

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS



Hacia una teología planetaria

JOSÉ MARÍA VIGIL (ORG.)

AMALADOSS, BARROS, BRIGHENTI, CHIA, EGEA, KNITTER,
LOY, MAGESA, NEUSNER, OMAR, OKURE, PANIKKAR, PHAN,
PIERIS, RENSHAW, ROBLES,
SESHAGIRI, SOARES, TEIXEIRA Y VIGIL
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS V

HACIA UNA TEOLOGÍA PLANETARIA

José María VIGIL (org.)

**M. Amaladoss, M. Barros, A. Brighenti, E.K-F.
Chia, A. Egea, P.F. Knitter, D.R. Loy,
L. Magesa, J. Neusner, I.A. Omar, T. Okure,
R. Panikkar, P.C. Phan, A. Pieris, R. Renshaw, J.A.
Robles, K.L. Seshagiri,
A.M.L. Soares, F. Teixeira**

**Comisión Teológica Internacional de la ASETT
Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo**

POR LOS MUCHOS CAMINOS DE DIOS, V **Hacia una teología planetaria**

José María VIGIL (org.)

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL de la
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

Primera edición: febrero de 2010

© **Editorial Abya Yala**

Casilla 17-12-719

Quito, Ecuador, 2004.

Telef.: (593-2) 2506-251 / 2506-247

Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267

editorial@abyayala.org

<http://www.abayayala.org>

y

Agenda Latinoamericana

<http://latinoamericana.org>

Diagramación y cubierta: Agenda Latinoamericana

Colección «Tiempo axial», n° 13

<http://latinoamericana.org/tiempoaxial>

<http://tiempoaxial.org>

Impreso en Quito, Ecuador, febrero 2010.

ISBN:

Haga su pedido de este libro en papel a:

cordinacionventas@abyayala.org

o, mediante tarjeta de crédito, en:

www.abayayala.org

Agradecemos la colaboración de nuestros amigos/as traductores, desde las distintas lenguas:

Francesca Toffano (México-España),

Carmelo Astiz (República Dominicana),

María Cristina Caso (México).

Esta edición debe mucho a su colaboración generosa.

ÍNDICE

Invitación	7
Presentación	9
LA CONSULTA	1 4
 EL PUNTO DE PARTIDA:	
<i>Hacia una teología pluralista, inter-religiosa, laica, planetaria</i> <i>El futuro de la teología como punto de partida de nuestra investigación</i> Comisión Teológica Internacional de la ASETT / EATWOT	16
 LAS RESPUESTAS	
<i>Ser un cristiano hindú</i> Michael AMALADOSS	33
<i>La frágil transparencia del Absoluto</i> <i>Teología para una espiritualidad trans-religiosa</i> Marcelo BARROS	38
<i>Teología y pluralismo religioso. Cuestiones metodológicas.</i> Agenor BRIGHENTI	55
<i>¿Es posible una teología inter-religiosa?</i> Edmund Kee-Fook CHIA.	63
<i>Aportación Bahá'í a una teología «trans-religiosa»</i> Amín EGEA	69
<i>Fundamentos para una Teología Pluralista Multi-fe</i> Paul KNITTER.	76
<i>Reflexiones budistas sobre la teología inter-religiosa</i> David R. LOY.	83
<i>Teología «inter-creyente». Contribución autóctona africana al debate.</i> Laurenti MAGESA.	88

<i>¿«Religiones en general»?</i>	
<i>¿Es posible una teología inter-religiosa en la Universidad?</i>	
Jacob NEUSNER	94
<i>¿Es posible una teología inter-religiosa?</i>	
<i>¿Y por qué no iba a serlo?</i>	
Teresa OKURE	100
<i>Teología mundial inter-creyente del pluralismo religioso.</i>	
<i>Una perspectiva musulmana.</i>	
Irfan A. OMAR	108
<i>Teología de la liberación y liberación de la teología</i>	
Raimon PANIKKAR	114
<i>Una cristología «inter-creyente»: ¿posibilidad y desideratum?</i>	
Peter C. PHAN	118
<i>Hacia una teología del pluralismo religioso</i>	
Aloysius PIERIS	126
<i>La experiencia religiosa como fundamento de una posible teología «inter-faith»</i>	
Richard RENSHAW	133
<i>Hacia una teología post-confesional y post-religiosa</i>	
<i>Experiencia religiosa, símbolo y teología post-religiosa</i>	
J. Amando ROBLES	142
<i>Teología inter-religiosa: una perspectiva hindú</i>	
K.L. SESHAGIRI RAO	148
<i>El sincretismo como tema de la teología «inter-creyente»:</i>	
<i>Algunas notas preliminares</i>	
Afonso Maria Ligorio SOARES	157
<i>Marcos de una mística inter-religiosa</i>	
Faustino TEIXEIRA	163
<i>El seductor futuro de la teología</i>	
José María VIGIL	173
CONCLUSIÓN ABIERTA	
José María VIGIL, Luiza E.TOMITA, y Marcelo BARROS	181
Los co-autores	184

Invitación

Caminando hacia una teología planetaria, abierta y libre

Este libro está escrito para todos aquellos que están inquietos sobre el futuro de la teología: ¿Hacia dónde va? ¿Hacia dónde puede ir? ¿Hacia dónde parece que va a ir?

El resultado de la investigación que este libro presenta, dirigida a personas dedicadas a la teología en todo el mundo y en las diferentes religiones mundiales, arroja un balance no sólo positivo, sino entusiasmador: pese a lo que muchos creen, la teología se mueve, está evolucionando, se arriesga, se auto-cuestiona, se pregunta sobre las transformaciones que tiene que llevar a cabo para ser teología de hoy, y teología del futuro.

Como disciplina religiosa que es, estuvo siempre teñida de un halo de eternidad, de indiscutibilidad, de inmutabilidad. Parecía que la teología -¡ciencia sagrada!- no podría cambiar de su figura clásica como patrimonio de las religiones y de las Iglesias. Pero eso acabó. Hace décadas que algunos pioneros hicieron la propuesta de una world theology, una teología mundial -hoy diríamos una «teología planetaria», para incluir no sólo al mundo humano sino al mundo cósmico, a Gaia-. Era la propuesta de avanzar hacia una teología que saliera del gueto de su propia confesión religiosa, para ser capaz de hablar a toda la sociedad, esa sociedad actual que cada vez es más religiosamente plural. En este mundo actual, la teología estrictamente mono-confesional está condenada a no ser escuchada, tal vez incluso a no ser siquiera entendida por la sociedad como conjunto.

Hemos preguntado a estos teólogos/as, y sus respuestas nos dejan presentar un atractivo panorama: la teología del futuro parece encaminarse hacia un modelo pluralista (sin el complejo clásico de superioridad religiosa y sin la exclusiva de la verdad que acompañó tradicionalmente a la teología), hacia una teología pluri-confesional, que podríamos llamar también inter-religiosa, o multi-religiosa, o (siempre que se matice bien la palabra) trans-religiosa. Hay quienes hablan también de una teología pos-religional (religiosa pero más allá de las religiones, en un plano más profundo), laica en ese sentido, y con una conciencia planetaria en esta nueva sociedad del conocimiento que de alguna manera se está haciendo presente poco a poco en todo el planeta, aun en los lugares donde creen no notarlo.

Estos profesionales de la teología nos ofrecen unas páginas apasionantes, dignas de ser estudiadas y meditadas, con sus argumentos positivos y negativos, para un buen discernimiento. Esperamos que la conclusión del lector sea, como la nuestra, la de que corren buenos tiempos para la teología, tiempos de efervescencia, de mutación, de nuevas propuestas, de experiencias arriesgadas, de futuro abierto. Caminamos a buen paso, no sin dificultades, hacia una teología abierta y libre.

Acompáñanos a comprobarlo en la lectura de estas páginas.

Los Co-Autores

Presentación

Quinto volumen de la serie «Por los muchos caminos de Dios»

Este libro es el quinto y último volumen de la serie «Por los muchos caminos de Dios».

