tercer Mundo dentro del Único Superpoder del Mundo-, nos demuestran que los muchos caminos de Dios nos ofrecen otro mundo posible. Un cristiano viene a ser una persona que apoya activamente a otros pueblos en su fe, sus espiritualidades y culturas. Un cristiano se transforma en alguien que va proclamando la buena nueva de Jesús de que los pobres deben participar en igualdad en la propiedad económica. Los lenguajes originales de la Biblia y la lectura de la Biblia desde la perspectiva de la mayoría de pueblos oprimidos, confirman esta buena nueva. Jesucristo aporta un nuevo significado a las misiones y a la salvación. Una misionera o un misionero cristiano en su vida diaria en diferentes países o comunidades, va con su propio país buscando a la gente pobre y trabajadora para apoyar la forma en que esta gente recorre los muchos caminos de Dios. Asimismo las misiones pasan a ser un organizarse con los pobres y los trabajadores para democratizar la economía y el poder que los ricos y la élite usan en contra de los marginados. La buena nueva de Jesucristo es aceptar las muchas formas en que Dios es Dios. Dejar que Dios sea Dios mientras lo divino persigue el propósito primero de la liberación para «los más pequeños de éstos».

Pues lo que un cristiano hace por «estos más pequeños» representa «la» medida de si el Espíritu del Señor está sobre nosotros o no lo está. El movimiento de liberación de los pueblos y el aprendizaje de otras religiones reflejan los muchos caminos de Dios. ¿El cristianismo se define por la espiritualidad del único Superpoder mundial, o por la libertad de Dios para ofrecer la salvación a los pequeños y celebrar la total belleza de las religiones del mundo? La liberación de los pueblos de la perspectiva de las minorías de Estados Unidos apunta hacia un Dios que ama al mundo a tal punto que su Espíritu habita entre nosotros, especialmente entre los que soportan grandes cargas materiales y emocionales y sin embargo continúan luchando por la liberación.

Dwight N. HOPKINS

Traducido del inglés por María Cristina Caso

Teología del pluralismo religioso en Europa y en Occidente

El problema del pluralismo religioso en el ámbito de la teología cristiana ha atravesado todo el siglo XX y se ha asomado al nuevo milenio bien planteado, pero aún no completamente resuelto.

Los elementos ofrecidos por la teología occidental de cara a su solución son numerosos y vale la pena reunirlos para lograr esa síntesis que las comunidades eclesiales están buscando con urgencia. Ésta síntesis podrá ser también útil para favorecer la reflexión común que, de diversas formas, actualmente muchas religiones consideran necesaria.

La unificación planetaria de la cultura y de la historia humana, en efecto, exige un nivel espiritual muy superior al que cada una de las religiones ha practicado hasta ahora. Éste podrá ser alcanzado sólo con la contribución convergente de todas las tradiciones religiosas. Esta tarea es percibida y abordada de diversas formas en las varias religiones y también en los varios ámbitos culturales del cristianismo. También en Occidente la teología cristiana se ha visto obligada a examinar de modo renovado el problema del pluralismo religioso. Como observa el teólogo luterano W. Pannenberg, la experiencia del pluralismo religioso no es nueva, ya que en diversos períodos de la historia se ha impuesto como problema para resolver, sin embargo es nuevo el hecho de «que tal situación es acogida seriamente en el interior de las discusiones de la teología cristiana y muchos teólogos la advierten como un desafío a los cimientos de aquello que la doctrina cristiana ha representado a través de los siglos»¹.

El camino impuesto por estos cambios culturales se ha desarrollado en diversas etapas, las cuales han marcado las pautas del desarrollo de la teología cristiana a lo largo del siglo XX.

1 PANNENBERG W., *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro*. Il problema di una teologia delle religioni mondiali, in AA. Vv., (Gavin D'COSTA ed.) *La teologia delle religioni: un mito?*, Cittadella, Assisi 1994 pp.. 199-213 qui p. 200.

I. Algunas etapas del camino teológico del siglo XX

1. En un primer momento, en los ambientes que seguían con atención los procesos culturales en curso se desarrolló la *teología de la salvación de los infieles*² para resolver la incongruencia de quien, aún afirmando la voluntad divina de salvar a todos los seres humanos, estaba obligado a tener que admitir que la mayor parte de la humanidad estaba expuesta al riesgo de una eterna condena. Ya el Concilio de Trento (1547) había planteado la posibilidad de la salvación personal mediante el «bautismo de deseo». Sin embargo esta doctrina se quedaba en la perspectiva individual, y no se refería a las religiones en cuanto tales. Los estímulos que incitaban a ensanchar los horizontes provenían particularmente de los historiadores de las religiones³ y de las experiencias de los misioneros, quienes en contacto con ambientes de otras culturas religiosas, encontraban en ellas personas de profunda vida espiritual. Surgieron diversos modelos para explicar la presencia de la gracia divina que actuaba en todos los pueblos. En este ámbito tuvo particular relevancia la *teoría del cumplimiento*, según la cual, a la revelación hebraico/cristiana y en particular su vértice, Jesucristo, se les consideraba una respuesta adecuada a la profunda tensión del ser humano hacia Dios, la cual se ha expresado y continúa expresándose también en las otras religiones. Jean Danielou anotaba: «Las religiones naturales testimonian —y es lo que hay en ellas de valedero— el movimiento del ser humano hacia Dios, mientras que el cristianismo es el movimiento de Dios hacia el ser humano, que con Jesucristo llega a tocarlo, para conducirlo hacia Él»⁴. En este sentido las religiones constituían una «preparación al evangelio». Estas fórmulas representan el objetivo que habían alcanzado diversos teólogos como Yves Congar⁵ y Henri De Lubac⁶.

2 Problemáticas de este tipo estuvieron muy vivas en los años 1930/40. La exposición de todas las opiniones de aquellos años se puede encontrar en DAMBORIENA P., *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid 1973. Cfr. LOMBARDI R., *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949.

3 Cfr. por ejemplo TROELTSCH E., *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano Napoli 1968, tradotto dalla terza edizione tedesca del 1929; TOYNBEE A., *Christianity among the Religions of the World*, Scribner's, New York 1957.

4 DANIELOU J., *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963 p. 131.

5 CONGAR Y., *Vaste monde ma paroisse*. Verité et dimensions du salut, Ed Témoignage chrétien 1959.

6 «Si, conforme al designio de Dios, nos preocupamos por la salvación del género humano, si creemos que su historia es una realidad y aspiramos a la unidad, no podemos escapar a esta búsqueda de un eje y de una fuerza convocante y unificadora, que es el Espíritu del Señor que anima su Iglesia». DE LUBAC H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1968 p. 107. Él considera el cristianismo como la respuesta dada por Dios al deseo profundo que Él mismo suscita en el ser humano, deseo al que el ser humano no es capaz de dar respuesta por sí mismo. El Espíritu de Cristo que anima la Iglesia constituye el eje que dirige toda la historia salvífica y el componente unificador de todo el proceso. Cfr. anche *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946.

Bajo esta corriente también P. Teilhard de Chardin iba elaborando desde hacía tiempo una teoría en torno a la centralidad cósmica de Cristo, basada en una cristología, a través de la cual «Él constituye el único centro, precioso y consistente, que refulge en el vértice que coronará el mundo»⁷. Para justificar la extensión de su acción salvífica, este autor llegaba a atribuirle a Cristo una tercera naturaleza: «Entre el Verbo por un lado, y el ser humano Jesús por el otro, se irradia una especie de 'tercera naturaleza' (osaría decir) crística, localizable en cualquier parte de los escritos de S. Pablo, es decir, aquella del Cristo total y totalizador en el que, por el efecto transformador de la resurrección, el elemento individual nacido de María se ha encontrado no sólo en el estado de elemento (o ambiente, o encorvadura) cósmica, sino en el de centro psíquico último de aglomeración universal»⁸. Estas fórmulas han sido criticadas también por aquellos teólogos que bajo otros aspectos son favorables a Teilhard de Chardin⁹.

2. El Concilio Vaticano II (1962-1965) ha valorizado los avances teológicos sobre la salvación de los no cristianos y ha sido un estímulo de aceleración en la reflexión católica. No sólo por las declaraciones que elaboró, sino también por el espíritu de diálogo y de respeto que ha difundido en los fieles con relación a las otras religiones. En éstas y no sólo en cada uno de sus miembros ha reconocido «elementos de verdad y gracia... por una escondida presencia de Dios en medio» de ellas¹⁰, de modo que, para la actividad de la iglesia «todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los seres humanos, o en los ritos particulares o en las culturas de los pueblos, no sólo no se pierde, sino que es sanado, elevado y perfeccionado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del ser humano»¹¹. Por eso el Concilio invita a los cristianos «a conocer bien las tradiciones nacionales y religiosas de los otros, dichosos por descubrir y prontos para respetar aquellas *semillas del Verbo*, que en ellos se esconden... y caracterizar las relaciones con ellos por medio de un diálogo sincero y comprensivo, demostrando todas las riquezas

7 TEILHARD DE CHARDIN P., *Science e Christ*, (Oeuvres 9) Seuil, Paris 1965 p. 61.

8 *Comment je vois* (1948) in *Les directions de l'avenir*, (Oeuvres 11) Seuil, Paris 1973 p. 214.

9 P. SMULDERS, a propósito de esta opinión de su compañero jesuita, habla de la enormidad teológica y de su afirmación dogmáticamente más criticable: *La vision de Teilhard de Chardin*, Desclee de Brouwer, Paris 1963, pp. 247-251, sobre todo la nota 6 de la p. 249. Emile RIDEAU juzga «un poco demasiado atenuado el puesto dado por Teilhard al Jesús histórico del Evangelio, en beneficio del Cristo glorioso esperado al final de los tiempos, o de un Cristo cósmico que es la energía espiritual del mundo»: *Si o no a Teilhard de Chardin?*, Paoline, Catania 1969 p. 247, donde también admite que «su familiaridad con la Biblia parece insuficiente».

10 Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della chiesa (*Ad Gentes*) n. 9.

11 Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa (*Lumen Gentium*) n. 17, retomado también en el Decreto *Ad Gentes* n. 9.

que Dios en su munificencia ha concedido a los pueblos»¹². Concretamente, el Decreto conciliar «sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» afirma solemnemente que «la Iglesia Católica no rechaza nada de cuanto es verdadero y santo en aquellas religiones. La Iglesia Católica considera con sincero respeto aquellos modos de actuar y de vivir, *aquellos preceptos y aquellas doctrinas* que, aunque difieran en muchos puntos de lo que ella misma cree y propone, sin embargo no es raro que reflejen un *destello de aquella verdad que ilumina a todos los seres humanos*... Por ello la Iglesia exhorta a sus hijos para que con prudencia y caridad, por medio del diálogo y la colaboración con los seguidores de las otras religiones... reconozcan, conserven y hagan progresar los *valores espirituales, morales y socioculturales* que se hallan en ellos»¹³.

Esta invitación la puso concretamente en práctica el Secretariado para los no cristianos (Paulo VI 1964), el cual tomó después el nombre de Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, y actualmente (marzo 2006) ha sido integrado en el Consejo para la Cultura. Pero han sido sobre todo algunas clamorosas iniciativas de Juan Pablo II las que han impulsado de manera determinante la transformación de la sensibilidad y del pensamiento católico. La decisión de convocar en la ciudad de Asís los representantes de las diversas religiones (27 de octubre de 1986) hizo estremecer a muchos sectores de la comunidad católica y reveló las actitudes de recelo aún muy difundidas en la Curia romana y en la Jerarquía. Luego le sucedieron las jornadas de oración europea por la paz en los Balcanes (9-10 de enero de 1993) y la jornada internacional *por la paz en el mundo*, con motivo de la segunda guerra del Golfo Pérsico (24-01-2002). Estas iniciativas han representado un momento de condensación en un proceso que está creciendo en los pueblos y que está implicando cada vez a más personas e instituciones. Las religiones han renovado su empeño público resumido en el grito del Papa: «¡Nunca más la violencia! ¡Nunca más la guerra! ¡Nunca más el terrorismo! ¡En nombre de Dios, que cada religión traiga a la tierra justicia y paz, perdón y vida, amor!». La insistencia del Papa en torno a estos temas, según opinión de los mismos musulmanes, ha permitido evitar el choque de civilizaciones que había sido anunciado y que ya parecía haber comenzado.

Otras manifestaciones del Papa constituyen íconos emblemáticos de un diálogo tendente a superar viejos contrastes. Es suficiente con recordar la visita que hizo a la Sinagoga de Roma, o el encuentro con los jóvenes musulmanes en el estadio de Casablanca en Marruecos (19 de agosto de 1985), la peregrinación a Jerusalén con el rezo en Yad Vashem, lugar donde se recuerda la Shoah, y en el Muro del llanto (20 y 26 de marzo de 2000), así como la visita a la mezquita de los Omayyadi de Damasco (6 de mayo de 2001).

12 Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes* n. 11.

13 Concilio Vaticano II, Decreto *Nostra Aetate* n. 2.

El impacto detonante de todas estas iniciativas ha estimulado la teología católica hacia una nueva reflexión sobre el significado de las religiones y sobre su valor salvífico. Ella ha valorizado opiniones e hipótesis que hasta entonces se hallaban en estado embrional.

3. También gracias al estímulo de estos eventos y de los documentos que los han acompañado, la reflexión teológica católica se ha configurado cada vez más claramente como *teología de las religiones*¹⁴, con el objetivo de hallar los elementos comunes, las posibles valencias salvíficas y, por tanto, las riquezas ínsitas en cada religión. «Para algunos, tales elementos positivos sólo representaban dones divinos integrados en la naturaleza del ser humano, mientras que para otros se trataba de elementos o «semillas de verdad y de gracia», que simbolizaban los dones personales de Dios hacia los pueblos, presentes en sus tradiciones». La diferencia entre las dos interpretaciones es notable: «En el primer caso, el ser humano permanece impotente con relación a su salvación; en el segundo, Dios le tiende la mano a través de la tradición religiosa de la cual forma parte. En el primer caso, el ser humano puede ser salvado por Dios fuera de y a pesar de su adhesión a una u otra tradición religiosa; en el segundo caso el ser humano se salva estando en ella, y, de alguna manera, por medio de ella»¹⁵.

En el ámbito católico el diálogo ha sido declarado oficialmente un componente esencial de la misión¹⁶ y a la iglesia no se le considera ya como el Reino de Dios en la tierra. La encíclica *Redemptoris missio*¹⁷ y el *Documento*

14 Cfr. amplia bibliografía en Horst W. BÜRKLE *Religioni, Teologia delle*, in *Dizionario Critico di Teologia*, Borla/Città nuova, Roma 2005; aggiungi BOUBLIK V., *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973; BALTHASAR H. U. v., *Il cristianesimo e le religioni universali*. Una visión de conjunto: Piemme, Casale Monferrato 1987 (original de 1979), p. 22. «La teología de las religiones nació en torno a los años del Concilio Vaticano II, y... los años '60 fueron testigos de una ola de publicaciones teológicas sobre el tema, aunque fueron más pruebas que respuestas definitivas » DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, (BTC 95) Queriniana, Brescia 1997, p. 9.

15 DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni*. o. c., p. 21.

16 Ya en el Documento *Dialogo e Missione* (AAS 76 (1984) 816-828; EV 9, 988 ss) se afirma la necesidad del diálogo, y en la Instrucción *Dialogo e annuncio* (AAS 84(1992) 414-446) se expone la convicción de que «el diálogo interreligioso es verdaderamente parte del diálogo de salvación iniciado por Dios» (n. 80, E.V. 13, 377) y se llega a afirmar que las varias religiones desarrollan un papel de mediación salvífica para sus seguidores, incluso admitiendo que «debe ser profundizado el contenido de esta mediación participada» (n. 14.).

Così J. DUPUIS reasume la aportación de algunos documentos de Juan Pablo II relativos al Espíritu Santo: «da questi testi emerge gradualmente un insegnamento costante: lo Spirito Santo è presente e attivo nel mondo, nei membri delle altre religioni e nelle stesse tradizioni religiose». *Il cristianesimo e le religioni*. Dallo scontro all'incontro, (GdT 283), Queriniana, Brescia 2001, p. 141.

17 Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, 25° anniversario del Decreto conciliare *Ad gentes* AAS 83 (1991) pp. 249-340.

*Diálogo y anuncio*¹⁸, publicados por el Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso y por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (19 de mayo de 1991) han llevado a cabo el paso decisivo. En estos documentos se considera a la iglesia «sierva del reino, por ser sierva de Cristo»¹⁹. También las otras religiones están capacitadas a ejercer su servicio al Reino de Dios con respecto a sus miembros: «El misterio de la salvación los alcanza, por vías conocidas por Dios, gracias a la acción invisible del Espíritu de Cristo. A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente al llamado de Dios y reciben la salvación de Jesucristo, aun no reconociéndolo como su salvador»²⁰.

4. El problema que había que poner en claro era pues el del sentido de la absolutidad y universalidad de la salvación ofrecida por Cristo y el de la relación que existe entre ésta y la actividad de las iglesias cristianas y de las demás religiones. En este contexto, estimulada por los acontecimientos y por la práctica del diálogo, la reflexión teológica ha evolucionado y se ha convertido en *teología del pluralismo religioso*²¹. Es decir, que ha llegado a considerar a las varias religiones como momentos esenciales de una misma historia salvífica, de la cual las religiones representan, en el tiempo y en el espacio terreno, expresiones diversas. El pluralismo resulta ser una riqueza en vez de una dispersión. En este ámbito, la distinción entre las diversas confesiones cristianas ha perdido mucha relevancia, debido al hecho de que el problema de la centralidad de Cristo se plantea de la misma forma para todos los cristianos, los cuales se encuentran igualmente desafiados a poner en claro el problema según sus propios específicos puntos de vista.

Igualmente, la Declaración *Dominus Jesus*²² de la Congregación para la doctrina de la fe (6 de agosto de 2000), que desde hace algunos años es considerada como un epitafio para la teología del pluralismo religioso, en realidad, con el paso del tiempo, ha representado más bien un estímulo, por la seriedad y el

18 *Dialogo e Annuncio*: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, AAS 84 (1992) pp. 414-446.

19 «La misión de la Iglesia es hacer crecer 'el reino del Señor nuestro y de su Cristo' (Ap 11,15), del que es sierva», *Dialogo e Annuncio*, n. 35 EV. 13, 325.

20 *Dialogo e Annuncio*, n. 29 EV 13, 319.

21 «Il compito della teologia in questo contesto consiste nel domandarsi se il pluralismo religioso, che caratterizza il mondo presente, può avere o meno un significato positivo nell'unico piano salvifico di Dio per l'umanità. Se cioè la fede cristiana in Gesù Cristo, salvatore universale dell'umanità, è compatibile con l'affermazione di un ruolo positivo di altre tradizioni religiose nel mistero della salvezza dei loro seguaci»: DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 484.