La serie es fruto de una iniciativa organizada inicialmente por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, y asumida y completada en este último volumen por la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT. El objetivo, la intención que movió desde el principio este trabajo colectivo ha sido el de tratar de «cruzar la teología de la liberación con la teología del pluralismo religioso», teologías que, cuando comenzamos este proyecto de investigación, permanecían cada una en su ámbito, sin contacto ni diálogo. Hoy, al concluir el proyecto, varios años después, podemos decir que la teología de la liberación y la teología del pluralismo religioso no son dos desconocidas, sino que ya hay mucha reflexión por delante que atestigua su fecundo diálogo.

Pero este objetivo de mutuo encuentro y de diálogo entre estas dos teologías ha desbordado las expectativas que abrigábamos respecto al itinerario a recorrer. Después de preguntarnos por «los desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación» (primer volumen), y de dar a continuación los primeros pasos «hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso» (segundo), tuvimos la osadía de plantearnos y elaborar ya un primer bosquejo de lo que sería una «Teología latinoamericana pluralista de la liberación», en el tercer volumen. En el cuarto volumen abrimos nuestras ventanas al mundo para ensanchar nuestro proyecto a los cinco continentes, a la búsqueda de una «Teología cristiana liberadora intercontinental del pluralismo religioso». ¿Habíamos llegado a una meta de alguna manera insuperable, más allá de la cual no

sería posible encontrar una forma viable de «teología»? Así nos lo sugerían muchos, diciendo que la teología sólo puede darse al interior de una confesión religiosa concreta... ¿Era posible ampliar más las perspectivas?

La dinámica que había inspirado todo este proceso gradual de búsqueda apuntaba hacia una última meta, por la que, al menos, había que preguntar, a saber, la de una teología que ya no fuera mono-religiosa y confesional, sino multi-religiosa, *inter-faith*, y tal vez ni siquiera *religional*, o sea, ni siquiera vinculada o limitada al marco de las religiones, sino abierta a las preguntas mera y simplemente humanas, y abarcando no sólo lo antropocéntricamente humano sino lo integralmente biocéntrico y cósmico, planetario...

En definitiva, la pregunta última que quedaba por afrontar y responder era: ¿hacia dónde está tal vez caminando la teología que se plantea sincera y valientemente las exigencias de la evolución radical de esta sociedad no sólo plural y pluralista, sino también unida y en vías de unificación cada vez mayor entre sí y con la naturaleza y con el cosmos? ¿Cuál sería el último estrato o nivel de la teología al que hoy nos es permitido soñar, aunque seguramente no nos sea permitido todavía acceder?

Con ese objetivo en mente, pusimos en marcha el proceso de consulta y su resultado es este volumen que el lector tiene en sus manos. Con los sueños a los que este libro da expresión, se corona el proceso de búsqueda que la serie representa. Obviamente, como el lector va a observar enseguida, el panorama resultante no se ofrece un guión concreto y delimitado de lo que sea o vaya a ser esa «teología planetaria» que se deja intuir... El panorama es más bien el de una intuición brumosa que se adivina entre las muchas formas de ver diversas, y en evolución constante. Habrá que dar tiempo al tiempo, para que el horizonte vaya despejándose, pero, en todo caso, creemos que la búsqueda que este volumen representa, significa la actualización de este debate, ya clásico en el ágora teológica, y constituirá una aportación positiva a esta ya larga tarea de ayudar a la teología a dar respuestas lo más acertadas posible a la nueva y siempre cambiante situación de nuestro mundo actual.

Aunque la búsqueda de que representa este quinto volumen está precedida por la de los anteriores, el volumen es, como tal, enteramente autónomo y susceptible de ser leído independientemente, con pleno sentido, sin necesitar de la lectura de los anteriores volúmenes. No obstante, para concluir esta presentación, hacemos memoria sucinta de los libros de la serie, tanto para facilitar su visión general a quienes no la conocen, como para hacer presente el panorama completo en el que este volumen se enmarca:

1. El primer libro, publicado en 2003, se intituló «Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación»¹. Sólo pretendía desbrozar este nuevo camino señalando los principales desafíos que deberían ser afrontados. En portugués ha sido publicado por la editorial Rede². EMI, Editorial Misionera Italiana, de Bolonia, lo ha publicado bajo el título de *I volti del Dio Liberatore*³.

2. El segundo, publicado en 2004, se subtitula «Hacia una teología cristiana latinoamericana del pluralismo religioso» y ha pretendido dar unas «primeras respuestas» a aquellos desafíos⁴. Su publicación es siempre doble, en castellano, en Ecuador, y en portugués, en Brasil⁵. Ha aparecido también en italiano, en la misma editorial de Bolonia⁶, con un amplio «epílogo» del teólogo Carlo Molari⁷, 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.

3. El tercer libro, concluido en 2005, pretendió ser un primer intento de una inicial «Teología latinoamericana pluralista de la liberación»⁸. También fue publicado en portugués, en Brasil⁹, y está en proceso de publicación en italiano¹⁰, con una participación de Maurilio Guasco, continuando el ya iniciado diálogo italiano con la teología del tercer mundo.

4. El cuarto libro apareció en 2006 y pretende evaluar qué momento atraviesa en el mundo la construcción de la «teología pluralista de la

¹ 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.

² ASETT, *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*, Rede, Goiás GO, 2003, 160 pp.

³ BARROS, 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>

⁴ 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.

⁵ TOMITA, BARROS, VIGIL, *Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*, Loyola, São Paulo 2005, 231 pp.

⁶ BARROS, TOMITA, VIGIL (a cura), *Verso una teologia del pluralismo religioso*, postfazione di Carlo Molari, Editoriale Missionaria Italiana, Brescia 2005, 270 pp., collana.

⁷ L. c., págs. 239-267.

⁸ 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.

⁹ TOMITA, BARROS, VIGIL (orgs.), *Teologia latino-americana pluralista da libertação*, Paulinas São Paulo 2006, coleção Pelos Muitos Caminhos de Deus, vol. III, 312 pp.

¹⁰ En la Pazzini Editore, de Rimini, Italia. .

liberación», desde un ámbito intercontinental pues, no ya sólo latinoamericano¹¹. También ha sido publicado en Brasil¹².

5. Como hemos dicho, en esta graduación de niveles en la que la serie ha sido concebida, este último libro corona la serie, abordando la cuestión de una posible «teología multirreligiosa y pluralista de la liberación», desde una perspectiva obviamente mundial. Por «multirreligiosa» queremos entender algo más que «interreligiosa», algo más también 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 ulterior. ¿Cómo será la teología cuando el diálogo inter-religioso vaya alcanzando su fin, aunque no alcance su final? Algunos la llaman teología *inter-faith*, *world theology*, teología mundial, multirreligiosa, global, planetaria... A ese sueño y a su problemática está dedicado este quinto libro. Obviamente, de un modo también multirreligioso...

En cuanto a su publicación en papel y en castellano, esta serie «Por los muchos caminos de Dios» ha sido 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>

Como hemos dicho en otras ocasiones, 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 teología nueva;

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

- los **tres** primeros son «latinoamericanos» y hacen teología latinoamericana; los dos últimos superan ese ámbito geocultural situándose en una perspectiva intercontinental y mundial.

- los **cuatro** primeros son de teología «cristiana», mientras que el quinto es ya teología «multirreligiosa»;

- los **cinco** libros son teología de la liberación desde la perspectiva pluralista, cruzando pues la teología de la liberación con la teología del pluralismo religioso, objetivo de la serie «Por los muchos caminos de Dios».

¹¹ VIGIL, TOMITA, BARROS, *Por los muchos caminos de Dios. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2007, 255 pp., «Tiempo Axial» n° 8.

¹² VIGIL, TOMITA, BARROS, *Teologia pluralista libertadora intercontinental*, Paulinas, São Paulo 2008, 390 pp.

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.

Queremos agradecer una vez más al *Missionswissenschaftliches Institut* de Aachen por su apoyo para la realización de la edición de este volumen.