22 Dichiarazione sulla unicità e universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, *Dominus Jesus* in AAS 92(2000) n. 10, pp. 742-765.

rigor con el que examinó el problema y por la repetida invitación a proseguir la búsqueda sobre las razones del diálogo y el fundamento del pluralismo. El destaque dado a la tarea de los teólogos resuena diversas veces en el documento: «la teología hoy en día, meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas y sobre su significado en el plano salvífico de Dios, está invitada a explorar si y en qué forma las figuras y los elementos positivos de las otras religiones forman parte del plan divino de salvación» (n. 14). O bien cuando admite que existen «diversas explicaciones teológicas sobre estos temas» (n. 18) y exige a los teólogos a que continúen la reflexión para resolver las dificultades existentes. En otro lugar reconoce con complacencia que «la teología está intentando profundizar» los modos por medio de los cuales la gracia llega hacia los no cristianos, y se dice que un «trabajo teológico de este tipo tiene que ser estimulado, porque es sin duda útil para el crecimiento de la comprensión de los designios salvíficos de Dios y de las vías para su realización» (n. 21). Este tipo de invitación hay que interpretarla como el reconocimiento de problemas irresueltos, pero también como la convicción de posibles avances a través de la reflexión sobre los datos de la revelación y sobre la experiencia del diálogo interreligioso. Sin embargo es necesario reconocer que el tono del documento y los límites doctrinarios impuestos a la reflexión de hecho han frenado la libre discusión teológica. Tal vez este tiempo de reflexión fue oportuno para preparar con cuidado un nuevo paso hacia adelante.

Esta es la fase de la reflexión teológica que analizaremos con más detalle.

5. Pues bien, según el auspicio de diversos teólogos incluso occidentales²³, la reflexión debería adquirir el aspecto de una *teología interreligiosa del pluralismo*, en la cual cada religión, en diálogo con las otras, se compromete a elaborar una interpretación común de la historia de la salvación y a contribuir de este modo a la construcción de un único horizonte espiritual para la historia humana. Este paso, apenas iniciado, necesitará una confrontación a nivel experiencial y cultural entre los seguidores de las diversas religiones, de modo que se pueda llegar a una común formulación de la experiencia espiritual y

23 David TRACY, por ejemplo, sostiene que: «estamos aproximándonos rápidamente al día en que no será posible una teología sistemática cristiana si no es en una seria conversación con los otros grandes caminos»: *Dialogue with the Others: The inter-religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain 1990, p. IX. Claude GEFFRÉ, a su vez, escribe: «Parece que el nuevo paradigma religioso nos invita a reflexionar sobre la que podría ser una verdadera y propia *teología interreligiosa*, o incluso una *teología dialógica*» *Il senso di una teologia interreligiosa* paragrafo del capitolo *Verso una teologia delle religioni*, in AA. VV. (Ed. GIBELLINI R.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003 p. 368. También Jacques DUPUIS anota: «Una teología cristiana del pluralismo religioso debe ser una teología basada sobre la interacción de la fe cristiana con las otras fees vivientes, y debe ser en este sentido, una *teología 'interreligiosa'*», *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 180.

hacer posible una activa colaboración por la justicia y la paz de los pueblos y por la salvaguardia del universo.

Estos son, a grandes rasgos, algunos de los pasos de un camino iniciado por la teología cristiana occidental en la primera mitad del siglo pasado y que actualmente parecen orientados hacia una meta definitiva.

II. Las opiniones en el ámbito occidental

Antes de poder examinar los elementos esenciales de una teología cristiana del pluralismo religioso, creo que es necesario situar el movimiento en la multiplicidad de las opiniones expresadas por los diversos teólogos en estas últimas décadas. Los análisis sucesivos ofrecerán los elementos necesarios para comprender las razones teológicas de las diversas opiniones.

Existen diversas modalidades para presentar las diversas posiciones teológicas que han sido asumidas frente al problema de la pluralidad religiosa. Creo que la descripción más clara y funcional a nuestros intereses es la de distinguir cuatro tendencias: el exclusivismo, el inclusivismo, el pluralismo convergente (o inclusivo) el pluralismo relativista. Pienso que a esta subdivisión, que utiliza un lenguaje ya conocido y difundido²⁴, puede corresponder a la cuádruple distinción propuesta por Paul F. Knitter, el cual, colocándose desde una perspectiva fenomenológica, habla de modelo de sustitución (una sola verdadera religión), del cumplimiento (el uno ofrece la realización a los muchos), de la reciprocidad (muchas religiones auténticas llamadas al diálogo) y de la aceptación (muchas religiones auténticas: y así sea)²⁵.

Analicemos brevemente las diversas opiniones, relacionando entre ellas la perspectiva cristológica y la eclesiológica. En cada uno de los teólogos las dos perspectivas no están siempre desarrolladas del mismo modo, pero su conexión está siempre presente.

1. Los *exclusivistas* afirman: «sólo Jesús es el mediador de Dios para la salvación del ser humano y sólo la iglesia constituye su prolongación en la

24 Algunos tienen por inadecuada esta subdivisión, que normalmente es presentada como tripartita, sin distinción entre el pluralismo convergente y el relativista, que creo necesaria. El jesuita cingalés A. PIERIS, por ejemplo, escribía ya en 1993: «Me he vuelto a apropiarme gradualmente de una tendencia asiática, que adapta un paradigma en el cual, las tres categorías (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) no tienen sentido» *An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, in *The Month* 26 (1993) pp. 129-134 qui 130. También en Occidente algunos teólogos sostienen que es inútil esta distinción. Cfr BARNES M., *Christian Identity and Religious Pluralism. Religious in Conversation*, Abington Press, Nashville 1989. Pienso, sin embargo, que la aportación de la teología occidental aquí analizada, puede ser mejor comprendido a través del citado modelo cuatripartito.

25 KNITTER P. F., *Introduzione alle teologie delle religioni*, (GdT 315)

historia humana». Hacen referencia al carácter absoluto del cristianismo²⁶. En la esfera protestante ha tenido particular realce la posición asumida por Karl Barth, según la cual las religiones son la tentativa presuntuosa del ser humano de justificarse por sí sólo, mientras que la fe en Cristo es la única que justifica al ser humano ante Dios²⁷. En el campo católico, después del Concilio Vaticano II, el exclusivismo ha sufrido una rápida evolución y, tanto en su rígida forma cristológica como eclesiológica, se encuentra sólo en ambientes tradicionalistas que se oponen al diálogo con las otras religiones²⁸. Ciertas manifestaciones de exclusivismo se hallan en algunos teólogos inclusivistas, los cuales, volviendo a proponer fórmulas tradicionales en un contexto de mayor apertura, conservan sin embargo la exigencia de fondo, sin resolver a las claras las contradicciones.

2. Al extremo opuesto se encuentran los *relativistas* (o *pluralistas radicales*), que sostienen que todas las religiones poseen el mismo valor por lo que concierne a la salvación, por lo cual no es muy importante a cuál de ellas se pertenece. Para ellos, «si alguien, hebreo, musulmán, hindú o budista, tiene la misma posibilidad de ser 'salvado' que un cristiano, la idea que toda salvación es cristiana no posee más un 'valor en efectivo' y no puede suscitar un interés real»²⁹.

Éstos habitualmente son llamados *pluralistas* porque propugnan una «teología pluralista de las religiones», una «teología del pluralismo religioso»³⁰.

26 Después de HEGEL, que había teorizado sobre la absolutez del cristianismo, la discusión ha sido amplia en el mundo cristiano.

27 Algunos discípulos de K. BARTH continúan en la misma línea, como por ejemplo KRAEMER H., *The Christian Message in a non-Christian World*, Edinburgh House, London 1947; Id., *Why Christianity of All Religions?*, Lutterworth, London 1962. También algunos movimientos evangélicos y pentecostales se remiten a BARTH para oponerse a todo diálogo interreligioso, porque no hay ninguna razón «para decir que la salvación puede encontrarse fuera de Cristo o prescindiendo de una aceptación explícita de su obra mediante la fe»: Manifiesto de Manila promulgado por la Alianza de Losanna en la Asamblea de julio (11-20) 1989, citado por DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni*, o. c. p. 153.

28 Escribe, p.e., VAN STRAELEN H., *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle*, Beauchesne, Paris 1994, p. 281: «La Iglesia siempre ha enseñado que para ser salvo, el ser humano debe aceptar el mensaje del evangelio, rechazar los dioses falsos y volverse al Dios viviente de Abraham, de Isaac y de Jacob, tal como se ha revelado en Jesucristo». Cfr también VAN STRAELEN H., *Ouverture à l'autre, la quelle?*, Beauchesne, Paris 1982; SPADAFORA F., *Fuori della chiesa non c'è salvezza*, Roma 1992, a todas las afirmaciones de los diversos concilios y de los Padres; NETLAND H. A., *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Quest of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi) 1991.

29 HICK J., *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, in AA. VV., *Cristianesimo e religioni*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 1 p. 24

30 J. DUPUIS califica este pluralismo a través de la perspectiva «teocéntrica». «Este nuevo paradigma consiste en reconocer que las varias religiones gravitan en torno a un solo centro: Dios. Las religiones, aunque diferentes, tienen todas fundamentalmente el mismo valor como manifestaciones diversas de Dios al espíritu humano en las diversas regiones culturales del mundo». *La cristologia contemporanea nell'area anglofona*, in

Pero en realidad lo que ellos defienden es un efectivo relativismo, porque colocan a las religiones en un mismo plano y, en concreto, no logran captar la «peculiaridad de la religión cristiana con sus instancias de unicidad»³¹. De este modo, según Pietro Rossano, «se pone entre paréntesis la centralidad y la mediación universal e histórica de Cristo, pilar maestro del edificio de la iglesia»³². También H. Küng critica a aquellos que, para evitar «un obtuso y presuntuoso absolutismo», defienden «un relativismo superficial e irresponsable, que relativiza toda verdad y minimiza todos los valores y todas las normas, y por consiguiente proponen un «pluralismo frívolo que aprueba y confirma, indiferentemente, la propia y las otras religiones, sin llamar la atención, ya sea a nosotros mismos o a los demás, sobre los errores que también existen a pesar de toda la verdad». De esta forma favorecen «un indiferentismo» que excluye de la crítica a determinadas posiciones y decisiones religiosas»³³.

3. Los *inclusivistas* representan actualmente, en el ámbito cristiano, el grupo más numeroso, sin embargo se presentan en formas variadas, entrelazadas entre ellas. Su distinción es real pero no siempre adecuada.

3.1. Un primer parecer resalta el cumplimiento de los valores religiosos realizados en Cristo, de modo que todo aquello que se encuentra fragmentado en otra parte, se cree que ya haya sido vivido y presentado por Cristo en plenitud o en modo acabado (*inclusivismo constitutivo*). Por medio de él estos valores han sido introducidos en la historia humana con el fin de que puedan ser recibidos por todos.

ATI, *La cristologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1992 p. 365 (pp. 330-384). Bruno FORTE califica el pluralismo como un «genérico 'soteriocentrismo' de un Cristo a la par 'con' todas las religiones, donde la separación del Verbo de sus posibles expresiones históricas permite hablar de un Cristo ideal, que viene a hacerse presente en todas las religiones, entendidas como vías de salvación del todo autónomas del Cristo histórico». *La chiesa della Trinità*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 114.

31 Así concluye VICARI D., refiriéndose a la intervención de J. HICK, in *Un commento al dibattito Hick-Pannenberg-Geffré su Cristianesimo e religioni* in *Teologia e Filosofia* 6 (1992) 121

32 ROSSANO P., *Introduzione* alla edizione italiana di NECKEBROUCK V., *La terza chiesa e il problema della cultura*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1990 p. 8. Se refiere al capítulo Religione e cultura, pp. 98-105.

33 KÜNG H., *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano 1986 pp. 8-9; cfr. anche Id., *Esiste l'unica religione vera?* Saggio di criteriologia ecumenica, in *Teologia in cammino*. Un'autobiografia spirituale, Mondadori, Milano 1987 pp. 256-286. Rosino GIBELLINI refiriéndose a Küng sostiene que la suya es «una de las propuestas teológicas mejor elaboradas, también porque basada sobre una vasta documentación y sostenida por una larga reflexión», que excluye no sólo el relativismo y el exclusivismo, sino también «el inclusivismo, que acaba por subordinar a la propia religión las otras religiones»: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, p. 555 e 556.

Por lo general los católicos que pertenecen a este grupo extienden el atributo también a la iglesia. La fórmula por ellos utilizada ya no es la tradicional, «fuera de la iglesia no hay salvación», sino «sin la iglesia no hay salvación». Con esto ellos quieren afirmar la exclusión de la salvación de aquellos que rehúsan los valores de los cuales la iglesia es mediadora en la historia humana. Sin embargo aquellos que, aun no perteneciendo a la iglesia, aceptan, incluso inconscientemente, las propuestas salvíficas, acceden al reino. Raniero Cantalamessa, actual predicador apostólico, «rechaza enérgicamente cualquier teoría que excluye a Cristo del centro del plan salvífico, o que niega a la iglesia su rol de mediadora necesaria para la salvación»³⁴. Sin embargo acepta una cierta mediación también de parte de las otras religiones. Para explicar cómo sea esto posible, él hace referencia a la doctrina de Santo Tomás sobre los Sacramentos del Antiguo Testamento: «Para Santo Tomás estos antiguos sacramentos no conferían por sí mismos y directamente la gracia santificadora, sino sólo en la medida que suscitan y expresan la fe en el futuro Salvador». Cantalamessa se pregunta: ¿No se podría extender coherentemente tal analogía de las verdades teóricas, a los ritos de purificación del pecado, los sacrificios, las fiestas, etc., y, en este sentido, hablar de tales prácticas y ritos como de una especie de sacramentos por medio de los cuales, en las otras religiones, se lleva a efecto la salvación, siempre, por supuesto, dependiendo de la redención de Cristo?»³⁵.

G. Canobbio afirma que la salvación de cada uno pasa necesariamente a través de la iglesia, «ya que sin ella, definitivamente, no se sabría qué cosa sería la salvación, por el hecho de que no se conocería perfectamente lo que Dios piensa para la humanidad, y ésta no tendría en su interior la experiencia concreta, en forma anticipada, de su destino último»³⁶. También B. Forte supone que la iglesia, «en el misterio universal de la salvación posee... un rol necesario y al mismo tiempo totalmente relativo: dependiendo de lo único necesario, que es el misterio de Cristo en el designio del Padre, la Iglesia es necesaria precisamente en cuanto desempeña el papel de signo profético del don de Dios plenamente ofrecido a ella, y de realización incoativa de la salvación deseada para todos por los designios del Padre». Ciertamente la iglesia «no es todo: pero, ciertamente, existe para todos»³⁷.

34 CANTALAMESSA R., *Cristo nel dialogo interreligioso*, in *Rassegna di Teologia*, 35 (1994) 259-282, aquí: p. 278. Cita Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris Missio* n. 55: «La Iglesia sigue siendo la vía ordinaria de salvación, y sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación». El artículo está ahora también en ID., *Preparate le vie del Signore*, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 113-135.

35 R. CANTALAMESSA, *Cristo nel dialogo interreligioso*, in *Rassegna di Teologia*, 35 (1994) 279.

36 CANOBBIO G., *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1994 pp. 182-183

37 FORTE B., *La chiesa della Trinità*, o. c. pp. 105-119: p. 115.

3.2. Una segunda modalidad de inclusivismo presenta a Cristo (y por consiguiente a la Iglesia) como *norma definitiva* para juzgar a las otras formas religiosas, de modo que quien se hace seguidor de Cristo o pertenece a la iglesia posee los parámetros de evaluación para tomar lo bueno que se halla en las demás religiones y para reconocer las vías de la salvación y los males que la impiden (*inclusivismo normativo*). Esta segunda modalidad defiende «el principio inderogable de la peculiaridad del evento cristológico en cuanto causa constitutiva de la salvación y como fundamento de su función normativa universal según el diseño divino. En la actualidad el camino que respeta esta doble exigencia se concretiza verdaderamente en ese momento resolutivo denominado inclusivista, según el cual, en las múltiples y parciales vías de salvación, sigue operando la potencia salvífica Universal del Único Mediador Jesucristo, por lo que ninguna otra religión puede ser considerada vía de salvación sin El»³⁸.

El teólogo católico G. D'Costa, hindú de Goa, criado en Kenia y formado en Inglaterra en donde enseña, presentando una solución del problema en clave trinitaria, afirma: «Las riquezas del misterio de Dios son manifestadas por el Espíritu y están percibidas y medidas según su propia conformidad con Cristo y en su iluminación por parte de Cristo. A medida que estas riquezas se revelan, Cristo, el Logos universal, se interpreta y universaliza de forma más completa. En este sentido Jesús es el criterio *normativo* de Dios, aunque esto no impida la autorrevelación de Dios que está en acto en la historia por medio del Espíritu». A pesar de ello añade: «Si bien Cristo constituye la norma para comprender a Dios, en realidad no es una norma estática, sino una norma que continuamente se transforma y enriquece por la propia función del espíritu de guiar, anunciar y juzgar»³⁹. A continuación D'Costa aclara que sólo el inclusivismo respeta los dos principios esenciales de un legítimo pluralismo cristiano: «la mediación única de Jesucristo y la voluntad salvífica universal de Dios. Siempre y sólo a través de Cristo, 'componentes de gracia divina' están presentes en las otras religiones que, para sus miembros, son verdaderas mediadoras de salvación»⁴⁰. Creo que también a W. Pannenberg se le podría incluir en este tipo de inclusivismo cuando después de haber declarado el carácter universal de la perspectiva de Jesús (cita en particular Lc 13, 29: «y vendrán de Oriente y de Occidente...», y Mt 25, 40: «cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños...»), concluye: «Jesús permanece por lo tanto como el criterio final para todos los seres humanos, mientras que sólo los miembros de su iglesia conocen este criterio y pueden estar seguros de esta salvación, a

38 BORDONI M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, p. 182.

39 D'COSTA G., *Cristo, Trinità e pluralità religiosa*, en el volumen organizado por él, AA VV *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994 p. 96.

40 Di Gavin D'COSTA cfr anche *Theology of Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, B. Blackwell, Oxford 1986.

condición de que sus vidas coincidan con su fe»⁴¹. Dupuis cita como «ejemplos de partidarios de Jesús normativo... además de E. Troeltsch y P. Tillich, a los teólogos del proceso como J. B. Cobb e S. M. Ogten»⁴².