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, planetaria, 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 las religiones todas de la humanidad.

José María VIGIL

**Comisión Teológica Internacional (2006-2011) de la
Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo, ASETT,
Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT.**

LA CONSULTA

La investigación que vehicula este libro ha sido elaborada mediante una consulta dirigida a una selección teólogos/as de diferentes religiones, de todo el mundo, por medio de las cuatro Comisiones Teológicas continentales de la EATWOT (asiática, africana, latinoamericana y la representante de las minorías de EEUU).

La consulta fue realizada en estos términos:

En los libros anteriores de esta serie “Por los muchos caminos de Dios” se ha estudiado la larga marcha del cristianismo y de la teología, desde el arcaico estadio del exclusivismo, pasando por el actualmente hegemónico inclusivismo, en camino hacia un «pluralismo de principio» y hacia una relectura pluralista del cristianismo. Supuesta esta opción básica por una teología sinceramente pluralista por principio, la pregunta que nos planteamos -específicamente sobre la teología- es la siguiente:

¿Hay en la evolución prevista de la teología algún estadio más allá de la «teología confesional pluralista»?

¿Es suficiente la llamada «teología comparativa», aquella en la que un teólogo/a, enraizado en su propia tradición, desarrolla una teología del pluralismo en diálogo con otras tradiciones religiosas?

¿Es posible pensar en una teología pluralista que se base en, y trabaje con categorías, fuentes, principios, imágenes y metáforas no sólo de una religión sino de varias? ¿Es posible una teología no mono-confesional sino abierta y pluri-confesional, además de pluralista?

¿Qué papel tendrían en ella los pobres, la regla de oro y la opción por los pobres?

Finalmente, si lo más importante en el mundo de hoy es una acción urgente frente a:

- la pobreza y la injusticia que sufre media humanidad,
- los choques de civilizaciones y los fundamentalismos religiosos que impiden la paz,
- la amenaza inminente de una catástrofe ecológica planetaria,
- ¿cómo tendría que ser la teología que hoy necesita el mundo, para que logre que las religiones se decidan por primera vez en la historia a unirse a trabajar por la salvación de la Humanidad y de la Naturaleza.

Se resumía la consulta en unas preguntas concisas, casi a manera de sugerencias:

- ¿Es posible una «teología inter-religiosa, multi-religiosa», planetaria, *world theology*...?
- Elementos concretos, temas y sugerencias para desarrollar una teología *inter-faith*?
- Relación entre la teología *inter-faith*, la universal «regla de oro» y la opción por los pobres.
- ¿Es posible una espiritualidad *inter-faith*? Además de pluralista, ¿será laica, post-religional...?

El proceso de envío y recepción de respuestas resultó más laborioso y demorado de lo previsto. Algunas personas consultadas no se encontraban a gusto con las preguntas; otras las consideraron inusuales o desconcertantes; alguna las rechazó como improcedentes. Con no pocas hubo que establecer un diálogo de aclaración. Por supuesto, la mayor parte las consideraron pertinentes, tanto para responder positiva como negativamente. El variado abanico de respuestas recogidas lo testimonia. Obviamente, este volumen recoge todas las respuestas que nos llegaron, sin filtro ninguno.

PUNTO DE PARTIDA:

Hacia una teología pluralista, interreligiosa, laica, planetaria...

El futuro de la teología como punto de partida de nuestra investigación

El itinerario histórico-teológico que los precedentes volúmenes de la serie «Por los muchos caminos de Dios» nos han hecho recorrer, ha puesto ante nuestros ojos, por una parte, la profunda evolución que la teología ha experimentado en los últimos tiempos al ritmo de su encuentro con las demás religiones, y, por otra parte, nos hace sospechar que esta evolución no ha concluido, sino que, más bien, nuevas y profundas transformaciones esperan a la teología en el futuro. Es la evolución misma de las sociedades y de la Humanidad global la que está impulsando esa transformación incesante de la teología.

Es esta visión y esta intuición la que inspiró y guió la investigación que este quinto volumen recoge. La expondremos de un modo «histórico-genético», aclarando que ello no quiere sentar tesis alguna, sino sólo hacer presente el contexto desde el que realizamos esta investigación, y crear un marco que permita dejar volar libremente a la imaginación creadora.

Las palabras en negrita a lo largo de este texto señalan los hitos principales de la evolución que está experimentando la teología.

Tradicionalmente, en principio, las teologías han experimentado la misma evolución que las religiones a las que pertenecen: cuando éstas religiones eran **exclusivistas** y pensaban que «extra me nulla salus», que fuera de ellas no había salvación, también las teologías se han sentido exclusivistas y han pensado que fuera de cada una de ellas no había otra teología verdadera, ni siquiera verdadera teología. En esa etapa exclusi-

vista, la teología de cada religión era un mundo cerrado, circunscrito a la propia religión, aunque cada teología pensaba que era -eso sí- una teología universal, y única (dotada de unicidad salvífica). Paradójicamente, las teologías exclusivistas más cerradas se sentían y se pensaban a sí mismas con la mayor universalidad imaginable: ellas y sólo ellas eran “la única teología verdadera en este mundo”. La comunicación y el diálogo entre teologías era, en aquella etapa, verdaderamente impensable.

Hace unas décadas, poco a poco, las perspectivas y actitudes exclusivistas dieron paso, a lo largo y ancho del mundo, a otras de cuño **inclusivista**, tanto en las religiones como en sus teologías. Las teologías pasaban a considerar la existencia de otras teologías, aunque las miraban desde una perspectiva de «superioridad incluyente». El inclusivismo lleva dentro de sí una buena dosis de exclusivismo, aunque atemperado. Por ello, un verdadero diálogo, con esas otras teologías seguía siendo casi imposible, ya que no podía darse entre los interlocutores una «paridad» que lo hiciera posible. También en el ámbito del inclusivismo, cada teología sigue exclusivamente el camino de su propia religión.

El pasado siglo XX ha sido el siglo del **ecumenismo** cristiano. La Conferencia de Edimburgo de 1910 marcó el inicio de una verdadera eclosión en este campo¹. Aunque se trata de un fenómeno intracristiano, y por tanto no propiamente inter-religioso, ofrece lecciones muy interesantes para el ámbito inter-religioso. El ecumenismo cristiano no sólo mejoró las relaciones entre las Iglesias cristianas, sino que permitió el surgimiento de una espiritualidad y de una teología ecuménicas, comunes, ya no privativas de una determinada confesión. Sin perder la adscripción a su propia confesión, los teólogos y teólogas llegaban a compartir y a vivir una espiritualidad sincera y verdaderamente ecuménica, y llegaron a producir en muchos casos teología verdaderamente inter-confesional, realmente ecuménica, sin señales de exclusividad confesionalidad, una teología que estaba dirigida a un público cristiano interconfesional, que incluía a las diferentes confesiones.

Ante esta experiencia del ecumenismo, hay que hacerse una pregunta provocativa: ¿no podría darse algo semejante, paralelamente, en el ámbito inter-religioso? ¿Podemos imaginar un supuesto «ecumenismo inter-religioso» que llegara a hacer posible el surgimiento de una «teología inter-religiosa», verdaderamente tal, sin límites de confesionalidad religiosa, dirigida a todas las personas religiosas en conjunto? Antes de responder, veamos que la evolución de la teología tenía todavía por delante un largo camino.

¹ Kenneth LATOURETTE, *Ecumenical Bearing of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, in RUTH ROUSE e STEPHEN NEILL, (orgs.), *A History of the Ecumenical Movement*, Genève, World Council of the Churches, 1986.