3.3. Una tercera modalidad hace referencia a una presencia activa del Cristo glorioso o del Cristo cósmico en las experiencias religiosas de la humanidad, por lo que todas las riquezas que se pueden hallar en las experiencias religiosas de la humanidad son atribuidas a la acción de Cristo y de su Espíritu (*inclusivismo trascendente*). Los defensores de esta línea sostienen que «hay que afirmar que la vía ordinaria para la salvación de toda la humanidad es el evento-Cristo, y que la voluntad salvífica universal de Dios en el Nuevo testamento está siempre relacionada con la realidad de Jesucristo... Aquí se encuentra el punto decisivo de la problemática cristológica contemporánea, a saber, la consideración del evento-Cristo como 'escatológicamente insuperable' y 'absolutamente decisivo' para cada persona humana que se salva estando fuera del cristianismo, es decir, fuera del reconocimiento explícito de Jesús»⁴³. Hacia esta dirección se habían ya movido, aunque con diversa sensibilidad, muchos teólogos. Raimundo Panikkar, por ejemplo, ha defendido de diversas maneras el convencimiento según el cual «Cristo constituye el nombre de la presencia divina en el mundo por lo tanto una cristofanía se manifiesta en todas las religiones»⁴⁴. Desde otra perspectiva también K. Rahner ha sostenido la presencia de un cristianismo anónimo presente en las diversas religiones⁴⁵. Según él, la iglesia no debería considerarse el ámbito exclusivo de la acción divina, sino

41 PANNENBERG W., *Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto fra loro. Il problema della teologia delle religioni mondiali*, in AA Vv (cur D'COSTA G.) *La teologia pluralista delle religioni: un mito?* O. c., p. 203.

42 DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni*, o. c., p. 156. Egli cita E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano, Napoli 1968 (originale tedesco 1929³); P. TILICH, *Systematic Theology* voll II-III, University of Chicago Press, Chicago 1957-1963; Id., *Il cristianesimo e le religioni*, Mursia, Milano 1970; J. B. COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975; Id., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; S. M. OGDEN, *Christ without Myth*, Harper and Brothers, New York 1963; ID., *Is There Only One True Religion or are There Many?* Southern Methodist University Press, Dallas 1992.

43 AMATO A., *Gesù e le religioni non cristiane. Una sfida all'assolutezza del cristianesimo*, in AA. VV., *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, LAS, Roma 1992, pp. 45-79 qui 72. Cfr. anche AMATO A., *Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità: considerazioni introduttive*, in *Ricerche teologiche* 1(1990) 143-168.

44 PANIKKAR R., *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*. Vita e pensiero, Milano 1970 p. 10.

45 RAHNER K., *I cristiani anonimi*, in ID., *Nuovi Saggi* 1, Paoline, Roma 1968, pp. 759-772; *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977 pp. 393-394; *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, pp. 535-571 Paoline, Roma 1965, pp. 535-571; *La Chiesa, le chiese e le religioni*, in *Nuovi Saggi* 3, Paoline, Roma 1969, pp. 427-452.

«la vanguardia históricamente encuadrada en un inmenso ejército en marcha, la explícita organización histórica y social de lo que para el cristianismo constituye un convencimiento que debiera ser comunicado a los seres humanos como *realidad escondida* ubicada fuera de la iglesia visible»⁴⁶. Esta fórmula ha suscitado una discusión muy amplia⁴⁷.

Los teólogos que manifiestan reservas acerca de la atribución de una acción universal a Cristo resucitado, no expresada en dinámicas creadas, critican la modalidad trascendente de entender a Cristo⁴⁸. La actividad salvífica de Jesús resucitado debería ser atribuida a la presencia de Dios actuante a través de su Verbo y de su Espíritu, pero siempre traducida, y sólo a través de dinámicas y gestos creados⁴⁹.

4. Los *pluralistas convergentes* (o *inclusivistas*)⁵⁰ sostienen que es única la Palabra reveladora y salvífica de Dios, pero muchos son los mediadores históricos de la salvación, entre ellos las estructuras religiosas, aunque entre ellas

46 RAHNER K., *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Saggi di antropologia soprannaturale* o. c., p. 569.

47 Cfr. RÖPER A., *I cristiani anonimi*, (GdT 6) Queriniana Brescia 1966 (original alemán 1963); FÉDOU M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Cerf, Paris 1996, pp. 72-78. Raffelt A. VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, (GdT 301) Queriniana, Brescia 2004.

48 Osserva A. COZZI proponiendo un inclusivismo normativo: «el problema no es tanto la presencia del Verbo trascendente en las varias religiones. Lo decisivo es verificar cómo una libertad como la de Jesús sea la medida adecuada al don de Dios y la lógica más correcta para apropiarse de ese don, más que para entrar en la lógica de su donación: *Gesù Cristo tra le religioni, mediatore dell'originario*, Cittadella, Assisi 2005, p. 124.

49 Contra la tendencia a universalizar a Cristo como salvación trascendente y presente por tanto en las varias religiones, DUQUOC insiste en la necesidad de mantener la particularidad hebrea de Jesús y su inserción en la cultura fragmentaria de su tiempo. «Estando así las cosas, la división de las otras religiones resulta indispensable a la autenticidad del anuncio. Transgredirla con el pretexto de no excluir nada, equivale a perder la propia identidad histórica y a debilitar la propia vocación que el modo de implicación de Dios en nuestro mundo revela». *L'unico Cristo*. La sinfonia differita, (GdT 298) Queriniana, Brescia 2003 p. 272. También GEFRE sugiere: «debemos guardarnos de identificar el elemento histórico y contingente de Jesús y su elemento crístico y divino. Es precisamente esta ley de la encarnación de Dios con la mediación de la historia. De otra manera, no sería ya ícono, sino ídolo». *Credere e interpretare* (GdT 288) Brescia 2002, p. 136. Más adelante, en la pág. 138, meditando sobre el misterio de la cruz, escribe: «Jesús muere a su particularidad en cuanto Jesús de Nazaret, para renacer como figura de universalidad, como figura de Cristo. Citaré gustoso esta fórmula audaz de P. TILLICH: 'El Cristo es Jesús y la negación de Jesús'. El Cristo y Jesús son ciertamente una única persona, pero en cierto modo, en el sacrificio de la particularidad de Jesús de Nazaret, el Cristo, a través de su resurrección renace como figura de universalidad, como figura de Cristo. El Cristo libera a la persona de Jesús de un particularismo que lo habría convertido en propiedad de un grupo particular, el de los judíos del primer siglo...».

Cfr supra, nota 8 sobre la atribución de una tercera naturaleza a Cristo.

50 La terminología es variada. DUPUIS J.: «El término más apropiado... parece ser el de *pluralismo inclusivo*, o bien *inclusivismo pluralístico*, que mantiene unidos el carácter

existan considerables diferencias. Los cristianos por medio de Jesús reciben la Palabra de Dios de una forma particular, con la cual están capacitados para captar las sintonías de la propia tradición con las de las otras palabras históricas. La real distinción de naturaleza (sin mutaciones y sin confusiones) entre Jesús, el ser humano sacramento o ícono de Dios (cfr Col 1,15), y el Verbo, Palabra eterna del Padre -distinción que permanece también en el estado glorioso⁵¹-, permite acercarse a otros espacios de acción de la Palabra eterna y del Espíritu, que van más allá de los espacios eclesiales, superando así el exclusivismo salvífico de las estructuras que hacen referencia al Evangelio cristiano. Que sucesivamente esta acción también implique la realidad de Cristo glorioso, no posee relevancia histórica, porque a ella no le corresponden explícitas y conscientes dinámicas humanas de fe en Él.

Sobre todo, el cambio del modelo soteriológico, no ya ascendente (Jesús satisface al Padre con sufrimiento de mérito infinito y expía por los pecados humanos), sino descendente (en Jesús y en su supremo gesto de amor, Dios revela su misericordia y dona el Espíritu que justifica al ser humano) ha hecho entender que las múltiples mediaciones históricas de la salvación no contrastan con la especificidad y la universalidad de la misión de Cristo, debido a que todas reflejan, aunque de modo diverso y según formas culturales que a veces son irreducibles, la misma Palabra misericordiosa de Dios y la misma potencia purificadora de su Espíritu.

Por lo que concierne la iglesia, los pluralistas subrayan su función en orden al Reino de Dios en el mundo: ella es sierva del Reino. La distinción entre la iglesia y el Reino ha permitido superar no sólo el exclusivismo, sino también el inclusivismo eclesiológico, porque ha permitido destacar la presencia del Verbo eterno y del Espíritu de Cristo en acción también en las otras estructuras religiosas.

constitutivo universal del evento-Cristo en el orden de la salvación, y el significado salvífico de las tradiciones religiosas en un pluralismo de principio de las tradiciones religiosas mismas, dentro del único y multiforme plano de Dios para la Humanidad». *Verso un modello di pluralismo inclusivo in Il Cristianesimo e le religioni*, GdT 283 p. 188. También GEFFRÉ habla de *pluralismo inclusivo*, al que define: «la corriente teológica más prometedora al interior del catolicismo». *Verso una nuova teologia delle religioni*, in Gibellini R. (Ed.) *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (BTC 123) Queriniana, Brescia 2003, p. 359. Pienso que es más exacto hablar de *pluralismo convergente*, porque ninguna forma histórica puede tener la presunción de contener todas las riquezas espirituales de las diversas religiones. Todas por tanto son llamadas a intercambiar dones espirituales para converger hacia una situación en la que cada una, conservando y acentuando sus propias características, vive una comunión profunda con las otras.

- 51 Escribe, por ejemplo, Cl. GEFFRÉ: «El mismo *principio encarnacional*, es decir, la manifestación del Absoluto en y a través de una particularidad histórica, nos invita a no absolutizar el cristianismo. Si el Cristo es universal, lo es como Jesús de Nazaret, muerto y resucitado. El hombre Jesús no es una especie de emanación divina. Su humanidad es relativa, en cuanto histórica, incluso teniendo un significado absoluto y universal». *Pour un christianisme mondial*, in *Recherches de science religieuse* 86 (1998) p. 63.

Por consiguiente, se afirma a las claras la posible función salvífica de las religiones y su convergencia hacia una plenitud que hasta ahora en ninguna de ellas se ha realizado, ni siquiera en el mismo cristianismo. Así como la necesaria referencia de los nuevos tiempos que corren (Lc 12,56-57) constituye la razón para superar el exclusivismo eclesial, así también la búsqueda de los *semina Verbi* (fragmentos de la Palabra) en las culturas humanas implica la variedad de Palabras divinas para la salvación humana, y permite la superación del exclusivismo de la fe cristológica⁵².

La neta distinción que se establece entre pluralistas convergentes y pluralistas relativistas se funda en la decisiva importancia que los primeros confieren al evento Cristo, ya sea en su dimensión histórica o ya sea en su dimensión trascendental. De hecho, mientras en el pluralismo convergente la perspectiva trinitaria permite relacionar la salvación universal que se da en Cristo refiriéndola al Verbo eterno que él humanamente expresa, y al Espíritu que Él dona, en el pluralismo relativista, el achatamiento trinitario a un genérico monoteísmo no consiente la articulación necesaria de la historia salvífica y desaparece la imprescindible referencia a la Palabra y al Espíritu que en Cristo se revelan como agentes divinos de salvación.

Conclusión

A través del rápido y sumario recorrido del pensamiento teológico occidental es evidente que el problema del pluralismo religioso no ha encontrado aún una completa y definitiva respuesta, a la vez que también se evidencia que algunas líneas de orientación y de búsqueda se están entrelazando en una síntesis que se anuncia próxima. Ésta parece apoyarse en dos distinciones. La primera entre la acción divina y la actividad de Jesús, culminada con su muerte/resurrección. La segunda entre la presencia divina en la historia humana y la acción de las comunidades eclesiales surgidas a partir del testimonio de Jesús.

La primera distinción permite observar en la historia los innumerables reflejos de la Palabra eterna y del Espíritu antes de la revelación de Jesús. Éstas conservan sus características y continúan presentando desarrollos en la historia humana con sus específicas particularidades simbólicas y culturales.

La segunda distinción permite discernir los desarrollos que la acción divina realiza en las varias comunidades religiosas independientemente de la influencia eclesial, pero con una profunda relación personal entre ellas. La fragmentación de las diversas manifestaciones de las religiones impone que éstas entren en diálogo y se confronten para hacer emerger lo que de definitivo y de absoluto se conserva en las diversas tradiciones. El cristiano está

52 DUQUOC Ch., *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Gèneve, 1984 p. 141.

convencido de que a través de la confrontación de las diversas religiones el aporte de su tradición se presentará como absolutamente necesario para que la historia de la salvación humana se pueda llevar a cabo. Es por ello que considera el diálogo como un elemento constitutivo de su misión. Ésta se desarrolla en la historia como testimonio de las riquezas espirituales que la aventura humana de Jesús ha introducido en la humanidad y continúa manifestándose en aquellos lugares donde su Evangelio se vive con fidelidad.

La articulación trinitaria de su fe en Dios le permite al cristiano reconocer y aceptar a través del tiempo su Palabra y su Espíritu, y de este modo abrirse a las formas auténticas de humanidad expresadas en las otras experiencias religiosas. Sin embargo el cristiano es consciente de que, debido a su pecado, continuamente contamina el don que debe ofrecer y se resiste al don que debe recibir, y necesita, por consiguiente, una continua conversión. El criterio de las opciones de Jesús le sirven de guía para este camino.

El aspecto teológico, que ha quedado inconcreto y no suficientemente aclarado, tiene que ver con la relación que existe entre la actual acción salvífica de Dios en la historia humana (por medio de su Palabra y el Espíritu Santo) y la acción de Cristo glorioso. Seguramente ésta se expresa actualmente a través de las comunidades que, manteniendo fija la mirada en él (Hb 3,1; 12,2), hacen surgir nuevas formas de humanidad. Pero uno puede llegar a preguntarse si la acción de Cristo glorioso posee también espacios independientes al de las comunidades eclesiales que remiten a su testimonio.

Algunos responden que sí. De hecho, propenden a identificar la acción de Cristo con la del Verbo eterno y del Espíritu, atribuyéndole la misma extensión y profundidad.

Hay otros, sin embargo, que distinguen claramente la actividad salvífica de Dios a través del Verbo eterno y del Espíritu y la de Cristo glorioso, ya que Cristo sigue siendo una criatura limitada y circunscrita en su naturaleza humana, aunque glorificada. Los que siguen esta opinión confirman los límites establecidos por el ejercicio de la fe de aquellos que marchan por el camino trazado por Él. Bajo esta perspectiva los discípulos de Jesús tienen la responsabilidad de hacer eficaz la misión de Cristo, continuándola en el tiempo.

Otros, en fin, prefieren evitar esta problemática y limitar la reflexión sólo al ámbito de la experiencia del Jesús histórico y de las comunidades que por medio de la fe se remiten a su testimonio. De hecho piensan que los límites insuperables de nuestros modelos interpretativos de la actual acción de Cristo glorioso, no permiten dar respuestas a estos interrogantes.

Carlo MOLARI

Voces de quienes habitan en la frontera: importancia del lugar social para el diálogo interreligioso

La discusión actual en el amplio campo de las religiones nos enfrenta a una variedad de términos que se refieren a niveles diversificados de intereses: teología de la religión, diálogo interreligioso, teología comparativa, estudio comparativo de las religiones, etc.

Ya que todos estos términos se refieren a diferentes debates y posiciones en este campo, me gustaría subrayar un área de interés que frecuentemente está siendo olvidada, a saber: el lugar social de las personas afectadas. Me centraré de un modo especial en algunas aportaciones que teólogas feministas críticas pueden ofrecer y efectivamente ofrecen a esta discusión. Dadas las limitaciones de espacio, paso a esbozar algunas líneas generales.

Terminología

En los últimos años hemos sido confrontadas/os con una amplia gama de términos, en su mayoría usados por teólogos cristianos, que se refieren a diferentes áreas de investigación y reflexión en el campo del diálogo y de la confrontación entre religiones.

Con el término «religión» me refiero, en este artículo, a la pluralidad de religiones institucionalizadas existentes en el mundo, religiones entre las que el cristianismo y las denominaciones cristianas son solamente una representación entre otras¹.

El término «diálogo interreligioso» se refiere al encuentro entre personas, teólogos/as, líderes religiosos, etc., de diferentes religiones. La connotación «teo-

1 Quiero evitar el uso de la construcción latinoamericana de micro-ecumenismo y macro-ecumenismo que, según mi percepción, oscurece la discusión a nivel internacional y cierra posibilidades de contribuir a esa discusión.

logía de las religiones», por su parte, se refiere más a una reflexión dentro de un determinado sistema de pensamiento religioso. Aunque las dos expresiones tienen, en el mundo académico, enfoques diferentes, las dos se encuentran y se influyen mutuamente cuando las miramos desde una perspectiva feminista crítica.

Una perspectiva feminista crítica

Una teología de las religiones y un diálogo interreligioso que tomen en cuenta la pluralidad dentro de las religiones puede solamente iniciarse con un análisis crítico del lugar social de las personas implicadas y de las consecuencias políticas de prácticas e interpretaciones religiosas.

Este análisis debe efectuarse al menos en tres niveles: en la constitución de la religión como un vehículo tanto de opresión como de liberación, en el contexto en que el diálogo o la teología toma cuerpo y en la posición ambigua de algunos de los fieles.

Explicuemos brevemente estos puntos.

1. Cuando miramos críticamente a las religiones mundiales institucionalizadas y sus estructuras y apariencias contextuales, podemos percibir algunas semejanzas y características sorprendentes. En el hinduismo, el budismo, el islam y el cristianismo, la mayoría de las llamadas «Sagradas Escrituras» fueron escritas por hombres. Fueron interpretadas a lo largo de siglos por líderes religiosos e investigadores masculinos. En esas religiones, la mediación entre el dominio profano y el dominio sagrado es realizada mayoritariamente por hombres: sacerdotes, monjes, imanes... Tres fundadores de estas religiones son hombres: Jesús, Buda, Mahoma. En las cuatro religiones el mal es proyectado hacia lo femenino —el cuerpo— y, sobre todo los mediadores religiosos masculinos, son alertados a que eviten el contacto con este mal femenino, a fin de que se aproximen a lo divino. Otra semejanza es que ninguna de esas religiones jamás protestó contra esta estructura masculina institucionalizada de la religión.

Un diálogo interreligioso que parte de estas premisas desafía también a la teología de las religiones en cada religión. Estas afirmaciones pueden parecer exageradas y superficiales, pero la triste realidad es que la mayoría de las mujeres, dentro de estas religiones, todavía se ven confrontadas con las consecuencias de estas estructuras.

Pero existen más semejanzas entre las religiones: en casi todas ellas la mayoría de los fieles, son mujeres. Algunas investigaciones muestran que para muchas mujeres la religión es un apoyo en su vida del día a día, que les ayuda a soportar y transformar su realidad. En este sentido, la religión funciona para las mujeres como un vehículo de opresión, pero también como un vehículo de consuelo, transformación y liberación. Eso se expresa en el hecho de que encontramos, en cada una de estas religiones y sistemas religiosos, tradicio-

nes subversivas sobre las que la religión institucionalizada no tiene control. Características de estas tradiciones subversivas son la imaginación femenina y prácticas espirituales más allá de las construcciones masculinas institucionalizadas. Especialmente mujeres y personas de clases humildes tienden a cultivar estas prácticas y a transformar las estructuras masculinas².

Podemos concluir fácilmente que en las religiones institucionalizadas las mujeres jamás tuvieron la posibilidad de definirse a sí mismas (el «ego»), lo divino o el mundo. En la estructura y en la interpretación constante de las religiones, las mujeres son invisibles, y en la reflexión actual sobre el diálogo interreligioso se da una ausencia de los temas de las mujeres y de la diferenciación de género³. Las prácticas subversivas son testimonio del hecho de que la religión de la corriente principal y la interpretación religiosa intelectual son meramente resultado de la reflexión elitista masculina.

2. Fieles de las religiones institucionalizadas, y también sus intérpretes y líderes religiosos, desarrollan patrones diferentes, según el contexto en el que la religión se manifiesta. Las religiones son pluralistas en sí mismas, y las/los fieles construyen su identidad en relación con el contexto social y político. En los Países Bajos, personas musulmanas de origen turco, en una situación de minoría, tienen distinta conducta que las personas musulmanas en Turquía o Pakistán. También su relación con personas cristianas será diferente, en los respectivos contextos. Asimismo la cuestión del poder —quién define la ortodoxia, y cuál es la naturaleza de la presencia religiosa en el lugar concreto— influye en el encuentro entre las religiones y su resultado.

No obstante, en la mayoría de los encuentros religiosos oficiales, sea en los encuentros teológicos, las asambleas religiosas o las liturgias interreligiosas, las mujeres están casi siempre ausentes, y necesitamos enfrentarnos a la pregunta de por qué esto continúa ocurriendo. Según estadísticas de la ONU⁴, las mujeres continúan alcanzando niveles de educación inferiores al de los hombres. De los 130 millones de niñas/os sin escuela en 1997, dos terceras partes eran niñas. Paralela a esta oportunidad limitada en la educación, es la limitada oportunidad de ocupar posiciones de liderazgo en las muchas religiones patriarcales. Las mujeres representan más de la mitad de la población mundial, realizan dos tercios de las horas del trabajo mundial, ganan una décima parte de la renta mundial, poseen menos de un décimo de los bienes del mundo y ocupan un 1% de las posiciones ejecutivas principales. Por eso, con nuestras voces de mujeres

2 Me refiero aquí a la interpretación y a la adoración popular de María, Kali, Mariammam o Bodhisattva como Kwan Inn, etc., que frecuentemente son diferentes de la interpretación de la misma figura en la religión institucionalizada.

3 E. SEFCOVIC, D. BIFANO, *Creating a Rhetorical Home for Feminists in the 'Masters House' of the Academy: Toward a Gendered Taxonomy of Form and Content*, en: «Women and Language», 27/1 (2004) 55.

4 www.un.org/womenwatch

podríamos no solamente recordar las realidades de opresión, sino también reaccionar ante una situación que podemos transformar⁵.

El hecho de que las mujeres sean la mayoría de los fieles, desafía el concepto de «peritos» en todos los encuentros interreligiosos.

3. Las mujeres asumen posiciones diferentes según su manera de relacionarse con la religión: se adaptan al pensamiento de la corriente principal, asumen una posición crítica contra la opresión de las mujeres por la religión, y/o se inclinan a prácticas subversivas y populares al margen de las religiones. Quien habita en la frontera -adeptas y adeptos de la religiosidad subversiva y popular, y personas con una postura intelectual crítica- podrían cambiar el contenido y la práctica teológica del diálogo interreligioso.

Una contribución feminista crítica al diálogo interreligioso y a la teología de las religiones se relaciona con estos tres niveles de cuestiones y cambiará también la discusión tradicional sobre inclusivismo, exclusivismo y pluralismo.

En esta situación serán preguntas importantes: quién conversa con quien; quién tiene el poder de las definiciones y, cuál es el objetivo principal del diálogo y de la teología. Mientras en discusiones tradicionales hablamos de tres niveles de diálogo (el diálogo del corazón, el diálogo de la inteligencia y el diálogo de la vida) necesitamos fijarnos también, desde la perspectiva feminista, en el diálogo para la transformación de la vida –el referido a las cuestiones de la justicia- y de la religión.

Algunas pequeñas historias...

Primera historia

En marzo de 1998, la isla de Sri Lanka, en su mayor parte budista, vivió, por primera vez desde el siglo IX, la ordenación de 35 monjas en las posiciones más altas del budismo Terevada. Para el budismo Terevada, que siempre se opuso fervorosamente a la ordenación de las mujeres, este evento histórico fue el comienzo de una nueva actitud hacia la mujer. Aquellas mujeres tenían preparada la ordenación cuidadosamente, a través del estudio autodidacta y de las enseñanzas de unos pocos monjes progresistas. Fue una cuestión controvertida, y algunos de los monjes de la más alta jerarquía dudaban de la permisibilidad de esta ordenación, porque el propio Buda no ordenó mujeres. Las mujeres, juntamente con algunos monjes, fueron muy claras en esta cuestión: «incluso aunque Buda no hubiese ordenado mujeres

5 Chung Ok LEE, *Triple Universal Ethics for a New civilization*, en: *Vision for a New Civilization: Spiritual and Ethical Values in the New Millennium*, New York, 2001, p. 194.

o no hubiese tenido la intención de dar a las mujeres lugares iguales que a los hombres, el tiempo actual exige que las mujeres participen de los poderes espirituales en la Sanga budista».

Tres días después de la ordenación de las monjas budistas, en el mismo mes de marzo, los líderes de la comunidad anglicana de Sri Lanka votaron a favor de la posibilidad de ordenar mujeres. Varias mujeres tenían formación teológica, no les era permitido participar plenamente en el liderazgo de una comunidad, no obstante su reconocido compromiso en muchas parroquias. En un encuentro entre mujeres cristianas anglicanas y algunas de las monjas budistas, quedó claro que los líderes masculinos de ambas comunidades religiosas no sabían de los mutuos pasos históricos. En contraste, las mujeres budistas y anglicanas conocían muy bien y tenían una historia de intereses comunes. El tema del encuentro de esas mujeres no fue el impacto de la ordenación sobre sus respectivas comunidades: en vez de eso, discutieron nuevos tipos de liderazgo y la posibilidad de cambiar la situación social y política de Sri Lanka, así como sus posibilidades de influir en temas de derechos humanos. Aunque los líderes religiosos masculinos estuviesen preocupados por la cuestión del diálogo interreligioso, no se les ocurrió informarse unos a los otros sobre la ordenación de las mujeres.

Segunda historia

En una experiencia de exposición de estudiantes occidentales de teología y profesoras/es, en Sri Lanka, algunos encuentros tuvieron como tema el diálogo interreligioso. Uno de los encuentros fue realizado con militantes de cuatro religiones: cristianos, hindúes, budistas y musulmanes. Las mujeres tenían un alto nivel de formación: teólogas, profesoras universitarias de derechos humanos y de sociología, representantes de la ONU. Respecto a su compromiso con las prácticas devocionales de sus religiones -que conocían muy bien-, representaban una gran diversidad. Algunas eran fieles practicantes, otras se declaraban no practicantes. Como un grupo de amigas, habían desarrollado, a lo largo de los años, estrategias para ganar la atención de los medios de comunicación social acerca de los temas de derechos humanos, aborto y derechos reproductivos. Las tendencias fundamentalistas de cada religión y los abusos contra los derechos de los pueblos -legitimados por la religión-, habían sido el foco de su activismo, de su reflexión y de su trabajo de educación permanente. Sus percepciones críticas se dirigían hacia los modos negativos por los que religión y cultura están entrelazadas y sirven a la opresión del pensamiento y de las acciones liberadoras. Su amistad y cooperación estaban inspiradas en una búsqueda común de la liberación de las mujeres -y de los hombres- en la sociedad de Sri Lanka. Eso las hizo capaces de cruzar las fronteras de la religión y de la etnicidad, así como de practicar una espiritualidad para la transformación de la sociedad. Cuando este grupo pidió que los visitantes occidentales fijasen su posición en el diálogo interreligioso, con

relación a las cuestiones de la libertad de las mujeres, el grupo occidental se sintió coaccionado y enmudeció.

Después se dio una discusión en el grupo occidental, sobre la posibilidad de que una budista no practicante hiciese tal pregunta a teólogas cristianas. Las reflexiones del grupo occidental llegaron a la sorprendente conclusión de que este encuentro y también el trabajo de este grupo de feministas no podía ser visto como una tentativa de cooperación interreligiosa. Fue el fin del diálogo entre teólogas interreligiosas «profesionales» y estas mujeres...

Existen pocas reflexiones teológicas feministas sobre los asuntos referidos en estas dos historias. ¿Eso significa que el diálogo interreligioso «profesional» no es un desafío importante para las teólogas feministas? ¿O que trabajan al margen de los asuntos definidos por los hombres, y que su reflexión, estando meramente basada en la práctica, no es considerada relevante para el tema? ¿Podemos esperar un enfoque y una elaboración particular sobre estos asuntos por parte de teólogas feministas?

Intereses de mujeres

El movimiento feminista, como movimiento mundial, y las teorías sobre la crítica a la cultura, crearon interés entre mujeres que querían saber más acerca de la religión de las otras y acerca de su impacto sobre las estructuras sociales de opresión y las posibilidades de liberación. Algunas publicaciones defienden que la participación de las mujeres, y en particular de las feministas, conllevará a una nueva aproximación a la actual discusión en el campo del diálogo interreligioso y de la teología de las religiones⁶. El movimiento feminista en pro de la transformación social es uno de los movimientos sociales más poderosos del mundo. A causa de las diferentes situaciones de las mujeres y de la variedad de culturas y religiones, los análisis, la resistencia y las estrategias sobre los cambios, asumen formas diferentes. El movimiento feminista influye también en las mujeres, en sus prácticas y reflexiones religiosas, y en cada religión hay un grupo particular de pensadoras «teólogas feministas». En sus publicaciones podemos distinguir dos niveles de producción:

6 M. O'NEILL, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, New York, 1990.

P. COOEY, W. EAKIN, J. Mc. DANIEL (ed.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of World Religions*, New York, 1991. U. KING, *Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions*, en: J. d'ARCY MAY (ed.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, Londres, 1998, p. 40-55. *Roundtable Discussion: Feminist Theology and Religious Diversity*, en: «Journal of Feminist Studies in Religion», 2000, 16/2 (2000) 73-131.

1. *En el islam, el judaísmo, el budismo, el cristianismo y el hinduismo, investigadoras feministas analizan y desenmascaran elementos patriarcales de sus religiones y sistemas religiosos (hermenéutica de desconstrucción).*

2. *Ellas quiebran la invisibilidad de las mujeres en la historia y hacen reinterpretaciones de la religión, reflexionando sobre las actuales experiencias religiosas de las mujeres (hermenéutica de reconstrucción).*

En el pensamiento hindú, L. Grupta ofrece un ejemplo de estos intentos en su reinterpretación de la diosa hindú Kali. Su hermenéutica de desconstrucción de elementos patriarcales y su análisis político de las prácticas religiosas, le hacen llegar a una imagen liberadora de Kali para las mujeres de hoy, principalmente para mujeres de clases humildes. Muchas teólogas cristianas y también investigadoras budistas e hindúes se refieren a métodos de reinscribir a las mujeres en la historia, liberándolas de estereotipos patriarcales⁷. Las investigaciones académicas sobre varias religiones que usan estos métodos de desconstrucción y reconstrucción están creciendo rápidamente. Ojalá que ello tenga un impacto sobre la corriente principal del diálogo interreligioso y pueda influenciar profundamente el sentido de la identidad religiosa en el diálogo. Como en la teología feminista cristiana, esta literatura está altamente impregnada por narraciones y experiencias personales. Teología y práctica van de la mano: la reflexión teológica se basa en experiencias vivas.

Justicia como línea de acción

La realidad enseña que mujeres de diferentes religiones no se encuentran solamente en las universidades, sino también, en las mesas de la cocina y en la vida cotidiana. Se dan cuenta de que están separadas unas de las otras por barreras que no fueron levantadas por ellas. En mucha teología feminista cristiana y crítica feminista, especialmente en la corriente de la teología de la liberación, la importancia del «discurso sobre Dios» está relacionada con la cuestión de la justicia. Ahí encontramos puntos de convergencia con algunos pensadores masculinos en el campo del diálogo interreligioso. L. Swidler y Knitter, conocidos por sus investigaciones en el diálogo interreligioso, argumentan que los teólogos necesitan reconocer que dejan de alcanzar su objetivo si no hacen de la pobreza y la opresión hilos conductores de sus diálogos. Ambos intentan convencer a los teólogos cristianos de la prioridad de la justicia sobre el diálogo teológico intelectual y conceptual. El teólogo asiático Aloysius Pieris afirma que lo que es necesario, especialmente en Asia, no son «comunidades cristianas de base», sino «comunidades humanas de base» en las que se junten

7 G. DIETRICH, *On Doing Feminist theology in South India*, en: «Liaisons Internacionales», Coeli, 54 (1990) 19-28 y 55, 1990, p. 19-24; E. HARRIS, *Woman and Man in Buddhism and Christianity*, en: «Dialogue», vxix-xx (1993) etc.

personas de diferentes religiones en base a su preocupación compartida por la liberación y por causa de su práctica liberadora, y con esa base, afirma él, se entenderán a sí mismas, y mutuamente, de un modo cada vez más profundo y comprometido⁸.

Para los teólogos/as es realmente difícil comprometerse con tal pensamiento, como muestra la segunda historia presentada anteriormente. No obstante, creo firmemente que la cooperación a nivel de prácticas justas, proporciona los ingredientes para nuevos conceptos teológicos y nuevas identidades religiosas. Por otra parte, mujeres que están al margen de las religiones, acostumbradas a analizar las dinámicas del poder que dividen y subordinan personas, pueden introducir nuevos saberes en el diálogo. Un encuentro de mujeres –y hombres- comprometidas/os, que sobrepasa etnicidades, culturas, religiones y clases, es siempre un diálogo multirreligioso, aunque su tema no sea la religión. Cuando mujeres –y hombres- intentan de varias maneras *re-ligare*, unir, en el dolor y la alegría, las vidas dispersas de personas –dispersas a causa de las estructuras opresoras- crean un mundo más completo y más sagrado. La reflexión académica corre muchas veces el riesgo de seguir el camino preestablecido. Es difícil reflexionar sobre religión y religiosidad en las estructuras concretas de poder, históricas, culturales y raciales, y desembarazarlas, porque constantemente se establecen nuevas alianzas y se crean nuevas identidades religiosas. Y, aun así, ése podría ser el camino...

Todo el mundo con las manos en la masa

En el año 1991, en la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias, la teóloga coreana Chung Hyun Kyung pronunció un discurso chocante. Presentó una teología en la que entretendió la religión de los pueblos indígenas de Filipinas, con imágenes budistas de salvación y con chamanismo coreano. Creó una «teología cristiana» que conectaba con fuerzas liberadoras de diferentes religiones; así, procuró eliminar tendencias opresoras y dualistas de una cierta teología cristiana. En su pasión por la justicia, paz e integridad de la creación, hizo una nueva interpretación de Cristo y del Espíritu Santo, combinando los elementos liberadores suministradores de poder, provenientes de varias religiones⁹. Abordó de manera muy especial, las cuestiones del pluralismo y del sincretismo, libre de cualquier miedo, pues ésta es la praxis espiritual liberadora de muchas mujeres pobres excluidas de cualquier parte del mundo. Al lado de esta concepción, vemos las tentativas de Kwok Pui Lan de Hong Kong, de Mercy Amba Oduyoye de Ghana y de muchas otras teólogas de los países del sur que procuran trabajar con «diferencia» y

8 A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, New York, 1992, p. xii.

9 Chung HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again*, New York, 1990, p. 109-114.

«semejanza», tomando por principio hermenéutico la abolición de poderes religiosos destructivos. Siendo teólogas feministas, nadan como salmones, contra la corriente de la línea principal de la ciencia y de las religiones. *Precioso pez-arco-iris, el mejor de la pesca. Tú nadas por sus canales, corriente arriba. Realizaste su tarea y la nuestra, doble jornada, familiar como lavar ropa*¹⁰.

Nadar contra la corriente: estar dentro – estar fuera

Teólogas feministas críticas que están en favor de la transformación, sea cual fuere su religión, están normalmente conscientes de su doble posición de estar dentro y fuera¹¹. Como investigadoras están dentro, en función del conocimiento de la religión institucionalizada. Como mujeres, están simplemente excluidas del centro y del liderazgo de sus propias tradiciones religiosas, y, si son feministas, están vinculadas a los movimientos sociales por el cambio, y aprenderán a analizar las maneras destructivas por las que el patriarcado lucha contra la «alteridad» y «diferencia». La posición dentro-afuera se puede convertir en una herramienta hermenéutica y metodológica importante para la reflexión en el ámbito interreligioso. En un encuentro interreligioso, las mujeres tienen poco que perder. En un diálogo sincero, pueden celebrar juntas, con mujeres de religiones diferentes, la alegría de una espiritualidad compartida de lucha, y el anhelo compartido por la liberación. En este ambiente, el diálogo entre ellas puede ser duro y conflictivo. No es fácil atacar los poderes destructivos de las divisiones racistas, clasistas y culturales. A veces, en la búsqueda de conexiones, además de diferencias culturales y religiosas, también las personas de dentro o de afuera, que habitan en la frontera, pueden fallar en las palabras, ser incapaces de entender los lenguajes de las otras. Pero cuando falla el lenguaje y el entendimiento, queda siempre la posibilidad de comprometerse, de comprometerse unas en las vidas de las otras.