Como un paso ulterior, y muy diferente del ecumenismo intra-cristiano, hay que destacar lo que se llamó el **macroecumenismo**, «marca registrada» de la teología latinoamericana de la liberación². No era un simplemente intracristiano, sino que abarcaba también a otras religiones, e incluso, más llamativamente, incluía al ateísmo militante y comprometido. Muchos textos y libros de teología de la «liberación» -macroecuménica por naturaleza- fueron no sólo «ecuménicos» (transversalmente comunes a las diferentes confesiones y denominaciones cristianas), sino «macroecuménicos», es decir dirigidos a un público en el que cabían personas que de hecho no eran cristianas, sino de alguna otra religión, o incluso personas positivamente «ateas», pero que compartían la pasión por una Utopía liberadora y humanizadora, sobre cuyo nombre y naturaleza, ni ellas ni nosotros sentíamos necesidad de discutir. Esa Utopía movilizaba recursos espirituales capaces de unir a las personas en una esperanza común, con un discurso, la «teología macroecuménica» de la liberación, que no sólo no separaba, sino que posibilitaba una unión espiritual muy poderosa.

También aquí la misma pregunta: ¿no llegará a darse algo semejante en la teología mundial, cuando las condiciones infraestructurales y espirituales de la sociedad hagan posible un discurso religioso que se haga cargo de la unidad de destino y de esperanza que une a toda la Humanidad y a sus religiones? ¿No llegará a haber un día una teología «macroecuménica pero a un nivel inter-religioso»?

La teología de la liberación del siglo pasado fue espontáneamente inclusivista. En las décadas en que nació no era pensable otra cosa, pues no había sido siquiera tematizada la perspectiva **pluralista** en el área geográfica en que nació la teología de la liberación, en los años 60-80. Esta tematización, y la elaboración inicial de la teología pluralista del pluralismo religioso, se hizo por aquellos mismos años en el área anglosajona y asiática. En los últimos años del siglo XX se dio el encuentro entre algunos teólogos/as latinoamericanos/as con la teología anglosajona del pluralismo religioso. Y sólo a partir de 2000 -hasta donde sabemos- una entidad como la EATWOT, en su Asamblea General, celebrada precisamente en América Latina, decidió provocar el encuentro y la mutua fecundación de la teología de la liberación con la teología del pluralismo religioso. Como probablemente conocerá el lector, este proyecto cristalizó

² Pedro CASALDÁLIGA - José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Editorial Envío, Managua 1992, capítulo «Macroecumenismo», p. 218. *The Spirituality of Liberation*, Burns & Oates, London 1994, chapter «Macro-Ecumenism», p. 165. ID, *Political Holiness*, Orbis, Maryknoll 1994.

en la serie «Por los muchos caminos de Dios»³, en un orden gradual progresivo, de encuentro, diálogo, unión y mutua fecundación cuyo último volumen es éste que el lector está leyendo.

El primer proceso de encuentro y de unión dio pronto lugar a la teología pluralista de la liberación⁴, o teología del pluralismo liberadora, una forma de hacer teología que se instala en la perspectiva pluralista por una parte, y está enraizada también en el «lugar social» de la opción por los pobres, no sólo a nivel latinoamericano, sino intercontinental, mundial.

Sobre todo en ese ámbito mundial, la convivencia religiosa es religiosamente plural. La sociedad mundial, los países -incluso aquellos tradicionalmente mono-religiosos-, las sociedades, las ciudades, los barrios, los bloques de viviendas... se han hecho decididamente **multi-religiosos**⁵. No es posible querer dirigirse a la sociedad actual y pretender hacerlo desde una perspectiva mono-confesional. No es posible ya entablar un debate de cualquier tipo con la opinión pública de la sociedad como conjunto y pretender hacerlo desde las referencias exclusivas de una religión o confesión. Un tal discurso quedaría sencillamente fuera de contexto social, desubicado, por desconocimiento de la configuración inevitablemente plural de la sociedad actual. Igualmente, una teología que quiera dirigir su palabra a la sociedad, o al mundo, a la Humanidad, no puede hacerlo ya utilizando solamente las referencias provincianas de su propia confesión, teniendo en cuenta solamente su visión confesional, utilizando solamente las referencias a su propio patrimonio simbólico... Se expone no sólo a no ser atendida, sino a no ser siquiera entendida. La sociedad es plural, y la conciencia social, y la opinión pública -y hasta, diríamos, el «subconsciente colectivo social»- han introyectado tanto el hecho inevitable de la pluralidad, como los derechos y obligaciones del pluralismo. Quien quiera que se coloque fuera de ese reconocimiento se automargina, no será escuchado, y probablemente tampoco será comprendido.

Lo decía ya hace algunos años Paul Knitter:

Hoy los teólogos tienen que reconocer, teórica y prácticamente, que la teología no puede ya ser estudiada ni elaborada desde dentro de una sola tradición religiosa. Ciertamente, los teólogos tienen que estar enraizados en la fe de una religión, pero si permanecen sólo dentro de ella, no estarán a la altura de lo que su trabajo requiere de ellos. No estarán haciendo teología en el mundo, en este mundo pluralista de hoy; no estarán persiguiendo la verdad que incluye, sino la que excluye a otros.

³ Publicados por Abya Yala, Quito, a partir de 2003.

⁴ Así lo testimonian los volúmenes II y III de la colección.

⁵ Cfr el número de Concilium dedicado a la «teología del pluralismo religioso, el paradigma que viene», 319 (febrero 2007).

Hoy, uno no puede estar en búsqueda de la verdad, no puede siquiera conocerse a sí mismo ni conocer su propia religión, a menos que conozca la de otros⁶.

Lo había dicho también Paul Tillich, pocos días antes de su imprevista muerte. Durante dos años, con Mircea Eliade, había estado dirigiendo un seminario sobre historia de las religiones, una temática que le afectó profundamente. El 12 de octubre de 1965, pronunció una conferencia en la que -el testimonio es de Mircea Eliade- «declaró que, si hubiera tenido tiempo, habría escrito una nueva *Teología sistemática* orientada hacia toda la historia de las religiones y en diálogo con ella»⁷. Es sabido que la experiencia y el contacto con el pluralismo religioso transforman la propia vivencia religiosa y llevan a un nuevo modo de comprender el panorama religioso, y, consiguientemente, a la necesidad de reescribir la teología, como confesó Tillich. Hoy es claro para nosotros que una teología que elabore su discurso desde unas categorías estrictamente confesionales, de su propio dominio doméstico, desconociendo la pluralidad y las reglas y derechos del pluralismo, será una teología de otro tiempo, que no estará a la altura de las condiciones reales de las sociedades del mundo actual.

A partir de esta conciencia de multi-religiosidad, pronto se planteó la posibilidad de una **teología universal de las religiones**, que debería integrar, y trascender al mismo tiempo, la identidad de cada religión. Sería una teología mundial, interlocutora potencialmente de toda la humanidad y sin vinculación exclusiva a ninguna religión, pero una teología que podría recibir aportaciones de todas las tradiciones religiosas⁸.

No podemos dejar de citar aquí a Wilfred Cantwell Smith, uno de los teólogos que más se significó en la defensa de esta línea de evolución hacia una «teología mundial» o *world theology*⁹:

Va a llegar pronto el día en el que un teólogo que intente elaborar su teología sin darse cuenta de que lo hace como miembro de una sociedad mundial en la que otros teólogos, también inteligentes, igualmente

⁶ Paul KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll 1985, p. 224.

⁷ Mircea ELIADE, *Paul Tillich y la historia de las religiones*, ensayo introductorio a P. TILlich, *El futuro de las religiones*, Aurora, Buenos Aires 1976.

⁸ TEIXEIRA, Faustino, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, p. 14, colección Tiempo axial n° 4.

⁹ SMITH, Wilfred Cantwell, *Towards a World Theology*, Orbis, Maryknoll 1986, publicado anteriormente por Macmillan Press, London 1981. También SWIDLER, L., «Interreligious and Interideological Dialogue», en SWIDLER, L. (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York: Orbis Books 1987, 5-50.

piadosos, son hindúes, budistas, musulmanes, y sin darse cuenta de que sus lectores probablemente son budistas, o tienen una esposa musulmana o tienen compañeros de trabajo hindúes, tal teólogo estará desactualizado, como quien intenta elaborar su pensamiento sin conocer lo que pensó Aristóteles sobre el mundo, o que los existencialistas han suscitado nuevas cuestiones¹⁰.