Me acuerdo de un día en que mujeres turcas, afganas y holandesas se encontraron. Experimentaron que eran incapaces de lidiar con las particularidades de sus respectivas culturas y religiones, incapaces de compartir entre sí la comprensión crítica mutua de la cultura y religión, las unas de las otras. Por eso, decidieron celebrar un día de canto, danza y alegría, como posible puente y tiempo de descanso. Después de bailar un día entero a los ritmos turcos y afganos, las mujeres blancas holandesas estaban agotadas, sus pies les dolían. Solamente después de dos o tres días, pudieron caminar de nuevo normalmente sobre sus pies, con la sensación confiada de tener por lo menos

10 R. GOLDEN, S. COLLINS, *Struggle is a Name for Hope. Poetry*, Minneapolis, 1983, p. 20 (Worker Writer Series 3)

11 L. TROCH, *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamenteel theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996, p. 242-247.

un poco de rutina, dispuestas para el siguiente desafío. El dolor y el vértigo después de la danza son el precio agridulce que es necesario pagar para abandonarse al ritmo de las vidas y religiones rotas de unas y de las otras. Incluso cuando somos extrañas al comienzo, podemos hacer la experiencia de que ya nos conocemos hace mucho tiempo.

*«Alguna fiesta, si viene alguna fiesta,
concordaremos en que confianza y cambio,
nada tienen que ver con seguridad»¹².*

Lieve TROCH

Traducido del portugués por José Miguel Paz

12 Cita de Adrienne RICH.

La Tierra: referencia primordial para las religiones y para la teología de las religiones

La Liberación de la Tierra

En nuestros días la tarea prioritaria de la religión tiene que ser la eliminación de la pobreza, de la opresión y de la violencia. Sin este esfuerzo prioritario la religión pierde su credibilidad ante la realidad aplastante de la situación de la mayoría de la humanidad y ante la destrucción del medio ambiente. Es urgente una liberación de la Tierra, de la opresión que la destruye, no sólo porque pone en peligro el futuro de la humanidad, sino también, y sobre todo, porque la Tierra abarca el conjunto de todo el planeta con todo lo que contiene. Un tal esfuerzo requiere la colaboración entre pueblos de todas las tradiciones religiosas, sobre todo porque la religión tuvo un papel clave en la formación de la mentalidad que autorizó el empobrecimiento de ser humano y la destrucción de la Tierra. Sólo mediante una transformación de esa mentalidad religiosa podemos salir de la crisis.

Además, el origen de la crisis actual se encuentra sobretodo en la doctrina cristiana de Occidente. Es una mentalidad de exclusión del «otro». Cabe, entonces, a los cristianos revisar esa actitud histórica hacia el «otro», ya sea otra religión, otra cultura o la Tierra en cuanto se la considere «otra». Veremos como estos tres “otros” están íntimamente interrelacionados. En esta reflexión el enfoque está centrado en la manera en que nuestra religión cristiana percibe la Tierra y en la consecución de algunas pistas para una apertura hacia otras tradiciones religiosas.

La TL habla de la opción por los pobres. Pobres son los que no reciben el mínimo para vivir con dignidad; son los excluidos de participación en la comunidad; son los oprimidos. Y ¿si digo que también son pobres la Tierra y todo lo que contiene? ¿Si lo digo de los animales y los peces, de los árboles e incluso de la Tierra misma? ¿No están acaso amenazados en su existencia misma por la devastadora economía internacional? Es necesaria una opción por la Tierra y todo lo que contiene. Es urgente la lucha por la liberación de

la Tierra, frente a la locura de los seres humanos, que han conspirado para despreciarla y destruirla. Si hay opción por los pobres, ¡cuánto más debe haber una opción por la Tierra! Busquemos, entonces su liberación por medio de una visión más abierta y compartida entre las religiones. Por eso necesitamos una nueva teología, que establezca un puente que permita a nuestra religión salir de su propio gueto y relacionarse práctica y teóricamente con otras religiones. Propongo que la Tierra sea una referencia imprescindible para la teología del pluralismo religioso que quisiéramos construir. Estamos iniciando aquí algo nuevo. Por primera vez se habla, desde la teología de liberación, de una teología del pluralismo enfocada desde la liberación de la Tierra.

Esta opción por la Tierra, pobre ejemplar, evoca valores importantes en toda religión. Si la religión no es para orientarnos ante la Tierra, ¿para qué sirve? Todas las religiones intentan situarnos ante la Tierra. Ya es bastante urgente que comencemos a dialogar juntos para liberarla. Ya es tiempo que movilizemos las sabidurías de todas las religiones y de todas las culturas antes que sea demasiado tarde, antes de que nuestra Madre Tierra decida que ya basta con los seres humanos. Una mujer indígena me dijo, con lágrimas en sus ojos, que los pueblos indígenas no lograrán sobrevivir —ni la Tierra misma— sin la ayuda de los cristianos del Occidente, quienes tienen hegemonía en los procesos de exclusión. Lo cual quiere decir que los cristianos, y la teología cristiana concretamente, responsable de tantos daños históricos del pasado, tienen una obligación especial de apoyar la construcción de esa nueva teología, que se deshaga del peso de las viejas concepciones y valoraciones, y hable al ser humano de hoy desde nuevos paradigmas.

Afortunadamente, tenemos a mano herramientas para afrontar la crisis. Sin embargo, antes de entrar a lo que permite a los cristianos cumplir la tarea liberadora de la Tierra, por medio de una teología liberadora pluralista, conviene notar los obstáculos. Asumir la liberación de la Tierra implica, para los cristianos, un esfuerzo mayor de revisión de los fundamentos de nuestra teología que, en siglos pasados, ignoró mucho de lo que hoy sabemos por las ciencias humanas, biológicas y físicas y que, en consecuencia, produjo explicaciones distorsionadas de las relaciones entre Dios, el ser humano y la Tierra.

Los obstáculos

El primer obstáculo a una visión renovada es lo que en el pensamiento feminista se llama el «sistema patriarcal», en el cual la Naturaleza es considerada precisamente como un «medio ambiente», es decir un conjunto de cosas que están alrededor, que sirven para sostener la vida y la comodidad humana. En segundo lugar, tendríamos que confrontar un obstáculo que es fruto de un viraje científico que logró plasmarse en el siglo XVII, mediante el pensamiento de personas como Newton y Descartes, por el cual el medio

ambiente es considerado como un conjunto de «recursos naturales» inanimados, enteramente disponibles para la rapacidad económica. Incluso las plantas y los animales son vistos como máquinas manipulables que podemos destruir impunemente.

Empecemos con una consideración del patriarcado. Por muchos siglos, las Iglesias cristianas enseñaron que la mujer no es igual al varón sino que forma parte de una Naturaleza convertida ya en enemigo del hombre pecador por decreto de Dios, quien expulsó a Adán y Eva del Paraíso. ¡Y todo ello fue por culpa de la mujer! Por el matrimonio, el varón «adquirió» a la mujer, como una propiedad más. La mujer fue valorizada por su capacidad productiva, como si fuera un animal más. Así, la mujer sufrió una exclusión paralela a la de la Naturaleza. Es cierto que la concretización de toda esta actitud se plasmó en la época cristiana europea por medio de la legislación matrimonial; sin embargo, el patriarcado, como tal, ya estaba presente en la ley mosaica.

Esta visión machista y patriarcal del ser humano y de la Naturaleza desfigura nuestra misma relación con Dios. En esa perspectiva machista Dios no está realmente presente en la Naturaleza, sino que se sirve de ella nada más que para darnos algunas lecciones y ofrecernos los recursos naturales para satisfacer nuestros deseos.

La religión cristiana parece sufrir una esquizofrenia. Llega a decir, por un lado, que todo lo que Dios creó es bueno y sirve para conocer a Dios, y por otro lado, que la Naturaleza es enemiga del ser humano, que debe luchar contra ella para ganarse la vida. Además insiste en que el ser humano es superior, y separado en todo de la Naturaleza, y que ésta está totalmente al servicio de la comodidad humana.

Tuve unas experiencias concretas de esa vieja mentalidad que denigra la Tierra hace algunos años. Al terminar un taller organizado por la diócesis de Ottawa, ofrecí una oración final invitando los participantes a que se volvieran hacia las cuatro direcciones y oraran al espíritu de cada una de ellas, agradeciendo sus dones y pidiendo su ayuda. Un grupo de participantes me confrontaron después. Estaban muy enojados porque yo, con ello, les habría hecho participar en una oración idolátrica. Terminaron diciendo que yo no era cristiano.

Poco antes, en un equipo preparábamos una declaración ecuménica nacional a la ocasión del milenio de 2000. En el texto encontramos mucha dificultad al usar la palabra *Tierra* con mayúscula. Finalmente, por la presión de los Evangélicos y para no perder su participación, aceptamos en esa ocasión usar la palabra sin mayúscula. La dificultad venía precisamente de que «Tierra» parecía una personificación que pudiera ser interpretada como una deificación. Es ésta la mentalidad que sirvió en Europa para la erradicación de las religiones «paganas» durante la Edad Media. También estaba detrás de las matanzas de mujeres en Nueva Inglaterra (EEUU) al final del siglo XVII. Todo esto nació de un repudio de la religión pagana (es decir, del campesino

que honraba la Naturaleza y encontraba allí una presencia divina).

A partir del siglo XIV la conciencia europea vivió un lento proceso de secularización, que logró separar la dimensión sagrada de los fenómenos naturales, abriendo así las puertas a una manipulación y explotación inédita de la Naturaleza. A partir de esta separación, una serie de personas del siglo XVI lograron plasmar un nuevo método científico. Entra la ciencia moderna. Desafortunadamente resultó un pensamiento bastante mecánico. Newton estudió la Naturaleza para encontrar sus leyes y terminó reduciendo todo a un concepto mecanizado. Descartes completó el trabajo con una separación total entre el mundo material y la conciencia humana.

Vinieron después las revoluciones industrial y tecnológica. En un primer momento la Iglesia Católica tuvo mucha dificultad con esta nueva actitud. Varios fueron condenados por haber contradicho lo que la Iglesia creía encontrar en la Biblia. Tal vez el caso de Galileo es el más conocido. Los que estudiaron el cuerpo humano utilizando el método de disección corrieron el peligro de caer en manos de la Inquisición. Sin embargo, el método científico prevaleció y las Iglesias cristianas se acomodaron en gran parte a los resultados. (La evolución, obviamente es un tema todavía muy controvertido para los fundamentalistas). Las Iglesias resistieron ante el movimiento de secularización, sobretudo por la separación de la Iglesia y el Estado, por la consecuente pérdida de su poder, más que por alguna preocupación por la explotación de la Tierra.

Pistas hacia otra visión

Sin embargo, en el siglo XX se han dado otros dos virajes importantes: el repudio del patriarcado y una nueva postura científica. Aquí no podemos presentar en detalle la nueva visión que abre una colaboración entre cristianos y miembros de otras religiones de cara a la liberación de la Tierra. Sólo podemos tocar algunas pistas para su realización. Empecemos, de nuevo, con el feminismo.

Las feministas afirman que el patriarcado ya estaba bien implantado en la época bíblica de Abraham y de Moisés. Por eso les interesa revisar los textos del Primer Testamento –antes llamado «Antiguo»– sobre la mujer. En la lucha para el reconocimiento de su dignidad humana en igualdad al varón, las feministas han reinterpretado al mismo tiempo la perspectiva patriarcal que une la mujer a la Naturaleza. Argumentan que el sistema patriarcal tiene

1 Rosemary RADFORD RUETHER, *Gaia and God*, HarperSanFrancisco, 1992. También Heather Eaton, *Beatitudes for the Earth: A Feminist Approach to Ecological Ethics*, Novalis, 2005.

consecuencias ecológicas nefastas¹. Si pensamos que el ser humano está llamado a dominar la Tierra —concebida como un conjunto de recursos sin valor intrínseco— no debe sorprendernos que la Tierra sea devastada. Las feministas entonces aceptan que la mujer está muy ligada a la Tierra, y el varón también. Proceden después a revalorizar precisamente la Naturaleza en positivo. Proponen que el ser humano reconozca su integración a, y hasta su dependencia de la Naturaleza, en vez de sentirse un ser superior. Proponen que el ser humano «es de la Tierra», y no que simplemente «vive sobre la tierra». Insisten en que la mujer está encarnada, al igual que el varón, en una misma carne de la Tierra. Finalmente, insisten en que la Tierra está compuesta por seres vivientes que portan toda una presencia divina. Proponen una perspectiva mucho más holística del ser humano, en la que el cuerpo, la inteligencia y los sentimientos están muy interrelacionados y son complementarios. Incluso insisten en que los sentimientos tienen un lugar primario en el momento de mirar al mundo.

Esta perspectiva de una integración entre el ser humano y la Tierra —integración que apenas está comenzando en nuestra teología cristiana y que se ve confrontada por mucha resistencia— permite una apertura mayor a las perspectivas religiosas de los pueblos indígenas, pero también al hinduismo, budismo y otras religiones menos patriarcales. Incluso el reconocimiento de la dimensión sagrada de toda realidad natural e histórica permite una mayor apertura al mundo islámico y corresponde a toda una tradición muy antigua entre cristianos y judíos.

Otra pista importante para una teología del pluralismo religioso viene de la ciencia moderna. Unos cuantos científicos vienen dando últimamente un viraje importante en la manera de entender la Naturaleza. Cuando los primeros astronautas viajaron en el espacio, vieron algo que ningún ser humano había visto en toda la historia humana: un pequeño, bellísimo planeta azul, lleno de vida pero también limitado y frágil. La imagen sirvió para recordarnos que el ser humano es una parte pequeña de una inmensa historia planetaria. Nos hace recordar, sin embargo, que tenemos un impacto decisivo para el futuro de la vida y que, por primera vez en la historia humana, la ciencia física, biológica, química, arqueológica... puede explicarnos en detalle todo lo que es la historia de la vida en este planeta, y también la historia del universo mismo². De hecho somos la primera generación en la historia que sabe en qué manera nuestro universo surgió de la nada hace 15 mil millones de años. Somos los primeros en saber cómo nuestro planeta Tierra nació hace cinco mil millones de años en un proceso estupendo y muy delicado que permitió —milagro de

2 Brian SWIMME y Thomas BERRY, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, HarperSanFrancisco, 1992.

3 La frase está puesta entre comillas porque aquí se refiere no sólo a la dimensión sub-molecular. El ser humano es un organismo sumamente complicado.

milagros— el fenómeno de la vida. Empezamos ya entender que para producir este misterioso ser humano, consciente de sí mismo, la Tierra le ha dado un «código genético»³ que resume en sí todo lo que la evolución, en todas sus etapas, ha podido aprender de la vida. Somos, por ejemplo, la primera generación de seres humanos que conocen la íntima relación entre la capacidad de nuestros ojos para ver y la capacidad de las plantas para absorber la luz del sol. Finalmente, hoy conocemos mucho mejor cómo funcionan los sistemas ecológicos —¡dato importantísimo!-. ¡Conocemos!

Los científicos comienzan de nuevo a reconocer que los animales —y las plantas! — siendo vivientes, tienen conciencia, experiencia, sentimientos y no simplemente instintos. Son mucho más parecidos al ser humano de lo que pensábamos; y el ser humano tiene todo un substrato que le une a ellos, es decir, el código genético. Científicos como Lynn Margulis y James Lovelock⁴ y algunos teólogos como Thomas Berry⁵, van más lejos y llegan a considerar que se puede comprender mejor la actividad del planeta mismo, con sus sistemas ecológicos, si se lo considera como un ser viviente⁶. Berry opina que así el ser humano es la auto-conciencia de la Tierra. El elemento «auto» refiere aquí no sólo a una característica de la conciencia que el individuo pueda tener de sí mismo, en cuanto individuo, sino, también, de esa misma conciencia en cuanto es capaz de articular la experiencia amplia de la Tierra de la cual él es parte integrante. En esa auto-conciencia humana la Tierra misma logra articular y celebrar su experiencia de Dios. En eso es importante notar cómo la experiencia humana está radicada en lo que la Naturaleza nos «dice». Berry sugiere que nuestra experiencia de Dios sería totalmente otra si estuviésemos viviendo en un planeta parecido a la luna, porque no tendríamos el mismo lenguaje para hablar de Dios.

Como ya he dicho, para muchos cristianos parece una blasfemia, o incluso una idolatría, hablar de la Madre Tierra (con mayúsculas). Sin embargo, pensándolo bien, ¿por qué no hablar así? Cuando hablamos de personas, los nombramos con mayúscula (María, Pedro). ¿Por qué no con la Tierra también? Algunos van a decir: porque tratarlo como persona, como algo viviente e inteligente, sería transformarla en un dios... Sería pues panteísmo. Pero reconocer a la Tierra como algo viviente no es igualarla a Dios. Es más

4 Lynn MARGULIS, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors*, Simon & Schuster, 1986; James LOVELOCK, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, New York, Oxford University Press, 1979.

5 BERRY Thomas, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco, 1988; *The Great Work*, Bell Tower, New York, New York, U.S.A. Date Published: 2000.

6 No hay consenso entre los científicos sobre el uso de la palabra vida en referencia a la Tierra. Sin embargo, el uso de esta palabra en un sentido analógico bastante estricto me parece por lo menos sumamente apropiado. Estamos lejos de entender lo que es la vida.

7 Karl RAHNER, «Angels», en Karl RAHNER (ed.), *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*, The Seabury Press, New York, 1975.

bien igualarla a una creación magnífica de Dios. Karl Rahner, hablando de los ángeles, propuso que son precisamente fuerzas del universo, mensajeros y guardianes de Dios⁷. Por encima de estas fuerzas naturales, propongo, pues un «arcángel»: Tierra. ¿Por qué hemos llegado a pensar que esto sería negar a Dios? ¿O sería que nosotros estábamos negando la dignidad de los seres que Dios creó para poder después ponernos al mismo nivel de Dios? ¿No sería esto, precisamente, lo que el segundo capítulo de Génesis condenó?

Aceptar que la Tierra es un ser viviente nos llevará a elaborar una nueva teología de la creación, una teología muy diferente de la que se enseñó en los seminarios desde hace siglos. Hasta ahora son pocos los teólogos del Occidente que afirman que las plantas y animales, los ríos y las montañas son sagrados –tanto como el ser humano–. Tal vez por poner en peligro toda una explotación económica. Así tendríamos que elaborar también otra teología moral para hablar de nuestras relaciones con el «medio ambiente»⁸. Sería una tarea de la teología del pluralismo religioso elaborar las bases para el reconocimiento de este puente con otras religiones.

Muchas imágenes de los salmos nos dicen precisamente que los animales, las plantas, los ríos y las montañas exultan por conocer y alabar a Dios. ¿Por qué rezamos tanto los salmos y no los tomamos en serio? Cuentan constantemente cómo la Tierra, los animales, los cerros y los ríos alaban al Señor.

¡Gozo en el cielo, júbilo en la Tierra!

Resuene el mar, todo lo que encierra.

Salten de gozo el campo y sus productos,

Alégrense los árboles del bosque,

Delante del Señor.... (Salmo 94)

Es decir que ¡tienen una experiencia religiosa! Dios les habla y alaban a su Creador. Y ¿por qué no los respetamos? Según la tradición de san Francisco de Asís debemos más bien escucharlos y unir nuestras voces a las de ellos para reconocer al Dios. Son seres que conocen a Dios, que están abiertos a Dios, que saben responder a su manera a Dios. Esta perspectiva se encuentra también en los escritos de varios místicos cristianos como, por ejemplo los de Hildegarda de Bingen (siglo XII)⁹.

En resumen, el reconocimiento de la dimensión viviente de toda la Naturaleza y de la Tierra misma ofrece otro acceso importante para una

8 Ver el intento de Heather EATON, *op. cit.*

9 «I am the fiery life of the essence of God: I flame above the beauty of the fields; I burn in the sun, the moon and the stars. And, with the airy wind, I quicken all things, vitally by an unseen, all-sustaining life. For the air is alive in the verdure and the flowers; the waters flow as if they lived; the sun too lives in its light; and when the moon wanes it is rekindled by the light of the sun as if it lived anew». Reproducido en Gloria DURKA, *Praying with Hildegard of Bingen*, Saint Mary's Press, Winona, MN, 1991.

teología del pluralismo religioso. Si supiéramos relacionarnos de esta nueva manera con la Tierra y tuviéramos una teología de la creación que incorporara este elemento, nuestras relaciones con las otras religiones -la hinduista, la islámica¹⁰, la budista, las tradiciones africanas e indígenas- serían muy distintas. El cristianismo es, en este sentido tal vez, la religión que menos aprecia lo que la Tierra nos dice.

La diversidad de culturas religiosas

Eva y Priscila son dos hermanas de San José, ambas hijas de un líder del pueblo Ojibway de Canadá, Art Solomon, que me han permitido reconocer el misterio sagrado de la comunión y comunidad con mi Tierra natal. Ellas han logrado una bellísima integración entre su fe cristiana y las tradiciones espirituales de su cultura indígena. En eso son herederas de una lucha dolorosa de su padre para distanciarse de lo que la Iglesia Católica le había enseñado sobre su cultura y para recuperar así las tradiciones de su pueblo. Mientras muchos cristianos indígenas continúan rechazando esas tradiciones, por considerarles contradictorias a su fe, existe un número creciente de católicos, anglicanos, protestantes y evangélicos que viven una buena y novedosa integración. Sin embargo, para los teólogos estas experiencias presentan un gran desafío, porque sus creencias contradicen lo que enseñaron todos los catecismos desde la Edad Media por lo menos hasta los años 1960. Así, pasemos a la cuestión de culturas.

Los textos que fundamentan nuestra doctrina de la creación no salieron de la nada. Incorporan mucho de otros textos que provienen de otras culturas. Así es que los primeros capítulos de Génesis incorporan elementos de narraciones que existían ya en varias culturas del Medio Oriente sobre el origen del universo. Sabemos también que algunos textos -Colosenses 1: 15-20 por ejemplo- hablan de cómo Cristo estaba presente en la creación. Así reproducen antiguos conceptos de la tradición de sabiduría presentes también en otras culturas del Medio Oriente. Entonces, en la construcción de los textos sagrados sobre la creación, los autores bíblicos supieron apreciar lo bueno que encontraron en las culturas de sus tiempos y lograron incorporar muchos elementos de esas culturas en lo que escribieron.

Lo que hemos ya visto en otros capítulos de esta serie de libros de la ASETT sobre «los muchos caminos de Dios» es que los cristianos no siempre han podido valorizar lo que otras culturas han aportado a la diversidad humana. Sintieron que sólo su manera de explicar las cosas era válida. Incluso prefirieron negar los aportes de esas culturas en la formación de sus propias

10 Pienso sobre todo en las tradiciones místicas de Islam, por ejemplo el sufismo.

doctrinas. Así que consideraron todos los mitos de otras culturas sobre el origen del mundo y de la actividad de la Naturaleza como pura superstición e idolatría. Reconocer el contexto en el cual fueron escritos nuestros mitos de origen, permitiría, por lo menos, una apertura para reconocer los aportes de otras culturas a nuestra percepción de lo que es la Naturaleza.

De hecho no somos los únicos que tenemos mitos, parábolas o narraciones sobre la creación. El pueblo Aymara de Bolivia y del Perú habla de que él nació del encuentro del Sol con la Tierra (el Inti con la Pachamama) en el lago Titicaca. Los Mayas hablan de cómo ellos son el Pueblo del Maíz. Los Ojibway de Canadá también tienen historias de cómo nació la “Isla-tortuga” (América del Norte), y ellos con ella:

Y Kitche Manitou (el Espíritu Grande) tuvo una visión. Vio el universo y entendió que su visión tenía que cumplirse. Por eso creó la piedra, el agua, el fuego y el viento. En cada uno sopló la vida. De ellos creó todo lo demás, incluso el ser humano. Pero un desastre vino sobre el mundo y todo fue sepultado en el agua. Después la mujer-cielo vivió sola y Kitche Manitou tuvo compasión y le envió un esposo con el cual tuvo hijos. Ellas pelearon entre sí y se destruyeron mutuamente. En eso, las criaturas del agua la persuadieron para que descendiera y persuadieron a la tortuga para que subiera a la superficie. Y el pequeño almezcero, ridiculizado por todos, descendió al fondo y trajo un poco de Tierra que fue puesta sobre la espalda de la tortuga. Y la mujer-cielo sopló la vida en ella. La Tierra creció y formó una isla llena de plantas y criaturas, ahora conocida como Michilimackinac. Después la mujer-cielo dio luz a gemelos, un niño y una niña. Se llamaron Anishnabeg (pueblo) y las criaturas de la Tierra alimentaron y criaron los niños. Cuando la mujer-cielo estaba convencida de la supervivencia de éstos, volvió a su lugar en el cielo y es conocida como la primera de las madres, la Abuela (la luna)¹¹

Mitos como éste han servido en todas las culturas para que los pueblos lograran mantener su identidad a través de muchos siglos y ante múltiples adversidades. Toda cultura tiene su mito de origen; toda religión propone un mito sobre el origen del mundo y del pueblo. Así es que tales mitos tienen una importancia fundamental en la consolidación de una identidad cultural y humana, tanto para esos pueblos indígenas cuanto para las grandes religiones mundiales. Por eso sería muy importante tomar en serio todo intento de conocer el origen del ser humano, de nuestro planeta, del universo. Además, una actitud de respeto por la manera en que se expliquen estas cosas es fundamental si quisiéramos lograr una colaboración interreligiosa e intercultural para defender la Tierra.

11 La versión española es mía y es un resumen de un texto bastante más largo de Basil JOHNSTON que se encuentra en *Ojibway Heritage*, McLelland & Stewart, Toronto, 1976, p. 12-20. Existen cuentos aymaras con muchos elementos paralelos. Ver los anexos de *La Mascara de Piedra*, de Fernando Montes Ruiz, Editorial Quipus, Bolivia, 1984.

En este sentido, merece una lectura muy especial, el libro de Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God*, ya mencionado, por su estudio, tanto de los mitos de creación en varias culturas clásicas (babilónica, griega, hebrea), como del nuevo mito a partir de nuevas explicaciones científicas y las posibilidades de un compromiso con la liberación de la Tierra consecuente con nuestra tradición cristiana.

Tenemos que abandonar la idea de que sólo nuestro mito es correcto, de que los mitos de los Aymara, de los Maya, de los Ojibway y de los hindúes no son tan válidos como los que encontramos en nuestros textos sagrados. La verdad misma nos invita a ser más humildes. Todo conocimiento humano, incluso el de la palabra de Dios, es histórico, es decir, que pasa por la mediación de las categorías limitadas ofrecidas para la conciencia humana. Nunca es total, siempre está sujeto a revisión. Por eso cabe recibir con mucha reverencia todo intento de articular lo que Dios nos dice a través de estos mitos como también a través de la Naturaleza.

Conclusión

La perspectiva de un ser humano, como parte integrante y no superior de una Tierra organismo viviente, ofrece elementos para reinterpretar nuestra doctrina cristiana sobre la Tierra, de tal forma que permitiría una apertura seria hacia las religiones indígenas, el hinduismo y el budismo, entre otras. Incluso, estas perspectivas sirven bien para el diálogo con no-creyentes, sobretudo con los ecologistas. Es un diálogo en vistas a la liberación de la Tierra, y de todo lo que ella contiene.

Aceptaremos que el ser humano (varón y mujer) integra la Tierra siendo su auto-conciencia. Reconoceremos que los animales, los peces y las plantas son «nuestros hermanos y hermanas mayores», como dicen los Ojibway. De ellos podemos aprender mucho porque han existido mucho más tiempo que nosotros, y por eso tienen una memoria mucho más antigua. (El ser humano tiene una historia de apenas uno o dos millones de años.) Consecuentemente descubriremos, si sabemos escuchar, que los animales, las plantas, los peces, las montañas, los ríos pueden hablarnos de su sabiduría profunda y pueden proponernos también alguna palabra de Dios. Además podrían enseñarnos cómo vivir y responder ante Dios con una ética y una religión auténtica. Leyendo atentamente los profetas reconocemos que fue así como encontraron la palabra de Dios. En esa perspectiva volveremos a respetar los otros seres vivientes y hasta volveremos a venerarlos como manifestación del amor de ese gran misterio que es Dios.

Esta manera de relacionarnos con la Tierra introduce de nuevo en nuestra ética, la reciprocidad tan valorizada en las culturas andinas¹². De la Tierra recibimos la vida y con esta vida hacemos crecer la Vida que es la Tierra. En todo encontramos a Dios-amor, fuente de vida, inimaginable en su benevolencia.

Parece irónico que sea la ciencia moderna, fundamento de tanta ideología destructora de los sistemas ecológicos, la que ofrece elementos para que los cristianos salgan en defensa de la Tierra, capaces de dialogar respetuosa y profundamente con otras culturas y religiones antiguas. Sin embargo, parece ser así y nos toca investigar.

La palabra religión viene del latín re-ligare, es decir, atar lo que está disperso. La tarea de la religión es permitir que los seres humanos puedan amarrarse a la vida en su totalidad y comprender su sentido. Corresponde a los cristianos, en este caso, dejar de mirar sólo en su propio patio, y abrir más bien sus ventanas para respirar algunos aires nuevos. Tal vez así podríamos comenzar a ver cuánto tenemos en común entre todas las religiones: ¡la Tierra entera!

Para realizar esta visión es muy necesario construir una nueva teología que se apoye en los elementos que ya se están siendo creados. Será una teología que repudiará los vicios históricos de los planteamientos tradicionales seculares, y que asumirá todas estas nuevas perspectivas que la humanidad acaba de alcanzar, y que nunca antes había conocido. Será una teología «integralmente liberadora» -no sólo de los pobres sino también de la mujer, de la naturaleza y de la Tierra, y de todo tipo de opresión-, y «pluralista» -o sea, abandonando no sólo todo exclusivismo sino todo inclusivismo, y adoptando así el planteamiento «pluralista»-.

Ricardo RENSHAW

12 «The Andean ethic does not separate the human from the natural. This holistic and cosmic Andean vision is a wonderful contribution to survival on the Earth. Furthermore, the masculine and feminine elements interact in favour of life on mother earth». Diego IRARRÁZAVAL, *Eco-human rights. Sacred Earth, Sacred Community*, Canadian Ecumenical Jubilee Initiative, 2000, p. 273.

Epílogo

Teología pluralista: los datos, las tareas, su espiritualidad

Este cuarto volumen «Por los muchos caminos de Dios» marca un hito de madurez en el objetivo que perseguía la colección, de levantar acta y acompañar el surgimiento de una «teología del pluralismo religioso liberadora» a partir de América Latina, pero con voluntad mundial. Después de haber tratado de identificar los desafíos que la teología del pluralismo hacia a la teología de la liberación (primer volumen), y después de haber identificado las primeras respuestas (segundo volumen) así como de haber intentado un primer esbozo de teología pluralista (tercer volumen), en este libro acabamos de intentar pasar revista al estado de esta teología en los diferentes continentes del planeta. Es hora pues de proponer algunas interpretaciones, aunque sean provisionales, después de la contemplación de este panorama que se acaba de desplegar ante nosotros.

Vamos a hacerlo en tres pasos: tratando de hacer un balance de los datos que se dejan observar, intentando señalar las tareas que se adivinan, y ahondando en la significación o espiritualidad de todo ello.

Balance de los datos

Muy en síntesis, diríamos que, con modestia pero con verdad, los datos que hemos visto a lo largo de las páginas precedentes, nos permiten hacer, como balance sintético, las siguientes aseveraciones.

La **teología**¹ del **pluralismo religioso** (TPR) es ya hoy día una realidad que no puede ser ignorada, presente en todos los continentes, con una presencia significativa aunque sea de un modo inicial.

1 Nos referimos, obviamente, a la teología cristiana.

Igualmente, aunque en menor grado está presente la **teología pluralista**, ya se trate genéricamente teología del pluralismo religioso o de una rama específica de la teología, como cristología o eclesiología. En este campo debemos decir que esta presencia es mucho más inicial, apenas germinal, y no en todos los continentes, siendo Asia quien va a la cabeza.

Respecto a los **teólogos y teólogas** podemos decir que aún es muy pequeña la proporción de quienes entre ellos ya parecen haber abordado esta nueva perspectiva y haberse confrontado con ella. Relativamente, son muy pocos los que ya se han manifestado produciendo reflexiones teológicas, tanto genéricamente sobre el pluralismo religioso, como reconstrucciones de ramas teológicas o tratados teológicos en clave «pluralistas». En este aspecto estamos simplemente siendo testigos de los primeros pasos, que por una parte son difíciles, y, por otra, quieren ser prudentes -y es bueno que lo sean, sin perder la perspectiva de su urgencia histórica-.

Creemos que se puede afirmar que, en general, comienza a ser captado el **estatuto epistemológico** de la TPR, como el estatuto de una teología que no es «una rama más», ni siquiera «una rama nueva» de una supuesta «teología universal de siempre», sino una nueva forma de teología, o como «la forma de ser a la que ha de pasar toda la teología»². Se trata sólo de una intuición que comienza a ganar los adeptos más tempranamente intuitivos: el pluralismo, el paradigma pluralista, es el nuevo paradigma en el que ha de ser vaciada la teología. La teología pluralista es el futuro de la teología, y el paradigma pluralista es la matriz de pensamiento y de nuevo *ethos* en el que ha de ser vaciado el cristianismo. Estas intuiciones, decimos, ya empiezan a hacerse presentes en el ámbito teológico.

Esa intuición conlleva la percepción de la necesidad de **«reescribir toda la teología»**, como ya anunciara proféticamente Paul Tillich³ poco antes de su imprevista muerte. Y de ahí surge el sentimiento de quedar abrumados ante la enormidad de la tarea que se vislumbra por delante. Si la teología de la liberación se desarrolló y alcanzó su plenitud en apenas 25 años, parece obvio que el cambio epocal que el paradigma pluralista supone, probablemente va a demandar más tiempo para que se realice el trasvase o el «vaciado» del patrimonio simbólico del cristianismo -y de las demás religiones- a los nuevos moldes.

Y a este sentimiento de abatimiento ante la enormidad de la tarea, se suma el sentimiento de **temor** a los desafíos⁴ que comporta. Cada vez son

2 Estoy aplicando aquí, paralelamente, lo que decíamos de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil, en una expresión portuguesa casi intraducible: las CEBs son «um jeito de toda a Igreja ser», la forma de ser a la que ha de pasar a ser toda la Iglesia.

3 *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, en *Geschichte der Religiösen Ideen*, (hrsg. von J.C. Brauer), New York 1966.

4 J.M. VIGIL, *Crisis de la religión a partir del pluralismo teológico*, «Alternativas» (junio 2005)167-180, Managua.

percibidas con más claridad las mutaciones de pensamiento que se exigen frente a la que ha sido la presentación del cristianismo. No importa que nos refiramos a la presentación moderna del mismo, incluso a la presentación más *aggiornada* a la luz del Concilio Vaticano II, en el caso del catolicismo: aun los planteamientos más renovadores de este Concilio quedan superados⁵ por el paradigma pluralista.

Desde América Latina concretamente, podemos decir que el balance que hacemos también permite afirmaciones como las siguientes:

América Latina se ha hecho presente ya —aunque haya llegado con retraso— en el debate actual de la TPR, del que estuvo ausente todo el siglo pasado. Si bien incipientemente, ya se puede decir que América Latina tiene una voz y ha comenzado a decir su palabra en este concierto universal.

Más aún: América Latina ha entrado en el diálogo con su carisma más conocido y reconocido: desde la teología y la espiritualidad de la liberación. Podría haberse adelantado alguna otra perspectiva o entidad de las muchas que componen la América Latina plural. Pero no: América Latina ha entrado en el debate mundial sobre la teología del pluralismo religioso aportando explícitamente su carisma, tratando de aportar su impronta, de «cruzar la teología de la liberación con la teología del pluralismo».

Con ello, no sólo estamos en un nuevo estadio de la teología latinoamericana, sino que es la misma teología de la liberación la que se adentra en una nueva etapa. Si su última etapa comúnmente reconocida es la de su diversificación en varias teologías a cargo de diversos «sujetos emergentes» (indígenas, mujer, negros...), hoy hay que decir que estamos entrando en una nueva etapa de la teología de la liberación, que no se caracterizaría por un nuevo sujeto ni tampoco por un nuevo objeto... sino por una nueva «pertinencia», un nuevo «objeto formal» añadido, aquel que viene del paradigma pluralista.

Obviamente, no se trata de una nueva etapa que clausure otras, ni que las sustituya, ni que rompa con nada... Los sujetos emergentes actuales y las tareas en curso de la teología de la liberación continúan, deben continuar, sólo que ahora, ellos y ellas deben dar el salto cualitativo que el nuevo paradigma comporta, recuperado el trabajo ya realizado, traduciéndolo y reconvirtiéndolo desde la clave del nuevo paradigma. La teología de la liberación estaba realizando un buen trabajo desde la perspectiva inclusivista... No se trata ahora de abandonar nada, sino de continuar, pero reconvirtiéndolo todo a la perspectiva pluralista. Este paso, este salto cualitativo abre una etapa realmente nueva, que va a marcar «un antes y un después» decisivo. Y todo parece que la teología del pluralismo religioso está en pleno momento de desarrollo y expansión, y que le espera un futuro promisorio.

5 J.M. VIGIL, *¿Adiós al Vaticano II? Tres superaciones del Concilio*, «Spíritus» 181 (2005) 120-132, Quito; «Alternativas» 12/30 (julio-diciembre 2005) 161-171, Managua.