Ewert Cousins concuerda:

La teología cristiana sistemática ha permanecido enclaustrada en la cultura occidental y en su historia intelectual... La teología cristiana continúa impermeable a la mayoría de las religiones del mundo... Esta situación debe acabar. El encuentro de las religiones del mundo reclama la construcción de una teología sistemática que pueda abrazar dentro de su horizonte la experiencia religiosa del conjunto de la humanidad... Es una tarea inédita. Nunca antes en la historia del Cristianismo se nos presentó este reto¹¹.

Esta tarea de reescribir la teología, y/o de recrear su contenido, no implica sólo una novedad en el objeto, sino que exige también una novedad en el sujeto, es decir, hace necesario un nuevo tipo de teólogo, con un nuevo tipo de conciencia, una conciencia multidimensional, intercultural¹²...

En la evolución actual, cada vez más podemos decir que vamos hacia una sociedad en la que ya no hay una «religión local» que excluye a otras, sino que se trata de sociedades multi-religiosas, plurales, en las que puede haber una religión mayoritaria, pero no una religión exclusiva. La pluralidad ha venido para quedarse, y para quedarse con todos los derechos. Y la sociedad culta moderna ya le ha otorgado esos derechos. Más allá de su propia confesión religiosa mayoritaria, una sociedad culta -sea en la Universidad, en la política, en los medios de comunicación o en la opinión pública- ya no se conforma con tener en cuenta la posición de una religión sobre los problemas, sino que quiere conocer y tener en cuenta las distintas posiciones y opiniones adoptadas por las diferentes religiones respecto a esos problemas¹³. En el ámbito de la teología esto da

¹⁰ ID., *Faith of Other Man*, 123.

¹¹ E. COUSINS, *Raimundo Panikkar and the Christian Systematic Theology of the Future*, in «Cross Currents» 29(1979)145-146. Ver también: Peter SLATER, *Towards a responsive Theology of Religions*, in «Studies in Religion» 6(1977)507-514.

¹² COUSINS, *ibid*.

¹³ KNITTER, *Ibid.*, p. 2ss.

lugar a la llamada **teología comparada**¹⁴, que no es un sucedáneo menor del enciclopedismo, ni implica sincretismo, sino una apertura democráticamente consecuente hacia la pluralidad religiosa de la sociedad. Se trata de una teología a la altura de la sociedad en la que está, que quiere tener en cuenta la condición real de su contexto social e histórico, que quiere participar responsablemente en la sociedad, y para ello reconoce sinceramente al interlocutor, sin pretender que sea este interlocutor -la sociedad a la que se dirige- quien deba acomodarse a las peculiaridades únicas de una teología confesional.

Pero hay más variaciones en este itinerario. Aunque sea algo temido por no pocas religiones, es ya muy antiguo el hecho de que la multi-religiosidad produce no pocas veces **inter-religiosidad**. Hay creyentes que conocen y viven tan a fondo la multi-religiosidad, que sienten sinceramente que están viviendo su espiritualidad no sólo en el seno de la religión en la que nacieron y crecieron, sino en el seno también de la otra religión o religiones que han llegado a conocer y a asumir.

No es aquí el lugar para discernir el discutido fenómeno de la **doble pertenencia**, o incluso de la **múltiple pertenencia**, para distinguirlo del siempre presente fantasma del sincretismo teórico, o del sincretismo práctico de la religiosidad utilitarista que, en ciertos estratos populares, echa mano indiscriminadamente de todos los recursos religiosos que produzcan efectos liberadores o curativos. Nos estamos refiriendo más bien al fenómeno de la doble o múltiple pertenencia que han explorado y documentado numerosas y muy serias figuras de los últimos tiempos¹⁵, así como también al fenómeno que se da, masivamente incluso, en zonas poblacionales del mundo con presencia multi-religiosa, en zonas -por ejemplo- de población indígena “evangelizadas” antiguamente por el cristianismo pero que conservan o recuperan crecientemente las huellas de su religión ancestral, y no sienten la necesidad de renunciar a ninguna de sus varias pertenencias. O, también, la pertenencia múltiple que se vive en grandes sectores asiáticos y africanos -por poner otro ejemplo- en donde esta doble pertenencia se vive desde siempre con la

¹⁴ Wilfred C. SMITH (*ibid.* 126) define así la teología comparativa: «La comunidad a la que, como personas religiosas, cada uno de nosotros estamos empezando a pertenecer, es ahora la comunidad de la Humanidad. Los seres humanos hemos sido religiosos en una gran cantidad de formas. La variedad de la fe ha sido prodigiosa. La tarea que de ahí deriva es precisamente la de que algún pensador intente formular una teología que interprete y reflexione esa nuestra multiforme fe. Obviamente, no es posible todavía describir adecuadamente una tal teología: la teología comparativa de las religiones todavía no ha sido escrita. Y es la tarea pendiente. Yo me apunto».

¹⁵ Los monjes benedictinos Henri Le Saux y Bede Griffiths son tal vez los nombres más reconocidos en este campo.

mayor naturalidad. Sin llegar a ser doble pertenencia, es bien conocida la experiencia del enorme influjo que las religiones orientales en general están ejerciendo en las últimas décadas sobre el Occidente cristiano: son legión los cristianos que han incorporado no sólo métodos de oración sino elementos de espiritualidad de las religiones orientales, y se sienten muy a gusto y muy «identificados» con ellas, con una cierta experiencia de doble pertenencia.

Es conocida la abundante literatura que existe en torno a la necesaria uni-confesionalidad de la teología¹⁶, así como a la dificultad de discernir la relación interna de las varias pertenencias compartidas en la misma persona¹⁷: hay por ejemplo personas que se sienten budistas cristianos y otras que se sienten cristianos budistas¹⁸... ¿Qué religión ubicar en el sustantivo y cuál en el adjetivo? ¿Y qué significa en la realidad esa diferencia? ¿O tal vez existe, más allá de las varias pertenencias confesionales compatibilizadas por la doble o múltiple pertenencia, otra pertenencia, instalada en otro nivel, más allá de las confesiones, y que es «única», no múltiple?¹⁹.

Este fenómeno de la múltiple pertenencia, o -digámoslo de otra manera- el fenómeno de la identidad religiosa que llega a trascender su identidad confesional concreta y se instala más allá de ella y se siente igualmente bien con otras pertenencias confesionales, no sólo es muy antiguo, sino que está avalado por el más prestigioso de los testimonios religiosos, el de los místicos. Ibn'Arabi lo expresó inolvidablemente: «Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora, mi corazón se ha convertido en el receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y kaaba de peregrinos, Tablas de la Ley

¹⁶ «Una teología no puede ser al mismo tiempo cristiana, musulmana e hindú. Tiene que ser una cosa u otra. En otras palabras, toda teología es "confesional", en el mejor sentido de la palabra, o no es absolutamente nada. Aquí, el atributo "confesional" indica la adhesión de fe de la persona o de la comunidad que es el tema del hacer teológico»: J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia crisã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo 1999, 19. ID., *Gesù Criso incontro alle religioni*, Citadella editrice, Assisi 1991, 345-347.

¹⁷ No entramos aquí en el tema de la inevitabilidad actual de una cierta inter-religiosidad, por una especie de «ósmosis socio-religiosa» en la sociedad plural actual. «En una sociedad pluralista como la de la India, la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones (...); en una palabra: ser religioso es ser inter-religioso»: cf. *Declaración de la Asociación Teológica Indiana*, n° 36, citado por J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniiana, Brescia 1997, pág. 19-20. Cfr. también: P. PHAN, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis, Maryknoll 2004.

¹⁸ Michael AMALADOSS expresa y matiza su propia experiencia personal, en este mismo volumen, pág 31-35.

¹⁹ No es éste el lugar para dirimir este asunto.

y Pliegos del Corán, porque profeso la religión del Amor, y voy a donde quiera que vaya su cabalgadura, pues el Amor es mi credo y mi fe»²⁰.