La tareas

Pasemos al intento de señalar las tareas que se parecen adivinarse en este desarrollo presente y futuro de la TPR.

Comenzando por el campo de la **teología**, la primera gran tarea que se puso en marcha en todo este proceso fue la construcción de la llamada «teología del pluralismo religioso», es decir, la construcción de una «teología de las religiones» que ya no centrarse su preocupación en la posibilidad misma de la salvación fuera del cristianismo –por tratarse ya de algo obvio–, sino que se centrara ahora en el significado mismo de la pluralidad de las religiones⁶. Se trata de una teología «de genitivo», cuyo contenido u objeto material es la pluralidad misma de religiones: ¿qué significa en la historia y en el «plan de Dios»? Esta tarea va a continuar, está inacabada, y es probable que tenga todavía mucho futuro.

El paso siguiente es la elaboración de una teología del pluralismo religioso que ella misma sea pluralista (no ya exclusivista o inclusivista). No será ya una teología «de genitivo», sino formalmente pluralista, es decir, que asuma el pluralismo como perspectiva epistemológica⁷. Dentro de esta tarea, cabrá en primer lugar centrarse una «teología pluralista del pluralismo religioso», pero el segundo paso, necesariamente, será abordar la construcción de teologías pluralistas particulares, o sea, la reconversión pluralista de las ramas de teología específicas: cristología, eclesiología, teología de la revelación, escatología, sacramentología... Como en la teología de la liberación se dio una teología general en primer lugar y una elaboración de las distintas ramas teológicas desde la perspectiva liberadora, otro tanto ha darse en el campo de la teología pluralista. Y recordemos a Tillich: toda la teología ha de ser reescrita desde este nuevo paradigma.

No hace falta decir que prácticamente todo está por hacer en este campo de la construcción pluralista de las teologías sectoriales, de las disciplinas o ramas teológicas específicas. Apenas ha habido leves incursiones en el campo de la cristología, más como propuestas individuales que como logros aceptados y reconocidos en la comunidad teológica, académica o pastoral.

Es importante señalar que toda esta construcción que nos espera por delante, exige así mismo una «deconstrucción»... Esta es otra tarea, simultánea. Porque no estamos en un solar vacío, sino ya ocupado por edificios muy antiguos y bien cimentados, que se resisten a caer y que tienen a muchos teólogos

6 Es la razón que se aduce normalmente para el cambio de nombre de esta rama teológica tan reciente.

7 Es el mismo caso que cuando hablábamos de «teología de la liberación» como teología material (la liberación como objeto material de la teología) o como teología fundamental (la liberación como perspectiva, o como objeto formal de la misma, como su «pertinencia»).

tratando de apuntalarlos. La teología pluralista y la inclusivista no van a poder convivir fácilmente. La construcción de una va a exigir la deconstrucción de otra. La primera fase de una nueva construcción va a ser, en buena parte, la demolición y el desescombro del solar. Es la tarea de presentar los desafíos, de afrontarlos y debatirlos, y de dirimir sobre los cambios a adoptar.

Aparte de las tareas teológicas propiamente dichas, hay otras tareas que acometer para que todo el proceso camine con armonía. Hoy día la teología pluralista está fuera de las **instituciones eclesiales y de las instituciones religiosas** en general. Las religiones –cristianismo incluido– fueron concebidas en el exclusivismo, y en él han vivido durante milenios; apenas algunas, como verdaderas excepciones, y con dificultades, han asumido el inclusivismo. Por eso, no hay en ellas todavía espacio para la perspectiva pluralista. El pluralismo se les antoja como inasequible, imposible de asimilar para lo que tradicionalmente han sido las instituciones religiosas. Necesitarían tiempo para comprenderlo y para digerir y asimilar sus desafíos. La tarea de la teología consistirá en influir en las instituciones, con tacto y con paciencia, para ir la abriendo a la recepción de los desafíos del pluralismo primero, y de la teología pluralista después.

Será necesario ayudar a que las instituciones religiosas (iglesias y religiones) sean capaces de reaccionar con una sabiduría cargada de visión de futuro, en vez de reaccionar, una vez más en la historia, en función de sus intereses egoístas institucionales. Las instituciones deberían comprender que su única salvación, en esta hora histórica, es, de nuevo, «pascual»: aceptar morir a sus intereses egoístas, para resucitar renovadas, reconvertidas, al servicio de la Humanidad, asociadas a todas las demás religiones, como la única forma de ser aceptadas en la sociedad y de no ser arrojadas al basurero de la historia.

No debemos dejar fuera de esta «agenda» de tareas la preocupación **pastoral**. Los teólogos y teólogas lo «pasan mal» cuando se ven confrontados por un nuevo paradigma que desafía sus anteriores convicciones, las somete a una deconstrucción a veces implacable, y les obliga a «nacer de nuevo» y a aprender a mirar la realidad de un modo nunca antes experimentado. El común de las personas religiosas está llamado a vivir esa misma experiencia pascual: va a tener que morir poco a poco a sus convicciones, usos, supuestos, teologías y espiritualidades anteriores, y renacer a «otra manera de creer»⁸. El tránsito no va a ser fácil. Pero de ninguna manera hay que tenerle miedo, ni hay que retrasar su afrontamiento. Al contrario: cuanto más se demore, antes se saldrá al paso del gran número de deserciones que se produce y que aumenta cada día precisamente por no afrontar el problema.

8 A. TORRES QUEIRUGA, *Sal Terrae*, Santander 1999.

Es aquí donde hay que volver a repetir aquello de que la teología del pluralismo religioso no ha de ser relacionada con el diálogo interreligioso en primer lugar. Muchos así lo hacen, pensando que tal teología sirve para preparar ese diálogo con otras religiones. Por supuesto que la teología del pluralismo religioso es una inmejorable preparación remota para el diálogo interreligioso, pero no es ésta su aplicación primera ni principal. No me canso de repetir que «la TPR no es ante todo para dialogar con alguien, sino para dialogar con nosotros mismos». Dicho de otra manera: «no es para el diálogo interreligioso, sino para el diálogo ‘intrarreligioso’». O sea, para dialogar con nosotros mismos: para recomponer nuestra teología inclusivista y reconvertirla en pluralista. Después de lo cual, ciertamente, estaremos mejor preparados para un eventual diálogo interreligioso, pero la asimilación de la teología del pluralismo religioso, como recomposición que es de toda la cosmovisión religiosa de nuestra vida, tendrá pleno sentido aunque no tengamos a nadie de otra religión con quien dialogar.

Su significación: espiritualidad

¿Qué es lo que mueve todo este proceso y esta efervescencia de la TPR? ¿Un puro debate teológico académico? ¿Hay detrás de él también una mística?

Siempre se ha dicho que detrás de toda gran corriente o movimiento teológico hay una experiencia espiritual profunda que ha prendido en el pueblo de Dios. En eso difieren las «escuelas» teológicas, que simplemente derivan de la referencia a la doctrina de algún teólogo genial. La teología de la liberación, por ejemplo, no fue una «escuela»; no derivó de una cabeza genial que abrió escuela; fue más bien como un incendio espiritual que en un momento determinado prendió y se propagó inconteniblemente en el pueblo de Dios. Antes de la teología de la liberación y debajo de la misma estaba, suscitándola y alimentándola, la espiritualidad de la liberación. Los escritos de los teólogos de la liberación no eran «originales»... más bien «copiaban», recogían de la vivencia comunitaria y comprometida —y hasta martirial— del pueblo de Dios, y, elaborándola en formato teológico, la «devolvían» a ese mismo pueblo de Dios, que se reconocía en esos escritos, en una retroalimentación constante, de la que los teólogos eran sólo una parte del ciclo, pero no precisamente su motor primero...

Algo semejante —respetando las diferencias en el tiempo, en los ritmos, y en la hora histórica...— puede estar ocurriendo hoy. La teología del pluralismo religioso está surgiendo simultáneamente por todo el mundo —ya no se trata de un continente— pero no es porque haya uno o varios teólogos que con su genialidad estén «haciendo escuela». No existe tal referencia o vinculación dependiente de teólogos «fundadores». La ebullición se da, más bien, un poco por todas partes, como un movimiento o corriente espiritual en el seno del pueblo de Dios.

Y no se trata tampoco de un interés intelectual o académico, como si esta teología fuera un tema de interés universitario... El interés que suscita está en la Universidad y está en la calle. «El pluralismo ejerce hoy un indudable atractivo, que llega casi a la fascinación», escribía Torres Queiruga⁹, ya a finales del siglo pasado. Nadie puede negar que la propuesta de esta teología encuentra como cómplice un secreto interés en el pueblo de Dios. Los creyentes de mentalidad abierta y moderna «reconocen» hoy esas elaboraciones de los teólogos del pluralismo religioso, como algo que les es «devuelto», como algo que ya creen haber pensado o intuitido y que ahora lo reconocen como «mejor expresado».

Antes que, y por debajo de la teología del pluralismo religioso, está la espiritualidad del pluralismo religioso, que se respira y se expande aun sin libros y sin teología: como por ósmosis, por intuición, como obra del Espíritu, «por los muchos caminos de Dios».

Estamos pues ante una nueva gran «onda» del Espíritu sobre la Historia. La anterior fue sin duda la de la espiritualidad de la liberación, que despertó al cristianismo, mundialmente, hacia el compromiso con el amor-justicia, al hacerlo descubrir la dimensión social y política a la que venía siendo parcialmente ciego. Y la anterior «onda» había sido la reconciliación con los valores de la conciencia moderna (ciencia, pensamiento crítico, valor de la persona, libertad religiosa, derechos humanos, democracia...), que se dio hacia la mitad del siglo pasado, y que en el catolicismo se tomó cuerpo en el Concilio Vaticano II. Al comenzar el siglo XXI estamos asistiendo a la plena expansión de esta nueva onda actual, la de la toma de conciencia del pluralismo religioso, que va a transformar profundamente al cristianismo y a las religiones todas, como un hito claramente indicador de un antes y un después.

No estamos discutiendo teología; estamos experimentando la llegada de una nueva «onda» del Espíritu, abriéndonos conscientemente a un nuevo ciclo histórico, de gran calado, que apenas se está iniciando, y que promete «hacer nuevas todas las cosas». Mientras atravesamos un nuevo *tiempo axial*¹⁰, estamos acogiendo un nuevo *kairós*, al que queremos abrir las puertas, «sin miedo», y con las luces encendidas.

Queremos participar en esta renovación que el Espíritu suscita en esta hora. La religión, las religiones, necesitan también hoy *aggiornarse*, abrirse a este movimiento de la Historia, ponerse al día, no sólo en sus hechos y en su comprensión del mundo, sino sobre todo en su comprensión de sí mismas y hasta en su comprensión de lo sagrado. La nueva hora de la historia, la hora de la «mundialización» se lo permite.

9 *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, 2005, pág. 25.

10 J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, cap. 19.

Una experiencia nueva viven las religiones: por primera vez —en los miles de años que llevan de existencia— no sólo pueden, sino que se ven obligadas a estar en contacto y a convivir. Esto les posibilita una plataforma desde la que nunca antes pudieron mirar. Viendo a las demás y conviviendo necesariamente con ellas, se ven a sí mismas en su espejo, y adquieren una perspectiva nunca antes vista para juzgar todo lo que cada una había dicho tanto de sí misma como de las demás. La experiencia del pluralismo religioso les es realmente nueva, y esta nueva visión les está produciendo una íntima transformación. ¿Cómo se sienten ahora ante el «fuera de mí no hay salvación», que casi todas ellas suscribieron y proclamaron intemperantemente en el pasado? ¿O cómo sienten ahora sus pretensiones de unicidad y de absolutidad para sí y para sus símbolos?

Es una hora difícil, de transición, de experiencia vivencial de una nueva perspectiva epistemológica que lleva a re-comprender y re-formular muchas que hasta ahora se creían certezas, y cuyo sentido ahora se ahonda, se traspone, se transforma. Quienes todavía estaban prendidos en seguridades incontrovertibles y en fixismos históricos, son los que más sufren. Se necesita tiempo para digerir, y matronas para ayudar al parto. Esa transición, ese cambio de epistemología, esa re-comprensión y reformulación, esa digestión y ese parto, son lo que significa la teología del pluralismo religioso en la actualidad de las religiones. Ella es la parte pensante y formuladora de lo que es la vivencia profunda y global que esta gran efervescencia religiosa representa. Los teólogos simplemente «devuelven», reelaborado, lo que reciben del movimiento espiritual profundo que está en curso.

Por eso, hacer teología del pluralismo religioso no es un simple trabajo académico. Para muchos teólogos y teólogas, es también una experiencia espiritual. Es una militancia, una praxis teórica. Liberar las nuevas ideas que están naciendo, abrir las mentes, evidenciar la obsolescencia de los planteamientos superados, educar a los seres humanos a una nueva ciudadanía religiosa mundial pluralista... es la vocación de la teología del pluralismo y de quienes la cultivan.

Si las religiones están en crisis, si estamos en un nuevo tiempo axial, si las religiones necesitan una re-conversión, el teólogo tiene que dedicar mucha de su energía a promover esa conversión y a acoger y escuchar y orientar ese cambio axial que nos supera a todos, pero en el que también todos podemos colaborar aunque sea infinitesimalmente...

Se trata de un trabajo profético, porque pide conversión¹¹. La teología del pluralismo religioso exige hoy carisma profético, para poder dirigirse con

11 «Las religiones tienen que someterse a una auténtica “conversión”, revisando sus actitudes y repensando su herencia»: A. TORRES QUEIRUGA, *Un Dios para hoy*, Sal Terrae, 1997, p. 6.

autoridad a las religiones¹². «La tarea de los teólogos hoy es la de escuchar la revelación siempre nueva que se produce en el proceso co-creador divino-humano»¹³; «dar nombre a la revolución que está en marcha»¹⁴. «La misión del profeta consiste en abrir la perspectiva, criticar el *status quo* funcional y opresivo y movilizarnos a todos hacia un futuro nuevo y arriesgado»¹⁵.

Pero la teología del pluralismo religioso no es una lucha interna, eclesiástica, o intestina al mundo de lo puramente «religioso»... Es más bien una intervención histórica en la plaza pública del mundo. No es una tarea meramente religiosa. Apunta a la transformación del mundo. Conscientes de que la dimensión religiosa no es una parcela particular y privada de algunos individuos, que se satisfaría con un mero consumo de experiencias religiosas gratificantes, sino, más bien, la dimensión más honda donde se enraízan las valoraciones más profundas que dirigen las actuaciones más decisivas de los individuos en la historia, la teología del pluralismo religioso es consciente de que no está encerrada en discusiones académicas bizantinas, sino en la problemática humana más fundamental. Paul Knitter lo expresa bellamente en el prólogo a este libro: sólo las religiones del mundo, unidas, pueden salvar a la humanidad del gran drama que hoy la tiene cautiva, que es, precisamente, la hegemonía de otra «religión» competitiva, la religión del Mercado, que amenaza con hacer colapsar tanto a la humanidad como al planeta mismo.

La teología del pluralismo religioso se enfoca sobre las religiones, consciente de que son las fuerzas mayores de la Humanidad, sus más poderosos recursos. Y quiere transformarlas. Desea ponerlas al día, hacerles atravesar el nuevo «tiempo axial», para acomodarse a un tiempo y una etapa de la historia totalmente nueva. Trata de vencer sus resistencias, de soltar sus ataduras a creencias inveteradas, a supuestas certezas, de superar su temor a supuestas infidelidades en que incurrirían, precisamente obedeciendo a los signos de los tiempos por los que les habla su mismo principio fundante. Hacer teología del pluralismo religioso es lidiar con todos estos resortes, y a veces eso significa también asumir riesgos y persecuciones de las mismas instituciones religiosas. La militancia teológica tiene su costo, cuando es teología profética, cuando no se trata de teología funcional.

12 «Necesitamos la conversión de las religiones. Quizá las religiones, como estamentos sociológicos, han traicionado en mayor o menor medida sus mensajes, y es un momento de esperanza ver que se van dando cuenta cada vez más; pero darse cuenta exige también arrepentimiento, implica también cambio. [...] Quizá la propia religión, lo que nosotros entendemos por religión, necesita en estos albores del llamado siglo XXI un cambio radical; de lo contrario no llegaremos muy lejos»: R. PANIKKAR, El escándalo de las religiones, en TORRADEFLOT, Francesc (org), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid 2002, pág. 178.

13 O'MURCHÚ, *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, pág. 66.

14 *Ibid.*, pág. 62.

15 *Ibid.*, pág. 106.

Tanto el choque Norte-Sur como el «choque de civilizaciones» es un conflicto entre sectores de la humanidad inspirados por una religión u otra. En cada uno de esos sectores en conflicto, la religión no deja de ejercer un papel: justificando, o tolerando, u ocultando la injusticia que en todo choque se da. Si las religiones dialogaran entre sí, si descubrieran al Dios de la Vida y de la Justicia como Dios universal, y pusieran el seguimiento de su mandato de Vida y de Justicia como supremo objetivo, ni el conflicto Norte-Sur, ni el choque de civilizaciones podría seguirse dando, mientras en ambos lados de cada conflicto se sigue invocando a Dios. Sigue siendo evidente que las religiones tienen que convertirse, actualizarse, ponerse a tono con las nuevas exigencias de fraternidad en un mundo unificado, totalmente distinto de aquel mundo, el «pequeño mundo» en el que nacieron y se desarrollaron en solitario durante miles de años.

La consecución del mundo nuevo pasa hoy día por unas religiones renovadas, re-convertidas, que hagan dejación de actitudes muy profundas y tradicionales que en la nueva perspectiva se evidencian como lastres. Estas actitudes las han acompañado en los «pequeños mundos» aislados y solitarios en los que hasta hoy mismo se han visto encerradas durante milenios. Las religiones deben abandonar, decididamente, por ejemplo, ese espejismo del que casi todas ellas han sido víctimas: el de considerarse el centro del mundo, el de pensarse a sí mismas como la religión única verdadera, como la religión detentadora en exclusiva de la salvación, como la religión superior...

La mayor parte de las religiones todavía conservan en su interior esos lastres fundamentalistas. Conviven con aparente actitud civilizada y educada, pero en su intimidad mantienen actitudes que se revelan incompatibles con la convivencia mundializada de las religiones. Porque la religión que se cree la única verdadera, no convive; simplemente tolera. La religión que se cree superior, no dialoga; simplemente espera la oportunidad para convertir a la otra. La Causa de la teología del pluralismo religioso no radica en una discusión teórica o académica regional, periférica respecto a las grandes Causas de la Humanidad. La teología del pluralismo religioso quiere hacer que todas las teologías sean «pluralistas» y que se liberen de tantos fundamentalismos como las aquejan; quiere que todas las religiones se mundialicen, que todas se reconozcan hermanas, semejantes, destellos únicos de una misma luz humano-divina; quiere que pasen a sentirse y a ser de/para toda la humanidad, sin exclusivismos ni inclusivismos, sin monopolio de la salvación, sin absolutismo, sin proselitismo, llamadas a asumir mancomunadamente la responsabilidad del destino de la Humanidad mundializada y unida y hasta de la Vida, el Planeta y el Cosmos¹⁶.