Si tenemos el testimonio, reciente y antiguo, de que es posible la inter-religiosidad, y de que la multi-religiosidad provoca con frecuencia que la identidad religiosa trascienda su confesión concreta, y si creemos que esto no es sólo una experiencia de personas excepcionales que han vivido en situaciones límite, o de grandes misioneros que han vivido en la frontera inter-religiosa, si sabemos que ésta es una experiencia relativamente frecuente, tanto religiosa como cultural, que se da en muchas personas y en sectores sociales no pequeños, ¿qué consecuencias puede tener esto para la teología?²¹ Junto a la teología tradicional, elaborada por personas o desde lugares con un acceso menor a la experiencia de inter-religiosidad, ¿no podrá darse otra «teología»²² elaborada por personas que, aun radicadas primariamente en la religión de su confesión primaria, viven una experiencia religiosa **trans-confesional**²³, una experiencia de alguna manera de múltiple pertenencia, por lo que dicha teología no podrá exhibir una confesionalidad convencional? ¿Será posible también una teología trans-confesional²⁴, una teología que se atreva a hablar teológicamente a las personas de hoy, pero no a las de una determinada confesión religiosa (la del propio teólogo), sino a las personas que ya viven un tipo de experiencia religiosa inter-religiosa o trans-religiosa? Insistamos aquí también: no tendrá que ser éste «el» nuevo modelo para la teología; no tendrá que sustituir a las formas tradicionales teológicas correspondientes a necesidades y tareas más pequeñas²⁵; pero sí podrá ser reconocido como una

²⁰ Ibn'ARABI, Murcia, España, 1165-1240. Cfr. Emilio GALINDO, *Pluralismo religioso de los místicos sufíes*, en *Agenda Latinoamericana*'2003, www.latinoamericana.org

²¹ En realidad, a partir de este momento de la evolución de la teología, ésta tendrá que dejar de ser, de alguna manera «teo»-«logía», en el sentido en que la concibió la racionalidad griega, porque ya no será necesariamente «teísta» ni pondrá su eje principal en el «logos». A partir de este momento, aunque sigamos hablando de «teología» para entendernos, es obvio que estamos utilizando un término que se nos queda corto.

²² Aunque hablamos de «teología» para entendernos, es claro que nos estamos refiriendo a esa reflexión que tiene ese nombre en el cristianismo, pero que tiene otros nombres y otras características en otras religiones.

²³ No damos al prefijo «trans» el sentido de superación y abandono de la confesión religiosa, sino sólo el de liberación de las ataduras que la vinculan en exclusiva.

²⁴ Insistimos en que no se trata de una teología que abandona la confesionalidad, sino que la trasciende hasta asumirla en pluralidad.

²⁵ Por ejemplo, la formulación teológica de la visión propia de cada religión, la elaboración de sus correspondientes «tratados teológicos» destinados, por ejemplo, a la formación y catequesis dentro de cada religión... Estas formas teológicas, confesionales y particularistas por naturaleza, siempre serán necesarias dentro de cada religión y siempre tendrán cabida. La teología amplia, abierta, a la altura de la evolución religiosa de la sociedad, la teología de vanguardia cuyas fronteras estamos tratando de discernir, no niega estas formas menores, con las que habrá de convivir.

nueva forma de teología que va a tener viabilidad y plausibilidad en la sociedad crecientemente plural y multi-religiosa en que vivimos.

Y aclarámoslo también: esta trans-confesionalidad no tiene sólo el aspecto de superación de los límites confesionales, sino, también, positivamente, la capacidad para reflexionar abarcando y agrupando a las religiones, llevándolas y ayudándoles a pasar a una perspectiva nueva donde es connatural la cooperación y la unidad.

Hay un frente de evolución que surge y evoluciona por un itinerario distinto al que hasta aquí hemos venido dando seguimiento. Nos referimos a la propuesta recurrente y creciente de **superación de las religiones**. Como decimos, es una propuesta ya antigua, que aparece y reaparece, cada vez con una profundidad nueva y mayor. Formas últimas que ha revestido esta propuesta han sido la mal llamada «teología de la muerte de Dios», las interpretaciones varias del fenómeno de la secularización, el «pos-teísmo»²⁶...

Para evitar un debate teológico en el que no podemos entrar aquí respecto a todas esas posiciones teológicas, podemos plantear el desafío desde un terreno exterior a la teología, como el de la antropología cultural. Sugieren estudios de esta naturaleza que estamos en un momento de transición cultural muy profundo, semejante a aquel otro fenómeno histórico que Karl Jaspers llamó el «tiempo axial», que se dio aproximadamente entre los años 800 y 200 a.e.c. Fue el «momento» en que se transformó la conciencia del ser humano y surgió una nueva conciencia religiosa de la Humanidad, que se dio en toda la franja de realizaciones filosófico-religiosas de la época, desde los filósofos de Grecia, los profetas de Israel, Zaratustra en Persia, Confucio y Laot-se en China, los Upanhishads y Buda en la India... Es el momento en que surgen las que llamamos «grandes religiones», que todavía hoy perviven y de cuyo legado aún nos estamos viviendo.

Estas religiones -dice esta interpretación antropológico cultural- son la plasmación concreta de la religiosidad humana correspondiente a la edad agraria, neolítica, y por eso es por lo que hoy están en una crisis: porque el cambio que la sociedad actual está experimentando consiste, precisamente en eso, en que se está acabando la sociedad agraria que viene del neolítico. Los trescientos años de industrialización últimos han sido el preámbulo de la gran crisis actual, provocada por la llegada del fin

²⁶ El exponente actual más significativo de la propuesta de superación del teísmo es probablemente John Shelby SPONG, con su prolífica producción como escritor y como conferencista. Cfr *A New Christianity for a New World*, HarperSanFrancisco, New York 2000. Traducido en esta colección «Tiempo Axial» de la editorial Abya Yala, Quito, Ecuador.

de la sociedad agraria, empujada por la «sociedad del conocimiento», que está ya formándose. Las religiones que conocemos, en cuanto «religiones agrarias», no son representativas de «la espiritualidad del ser humano» sin más, sino que representan la forma concreta que dicha espiritualidad asumió en la sociedad agraria. La dimensión espiritual del ser humano se vivió durante muchos milenios sin religiones. Las «religiones» (agrarias) son fundamentalmente la configuración socio-histórica concreta que la sociedad humana adoptó con el período agrario, articuladas sobre la base de las «creencias», e incluyendo en sí mismas la función de «programar» la sociedad precisamente mediante el mecanismo de la «sumisión» del ser humano en las creencias.

Esta conocida (hipo)tesis antropológico-cultural²⁷, sugiere lo siguiente: las «religiones» son una configuración sociohistórica humana congruente con el período «agrario» de la humanidad, período que está precisamente concluyendo al ser desplazado progresivamente por la «sociedad del conocimiento». No sabemos cuánto tiempo puede durar esta transición, pero la hipótesis es que ya estamos en ella, y que un futuro «no religioso»²⁸ comienza a hacerse presente por muchas partes: de una manera clara y llamativa en Europa, pero también un poco por todo el planeta, si se sabe mirar bien. Obviamente, la humanidad seguirá siendo «religiosa», en el sentido de «espiritual»²⁹, pero todo indica que las «religiones agrarias» irán agonizando, al ritmo mismo de la superación del período agrario y de la implantación de la sociedad del conocimiento.

Forzadas por esta coyuntura inédita, ¿podrán las actuales religiones mundiales transformarse, transmutarse radicalmente, y pasar a ser la configuración socio-religiosa de la espiritualidad del ser humano en la futura sociedad del conocimiento? No sabemos. A juzgar por el comportamiento que hasta hoy están teniendo, la respuesta parece adivinarse negativa: se resisten con todas sus fuerzas, como por reacción de su propia genética, a trans-mutarse³⁰.

²⁷ Para una visión sintética de la misma recomendamos: Marià CORBÍ, *Religió sin religió*, PPC, Madrid 1996, disponible en servicioskoinonia.org/biblioteca.

²⁸ Utilizamos este neologismo para distinguirlo de pos-religioso y no dar lugar a equívocos: se puede estar más allá de las religiones que aquí llamamos «agrarias», sin dejar de ser muy religioso en el sentido profundo.

²⁹ Aunque no es una palabra afortunada, la utilizamos, por estar consagrada por el uso.

³⁰ Los analistas y fenomenólogos de la religión insisten en que la religiosidad no es que esté evolucionando o transformándose, sino que está en una profunda «metamorfosis» (Cfr. MARTÍN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae 1999). Por el contrario, las religiones hacen gala de su historia sempiterna, de su «indefectibilidad hasta el final de los siglos» y de la fidelidad incuestionable que deben a sus orígenes.

Ante este futuro que vislumbra hipotéticamente la antropología cultural actual, ¿qué será de la teología? Como ya hemos dicho, las formas tradicionales de teología también tendrán su lugar y su sentido, pero es posible pensar que, si esta transición epocal de la sociedad agraria hacia una sociedad pos-religional es cierta, surgirá una teología nueva e inaugurará una nueva vía: una **teología pos-religional**, es decir, una teología más allá de las religiones (agrarias). No sólo más allá de «una» religión concreta³¹, sino más allá de las formas propias de las religiones agrarias en cuanto tales, es decir: una teología sin «creencias»³², sin sumisión, sin programación social, sin dogmas, sin leyes, sin verdades ni doctrinas. Teóricamente es posible que las actuales religiones agrarias se transformaran hacia una nueva configuración, pero tal vez ello no sucederá por continuidad institucional (instituciones que acometan la tarea de su propia transformación), sino por sustitución (desaparecerán las religiones agrícolas y aparecerán independientemente otras formas religiosas), lo cual ya parecería estarse dando.

En este contexto, ¿qué sería una teología pos-religional? No es posible definirla, pero sí podemos describirla como una **teología laica**, simplemente humana, centrada en la religiosidad misma, en la dimensión espiritual, liberada del servicio a una «religión» en cuanto institución jerarquizadamente sagrada con su sistema de creencias y ritos y cánones. Una teología laica será una teología simplemente humana, simplemente para los seres humanos en cuanto humanos, antes o al margen de su relación con un «sistema» religioso, antes o al margen de cualquier religión. Será una teología que se refiere a la «religiosidad» (en el sentido de espiritualidad) del ser humano en cuanto tal, por el mero hecho de ser humano, laicamente, antes o al margen de toda religión institucional³³.

Por su propio camino, sin hacerse cargo de las varias transformaciones que aquí venimos elencando, converge no obstante con esta teología laica la llamada **teología pública**, en algún sentido, en cuanto que quiere ser un discurso teológico resituado en el ambiente académico, en diálogo con las ciencias, y con una implicación activa en los debates que se desarrollan en la esfera pública de la sociedad³⁴.

³¹ Que fue lo que provocó la transformación plural de la sociedad.

³² Lo estamos diciendo en el sentido técnico con que emplea esta palabra la cita interpretación antropológico-cultural.

³³ Insistimos, como ya hemos dicho en nota anterior, que esta nueva forma mayor de la teología no elimina ni sustituye las teologías menores, siempre necesarias, es decir, la teología interior a cada confesión, la teología de la educación teórica de cada religión o confesión, en cada una de las ramas de lo que sería su «universa theologia».

³⁴ Cfr el programa de Teología pública del Instituto Humanitas de la Universidad jesuita de São Leopoldo, UNISINOS. Esta teología pública, originada en el mundo anglosajón, prácticamente desconocida en América Latina, quiere presentarse como una prolonga-

Pero, paralelamente a la evolución de estadios y de nuevas exigencias que la teología podrá afrontar en el futuro a causa de la evolución de nuestra toma de conciencia religiosa, hay otra dimensión que también va a incidir sobre la evolución de la teología, y es la irrupción de la conciencia planetaria en la sociedad actual. La sociedad humana va tomando conciencia de que formamos una única especie, de que habitamos un mismo planeta, de que somos parte de un interligado sistema de sistemas, que conforman la trama de la vida, y que por tanto, la forma fragmentada e individualista de percibir la realidad que hasta ahora nos ha acompañado, debe ser superada. No tiene sentido ya contemplar la realidad y el mundo desde una conciencia fragmentaria que divide al mundo en países, en razas, en culturas... o en religiones. Somos una sola Humanidad, y sabemos que somos parte de la comunidad de vida que ha surgido en este planeta, una parte indivisible, inseparable, no independiente, absolutamente ligada con toda esa comunidad de vida que ha surgido en Gaia, en este Planeta «vivo», no ya en una roca inerte errante por el vacío del cosmos, como durante tanto tiempo lo hemos considerado. Hoy reconocemos cada vez más el Planeta como Gaia, y nos sentimos más conscientemente unidos a sus dinamismos vitales profundos. Estamos volviendo a nuestras raíces naturales planetarias, volviendo a nuestra casa común, a nuestro hogar... después de haber estado mucho tiempo alejados de él³⁵. Esta nueva conciencia emergente, ¿no tendrá consecuencias radicales para la teología? ¿No será necesaria una **teología ecológica y planetaria**³⁶, una teología elaborada desde esa conciencia planetaria nueva en la que la Humanidad está entrando? «Planetaria», ahí, quiere significar, concretamente, muchas cosas a la vez:

- planetaria en cuanto uniendo a la humanidad mundial,
- planetaria en cuanto abarcando también a todas sus religiones y posiciones espirituales,

ción actual de la teología de la liberación en cuanto que actualizaría esa «liberación» en términos de ciudadanía y democracia. Cfr. Rudolf von Sinner, *Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública*, original en *International Journal of Public Theology*, a.1, n. 3/4, p. 338-363, 2007.

³⁵ La tesis de que, como humanidad, nos hemos equivocado en el momento evolutivo de la revolución agraria, cuando hemos abandonado la sinergia cósmica con la naturaleza que caracterizaba la espiritualidad del paleolítico, por una desacralización de la naturaleza y una proyección de la sacralidad fuera del mundo, cifrada en un «theos» super-natural y amundano, está siendo crecientemente aceptada entre los estudiosos. Cfr. Diarmuid O'MURCHU, *Religion in Exile. A Spiritual Homecoming*, Crossroad, New York 2000.

³⁶ Creemos que éste sería el mejor nombre de la que tantas veces ha sido ya llamada la *World theology*.

- planetaria en cuanto reflejando la nueva conciencia mundializada,
- planetaria en cuanto asumiendo el planeta como el hogar cósmico al que la Humanidad vuelve,
- planetaria en cuanto el Planeta (más que el mundo, o la Humanidad, o incluso la vida simplemente) se puede considerar como el contexto, el sujeto y el marco de referencia nuevos para una teología responsable y a la altura de esta nueva hora.

La visión ecológica y «ecozoica» de Thomas Berry ya lo tenía dicho hace tiempo: las religiones, como la humanidad, han vivido una «microfase» en la que cada tradición ha nacido y crecido en un relativo aislamiento de las demás; pero hemos entrado hace tiempo en una «macrofase» de la historia, en la que cada religión sólo va a poder sobrevivir a través del inter-relacionamiento con las demás religiones³⁷.

De este modo, la teología reproduciría en sí misma la evolución incontenible que lleva en sus propios genes humanos. A partir del Cosmos surge la Tierra, y a partir de la geosfera y su atmósfera surge la biosfera, y en ella la antropogénesis, y a partir del ser humano, la noosfera. El ser humano es aquel en el que la evolución da un salto, y de ser biológica pasa a ser cultural y espiritual. La noosfera, al principio individualizada y fragmentada por la separación de los grupos humanos, se ha ido unificando y «mundializando» entre sí, y ahora se está «planetizando», identificándose con el planeta y toda la comunidad de vida, a los que la Humanidad incorpora como su propio cuerpo y su propio hogar, de los que ahora toma conciencia y a los que vuelve y se une con renovada conciencia. La noosfera, esa esfera de las cosas de la mente, los saberes, las creencias, los mitos, las leyendas, las ideas, y de los seres nacidos de la mente, genios, dioses, ideas-fuerza, utopías... esa esfera ha pasado a ser el nuevo ámbito referencial más amplio y a la vez más profundo para la Humanidad. Y por tanto, para la teología responsable. Una teología planetaria sería una **teología de la noosfera**, una teología noosférica, o sea, con la noosfera como marco y como centro de gravitación, más allá de visiones alicortas fragmentadas en países, razas, culturas, religiones... ni siquiera con una visión antropocéntrica o limitada sólo a lo humano, sino abierto a la naturaleza, al planeta, al cosmos, al misterio de la realidad toda, y de la Realidad.