16 Véase *supra* el trabajo de Ricardo RENSHAW en este mismo libro, que tan bellamente hace presente en ámbito del paradigma pluralista la dimensión ecológica.

Sólo unas religiones «pluralistas» -es decir, que asuman consecuentemente la teología del pluralismo religioso- pueden ser útiles a la Humanidad en esta nueva etapa de la historia. Las que no consigan dar ese paso, continuarán siendo para la Humanidad como corsés incómodos y perjudiciales a la salud, heredados de épocas ancestrales ya superadas.

El sentido pluralista no va a caer del cielo para las religiones. Su adquisición va a costar esfuerzo, crisis, resistencias, debate, tensiones, persecuciones, discernimientos... pero es obvio que más temprano que tarde, la Humanidad se acomodará al nuevo estadio de su historia, y su dimensión espiritual se expresará en instrumentos adecuados. ¿Seguirán siendo éstos las religiones, religiones «pluralistas»¹⁷ en todo caso? ¿Permitirá «epistemología pluralista» la existencia de «religiones» en aquel futuro? ¿Será aquella, todavía, una hora de las religiones, o sólo de la espiritualidad?

Pero no es ahora tiempo de responder estas últimas preguntas, sino sólo de ponerse en camino hacia ese futuro que nos traerá las respuestas.

José María VIGIL

17 Obviamente, lo decimos no en el sentido de tolerantes o flexibles, sino en el sentido técnico de aceptadoras del paradigma pluralista, frente a la concepción exclusivista o incluso inclusivista.

Los autores

ABRAHAM K.C.

Presbítero de la Iglesia de India del Sur, director del South Asia Theological Research Institute (SATHRI), Bangalore, así como Director (Research) del Board of Theological Education of the Senate of Serampore College.

Nacido en Kérala, India, se educó en Bangalore y EEUU. Consiguió su PH.D. en el Princeton Theological Seminary. Desde 1973 ha sido profesor e investigador en el United Theological College, Bangalore. Visitante frecuente de EEUU, ha leccionado en varios Seminarios en Princeton, San Francisco, Pittsburg, Toronto y otras ciudades. Ha escrito numerosos libros y artículos sobre temas como ética cristiana, Iglesia y sociedad, misión, pluralismo, y otros temas contemporáneos. Es miembro activo de la ASETT y fue su presidente por un período. Actualmente es el redactor jefe de la revista «Voices», de la ASETT mundial.

Marcelo BARROS

Natural de Camaragibe, Recife, Brasil, de una familia católica de obreros muy pobres. «Trabajé 14 años en el secretariado nacional de la Pastoral de la Tierra y, hasta hoy, lo que más me gusta es asesorar grupos de labradores y ser llamado para algún encuentro con el MST. También me realizo cuando estoy con grupos negros e indígenas, pero mi experiencia ha sido más ser testimonio de la presencia de Dios en los «terreiros» de Candomblé que frecuente contemplativa y amorosamente. Vivo escribiendo: tengo 28 libros escritos y una buena porción de artículos».

Tissa BALASURIYA

Nacido en Colombo, Sri Lanka. Estudió teología y economía política en Colombo, Oxford, París y Roma. Miembro fundador de la ASETT. Fundador y director del Centro Sociedad y Religión (CSR) de Colombo, uno de los organismos no gubernamentales más influyentes en Sri Lanka en los años 70 y 80. Es uno de los más prolíficos escritores en Asia en el campo de la relación entre política, economía y religión. Miembro de la congregación de Oblatos de María Inmaculada. Condenado por la Congregación vaticana para la Doctrina de la fe presidida por el cardenal Ratzinger en 1997, fue rehabilitado poco tiempo después. Sus libros más conocidos son «Planetary Theology», «Mary and Human Liberation» y «Jesus Christ and Human Liberation».

Edmund CHIA

Originario de Malasia y estuvo en Tailandia desde 1996 hasta 2004 donde fue Secretario Ejecutivo de la Oficina de Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos para la Federación de la

Conferencia Episcopal Asiática. Desde 2004 ha estado en la facultad de la Catholic Theological Union, de Chicago, donde enseña el curso de Teología Sistemática y Contextual. Tiene una maestría en religión de la Universidad Católica de América y un doctorado en Teología Intercultural de la Universidad de Nimega, Holanda.

Dwight N. HOPKINS

Profesor de teología en la University of Chicago Divinity School. Sus títulos son: B.A. de la Harvard University; M.Div., M.Phil. y Ph.D. de la Union Theological Seminary (New York); y un segundo Ph.D. de la University of Cape Town (Sudáfrica). Algunos de sus libros: *Being Human: race, culture, and religion*; *Heart and Head: black theology past, present, and future*; *Global Voices for Gender Justice* (co-editor); *Black Theology in the U.S.A. and South Africa: Politics, Culture, and Liberation*, (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2005); *Shoes That Fit our Feet: Sources for a Constructive Black Theology*; *Liberation Theologies, Post-Modernity, and the Americas* (co-editor); *Introducing Black Theology of Liberation*; *Down, Up & Over: Slave Religion & Black Theology*; y *Loving the Body: Black Religious Studies and the Erotic* (co-editor).

Ramathate DOLAMO

Es ministro ordenado en la Iglesia Luterana, donde presta sus servicios como pastor autónomo. Su trabajo profesional lo ejerce en la Universidad de Sudáfrica, como profesor asociado de Ética social y teológica. Es también jefe del Departamento de Teología Sistemática y Ética Teológica.

Durante veinte años como académico e investigador, Dolamo ha escrito una treintena artículos para revistas científicas de Sudáfrica y del exterior, y ha participado también en libros colectivos. Su investigación y su enseñanza han cubierto, dentro de la ética, campos diversos, como el social, político, económico, ambiental, sexual, médico... con un fuerte acento en la perspectiva de los pobres, la mujer, los niños y las minorías. Desde 2001, su principal interés está siendo el área de los estudios interreligiosos.

Es miembro de la Theological Society of South Africa, de la International Association for Mission Studies, y de la ASETT, siendo de 2001 a 2006 su secretario ejecutivo y tesorero.

Mary N. GETUI

Es profesora en el Departamento de Filosofía y Estudios Religiosos de la Kenyatta University, de Nairobi, Kenya. Actualmente es Decana, en la School of Humanities and Social Sciences. Fue coordinadora de la región africana de la ASETT, de 1997 a 2001. Ha publicado mucho en las áreas de educación, religión, mujer y sociedad. Mary es coordinadora del comité local del Foro Mundial de Teología y Liberación (Nairobi, 2007).

Ismael GONZÁLEZ FUENTES

España 1938. Estudió Humanidades y Filosofía en Palencia, y Teología en el Seminario Nacional de Misiones de Burgos, España. Ordenado sacerdote en 1964, trabajó cuatro años en California (EEUU), pasando a Japón en 1969. Desde 1971 trabaja pastoralmente en la diócesis de Marugame. En 1977 realizó estudios de actualización en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid. De 1988 a 1993 fue secretario general del IEME, Instituto Español de Misiones Extranjeras.

Diego IRARRÁZAVAL

Chile, 1942. Sacerdote de la Congregación de Santa Cruz. Durante muchos años ha colaborado en la pastoral indígena en el altiplano de Perú y es párroco de Chucuito. Director del Instituto de Estudios Aymaras de 1981 a 2003). Asesora diversos encuentros teológicos en América Latina. Autor de: Teología en la fe del pueblo (DEI, Costa Rica); Audacia Evangelizadora (Verbo Divino, en Cochabamba, Bolivia); Inculturación (CEP, en Lima, Perú), entre otros escritos. Presidente de la ASETT (2001-2006).

Carlo MOLARI

Nacido en Cesena, Italia, 1928. Sacerdote desde 1952. Laureado en teología dogmática y en ambos derechos por la Pontificia Universidad Lateranense, ha sido profesor en la misma Universidad (1955-1968), en la Facultad teológica de la Universidad Urbaniana de Propaganda Fide (1962-1978), y en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Gregoriana (1966-1976). De 1961 a 1968 ha sido Ayudante de estudio de la Sección doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. De 1972 a 1981 ha sido secretario de la Asociación Teológica Italiana (ATI). Por un sexenio ha sido miembro del Comité de Consulta de la sección de dogma de la revista internacional Concilium. Desarrolla su actividad pastoral en Roma, en el Instituto S. León Magno.

Ha escrito, entre otras obras: Teologia e Diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino, Laterano, Roma 1962; La fede e il suo linguaggio, Cittadella, Assisi 1972; Darwinismo e teologia cattolica, Borla, Roma 1984; Un passo al giorno, Cittadella, Assisi 1985; Per un progetto di vita, Borla, Roma 1985; La fede professata. Catechismo della chiesa cattolica e modelli teologici, Paoline, Milano 1996; La vita del credente. Meditazioni spirituali per l'uomo d'oggi, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1996; Percorsi comunitari di fede, Borla, Roma 2000; Credenti laicamente nel mondo, Cittadella, Assisi 2006.

Raimon PANIKKAR

Barcelona, 1918. Ha vivido y estudiado en España, Alemania, Italia e India. Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid (1946), doctor en Ciencias Químicas por la misma universidad (1958) y doctor en Teología por la Universidad Laterana de Roma (1961).

Sacerdote desde 1946, ha ejercido pastoralmente en Barcelona, Salamanca, Madrid, Roma, Mysore, Varanasi. Investigador en las Universidades de Madrid, Mysore y Varanasi. Profesor en las Universidades de Madrid, Roma, Varanasi, Harvard, Montréal y Buenos Aires, entre otras. Ha sido miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y co-fundador de varias revistas de filosofía y cultura (Arbor, Weltforum, Kairos, etc.). Primer secretario de la Sociedad Española de Filosofía. Dejó Occidente en 1954 para ir a la India. Regresó a Europa donde fue nombrado «Libero Docente» de la Universidad de Roma y se dedicó a la enseñanza de la Filosofía de la Religión. Desde 1966 dividió su tiempo entre las universidades de Varanasi, Roma y Harvard. Desde 1971 fue Catedrático de Filosofía Comparada de la Religión e Historia de las Religiones en la Universidad de California de Santa Bárbara, de la cual es actualmente profesor emérito.

Ha impartido conferencias y cursillos en más de cien universidades de todo el mundo. Es autor de cerca de cincuenta libros en diferentes idiomas y de más de trescientos artículos que van desde Filosofía de la Ciencia a Metafísica, Religión Comparada e Indología, muchos de los cuales traducidos a distintas lenguas.

Ricardo RENSHAW

Religioso de la Santa Cruz, canadiense. Nacido en 1940, enseñó filosofía en la Universidad de Santo Tomás (Canadá, 1969-1971) después de lo cual decidió dedicarse a la animación de un barrio pobre en Toronto y a la formación de comunidades de base. En ese entonces vivió como sacerdote obrero. Luego, pasó 11 años en el Perú durante la década de los 80 siendo párroco, director de formación y editor de LADOC (Lima) y enseñó también algunos cursos en el Instituto Superior de Teología. Cuando volvió de América Latina fue nombrado, durante 7 años, Secretario General Adjunto de la Conferencia de los Religiosos de Canadá. Ocupó después el puesto de Director Adjunto y Director Interino en «Desarrollo y Paz», organismo de ayuda internacional de la Iglesia católica canadiense.

Ha sido co-presidente del Comité de Derechos de los Aborígenes (Comité Ecuménico Nacional en Canadá), presidente de la Cooperativa de Vivienda Abiwin (Ottawa), miembro de las directivas de Yancana Huasi (Lima) y de Kairos: Iniciativas Ecuménicas para la Justicia (Toronto). Participó de la Iniciativa Ecuménica del Jubileo en Canadá y ha sido representante de la Conferencia Episcopal en el Comité de Justicia y Paz del Consejo Canadiense de Iglesias. Ahora milita en proyectos comunitarios de Montreal.

Ricardo tiene una Licenciatura en teología (Roma) y dos maestrías (filosofía y educación) de Toronto, Canadá. Publicó *La Tortura en Chimbote* (IPEP, Perú, 1985) y varios artículos sobre temas de actualidad. Ha participado en varios libros colectivos, como: *Stone Soup: Reflections on Economic Injustice* (Paulinas, 1997) y *Making a New Beginning: Biblical Reflections on Jubilee* (CEJI, 1998). También ha dado retiros y conferencias en Canadá, América Latina y EEUU. Se interesa por cuestiones de la pobreza, la no-violencia, la diversidad cultural y por el racismo. La preocupación por la Tierra es parte integral de su propio estilo de vida.

Afonso M. L. SOARES

Doctor en ciencias de la religión por la Universidad Metodista de São Paulo (Umesp) y Profesor de teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Socio de la SOTER, de la ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), de la Asociación de Científicos Sociales de Mercosur y miembro del Centro Atabal de Teología y Cultura Negra. Enseña en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP).

Sus libros más recientes son: *Interfaces da revelación; premisas para uma teologia do sincretismo religioso* (Paulinas, 2003); *El mal: ¿cómo explicarlo?* (Paulus, 2003); y *Dialogando con Juan Luis Segundo* (Paulinas, 2005).

Jonathan TAN YUN-KA

Nacido en Malasia, es profesor de Estudios sobre Minorías y de Religiones Mundiales en la Universidad Javeriana de Cincinnati, Ohio (EEUU). Tiene un LL.B de la National University of Singapore, y un PhD en Religión y Cultura por la Catholic University of America, Washington, DC, donde enseñó anteriormente. Actualmente es profesor asistente de Minority Studies and Religion, en la Xavier University, de Cincinnati, EEUU. Sus intereses de investigación, sobre los que ha publicado ampliamente, comprenden: Tradiciones religiosas de China y del Sudeste asiático, diálogo interreligioso, teología comparativa, y construcciones asiático-estadounidenses de identidad religiosa.

Faustino TEIXEIRA

Nacido en Juiz de Fora-MG, Brasil, 1954. Maestría en teología por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, y doctorado y posdoctorado en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Dedicado al estudio del diálogo interreligioso. Profesor de teología en el Departamento de Ciencias de las Religiones de la Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil, y coordinador del programa de posgraduación en ciencias de la religión. Ha publicado varios libros, y muchos artículos en revistas como *Vozes*, *REB*, *Convergência* y *Concilium*. Miembro de ISER-Assessoria, ofrece cursos y conferencias en incontables encuentros de pastoral. Página personal: http://www.empaz.org/dudu/du_cur.htm#Pessoais

Lieve TROCH

Profesora de Estudios Feministas en Ciencias da Religião, en la Universidad Metodista de São Paulo (Umesp), São Paulo, Brasil, y de teología sistemática en la Universidad Radboud, de los Países Bajos. Estudió ciencias religiosas y teología en Lovaina (Bélgica) y en Tilbirg, Actualmente religious sciences and theology in Leuven (Netherlands). Después de varios años de liderazgo en educación de adultos en movimientos por la paz y la justicia, actualmente enseña teología sistemática e intercultural en la Universidad de Nimega de Holanda, y Estudios Feministas en Ciencias de la Religión, en el Instituto Ecueménico de Posgrado de Ciencias religiosas en la UMESP de São Paulo. Visita frecuentemente varios países de Asia, involucrada en programas de educación con grupos de acción interreligiosos.

Pablo SUESS

Alemán de origen, estudió en la Universidad de Munich, Lovaina y Münster, donde se doctoró en Teología Fundamental. Por diez años, trabajó con los ribereños de la Amazonia, y a partir de 1979 ejerció el cargo de Secretario General del Consejo Indigenista Misionero (CIMI). En 1987 fundó el Departamento de Pos-Graduación en Misiología, en São Paulo. Entre 2000 y 2004, fue presidente de la Asociación Internacional de Misiología (IAMS). Actualmente es asesor teológico del CIMI y vive en São Paulo.

Entre sus publicaciones: «Catolicismo Popular no Brasil» (Grünwald/Loyola 1979), «La Conquista Espiritual da América Espanhola» (Vozes 1992), «La Nueva Evangelización» (Abya Yala 1993), «Evangelizar desde los Proyectos Históricos de los Otros» (Abya Yala 1995), «Travessia com esperança» (Vozes 2001).

José María VIGIL

Ha sido profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (sección del CRETA, en Zaragoza) y en la UCA de Managua. Naturalizado nicaragüense, trabaja actualmente desde Panamá. Autor de «Espiritualidad de la liberación», con Pedro Casaldáliga (19 ediciones, 17 países, 4 idiomas), de «Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90», y de más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales. Publica anualmente, desde hace 16 años la «Agenda Latinoamericana-Mundial» (7 idiomas, 20 países, latinoamericana.org). Pertenece a la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, y trabaja teológicamente en internet desde «servicioskoinonia.org». Último libro: «Curso de teología del pluralismo religioso» (Abya yala, Quito 2005 y El Almendro, Córdoba, España 2005, pp.389). Director de la colección «Tiempo axial» (latinoamericana.org/tiempoaxial) en la Editorial Abya Yala de Quito. Página personal: servicioskoinonia.org/Vigil



Lo que este libro se propone es más importante que nunca. Los autores buscan, no sólo un diálogo religioso más fructífero entre cristianos y seguidores de otros caminos religiosos, sino un diálogo que también sea liberador. Es un esfuerzo para vincular las actuales teologías de las religiones con las actuales teologías de la liberación. Felizmente este ha sido el interés y el compromiso de un creciente número de teólogos cristianos en la última década. Y los volúmenes de esta serie «Por los muchos caminos de Dios» han sido una contribución significativa a ese crecimiento.

Vincular el diálogo interreligioso con la liberación interreligiosa es hoy más urgente y más compleja que nunca. La razón principal y la causa esencial de la creciente injusticia económica en el mundo y de la pobreza deshumanizante que resulta de tal injusticia es, en sí misma, religiosa. Las fuerzas que están generando tanta riqueza y al mismo tiempo tal disparidad en su distribución se han convertido ellas mismas en una religión. El mercado libre global se ha vuelto una religión exclusivista mundial. Las religiones del mundo, tanto individual como interreligiosamente, deben participar en un diálogo liberador profético con esta nueva religión mundial. Sin un diálogo interreligioso así con la religión del mercado, no se podrá desafiar y «convertir» eficazmente el poder deshumanizante del mercado.

Paul F. KNITTER (prólogo).