Pero, una tal teología pluralista, inter-religiosa, transconfesional, pos-religional, laica, planetaria... ¿continuará siendo «teología»? Ciertamente, no será ni «teo» ni «logía», en el sentido que ya hemos dicho.

³⁷ Thomas BERRY, *Religious Studies in the Global Community of Man*, in «An Integral View» 1(1980)35-43.

No será tampoco esa disciplina teórica que formaba parte del sistema simbólico de las instituciones religiosas. Ciertamente, las antiguas «teo-logías» confesionales oficiales seguirán existiendo: tienen tanta esperanza de vida cuanto tienen las religiones «agrarias» de las que forman parte. Todo lo que venimos diciendo no está contra estas antiguas teologías. Lo que sí se desprende de esta evolución que estamos queriendo imaginar y recorrer virtualmente, es que la teología esencial, la teología profunda, aquello que permanece cuando la teología ya no es ni teo, ni logía, ni parte oficial de una religión agraria, o sea, la búsqueda profunda de sentido en el ser humano, en la sociedad, en la humanidad, en el mundo, en la vida, en el planeta, y en el cosmos, esa búsqueda profunda que ha habitado e inspirado a todas las teologías, se habrá emancipado, y habrá tomado la forma de una nueva teología³⁸, ahora «pluralista, global, mundial, planetaria, pos-religional, laica...», que no pertenecerá a ninguna confesión concreta, y no se hará cargo de otra «religiosidad» que no sea la de la Humanidad misma y su hogar planetario.

Gordon Kaufman³⁹ afirma: «Si mi concepto de la teología como enraizada radicalmente en las preocupaciones compartidas de la experiencia humana es correcto, la teología tiene una significación cultural universal, y no hay razón para que quede confinada en los estrechos límites parroquiales de una religión, o para que sea mirada como una disciplina esotérica o sub-racional».

Las preocupaciones profundas por las que las personas buscan la sabiduría teológica no son cuestiones relacionadas con las religiones formales, sino más bien con el sentido y con los fines en este complejo mundo que vivimos. Comúnmente las personas llaman «religiosos» a estos temas. Esa «religión», decididamente, no está muerta, no ha sucumbido a manos del nihilismo posmoderno. El ser humano moderno no tiene dificultades con la vida espiritual, ni con la «sabiduría teológica», sino con la forma como las religiones la han tratado y la han presentado.

La teología -asevera Diarmuid O'Murchu- está experimentando una reconfiguración revolucionaria. Son, cada vez más, laicos -¡y sobre todo laicas!- quienes la cultivan, y disminuye llamativamente la proporción de clérigos entre los teólogos. Ser miembro de una Iglesia no es tenido ya como esencial, para la buena calidad de una teología. Y, por otra parte, para un número creciente de teólogos y teólogas, el servicio al mundo, al planeta y a la humanidad son criterios más importantes, a la hora de

³⁸ A falta de otra palabra más adecuada, podemos seguirla utilizando con las reservas ya señaladas.

³⁹ Citado por O'MURCHU, *Ibid.*, p. 218.

elaborar la teología, que el criterio del servicio a una reflexión eclesial. Las cuestiones provenientes de mundo, de sus angustias y esperanzas, y de la difícil tarea de humanizar la humanidad y retrotraerla de nuevo hacia su hogar, hacia la placenta natural planetaria de la que equivocadamente se separó en los tiempos de la revolución agrario-urbana, son cada día más importantes para la nueva sabiduría teológica que está emergiendo por doquier y que está entusiasmando a las nuevas generaciones de teólogos y teólogas. Quizá los representa bien Gordon Kaufman cuando añade: «Sea que la Iglesia como institución esté viva o agonice, la teología tiene un importante papel que jugar»⁴⁰.

Estas perspectivas de evolución de la teología que nos es dado contemplar imaginativamente, quedan muy lejos de aquellas posiciones que eran frecuentes entre nosotros, hace apenas unos años, cuando creíamos que no era posible pensar en una teología que no fuera confesional, que no estuviera ligada a una religión⁴¹ y no fuera una función a su servicio. Anchas perspectivas, inabarcables para la teología, las que se han abierto ante nosotros.

Y esta visión prospectiva ha sido el «punto de partida» para esta investigación propuesta a la colaboración de especialistas de varios lugares del mundo, escogidos como representantes de diferentes religiones, tratando precisamente de abarcar lo más posible las diferentes tendencias y posibilidades.

Hemos tenido dificultades serias, y algunas casi insalvables, para obtener la representatividad que deseábamos, aunque hemos hecho todo lo que estaba en nuestras manos. En todo caso, lo más importante son las aportaciones y reflexiones de estas personas especialistas. Ellas nos van a ayudar a vislumbrar más claramente cuál va a ser el futuro de la teología que este punto de partida ha tratado de bosquejar tentativamente.

Comisión Teológica Internacional
ASETT / EATWOT

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Cfr. supra.*

LAS RESPUESTAS

Ser un cristiano hindú

Michael AMALADOSS

El interés por el hinduismo es algo con lo que yo crecí. De joven crecí en un pueblo hindú. Los chicos hindúes eran mis amigos y mis compañeros de juego. No eran realmente «otros» para mí, sino amigos. En el internado de los jesuitas, en el que entré a los 11 años, todos eran hindúes, tanto los alumnos como maestros. Luego entré a la Compañía de Jesús. Mientras hacíamos filosofía teníamos un doble interés: saber más sobre la cultura india, el arte, etc., así como volvernos más indios y aprender más sobre el hinduismo, para que les pudiéramos predicar a Cristo. Leía ávidamente libros sobre filosofía hindú y el arte indio. Luego fui a la escuela de música india. Yo era el único cristiano y aprendí a admirar a mis maestros hindúes, para los cuales la música era un acto de devoción. Mientras estudiaba teología (1965-69), fui en peregrinación, con dos compañeros jesuitas, a unos ashram hindúes y algunos lugares religiosos de los Himalayas y a lo largo del Ganges, y me quedé impresionado por los muchos sannyas (ascetas, hombres santos) hindúes. Mi preocupación era cómo volverme un indio cristiano capaz de acercarme positivamente a los hindúes. Dos de mis artículos escritos en este período fueron: *Hacia una espiritualidad india cristiana* y *Espiritualidad Gandhiana*. Por aquel tiempo tuvo lugar el Concilio Vaticano II, que trajo un espíritu de apertura y diálogo. En mayo de 1969 participé como estudiante representante en un Seminario Nacional sobre cómo construir una Iglesia india. Su orientación era el diálogo con la cultura y con las religiones indias.

Después de mis estudios de doctorado (1969-72) en París, en 1973-74, lancé un grupo de diálogo interreligioso en el seminario donde daba clases, tomé parte en un seminario nacional sobre *Inspiración en las Escrituras no bíblicas*, participé en un comité que exploraba formas de hacer más india la celebración de la Eucaristía, e hice un seminario de oración que buscaba introducir en el cristianismo métodos de oración hindúes. Empezamos usando, informalmente, los textos de las Escrituras

hindúes en las paraliturgias. Tratamos de integrar los símbolos en el culto, distinguiendo entre religión hindú y cultura india, o dando una interpretación cristiana a los símbolos «hindú» como el *OM*. Nuestro propósito era dialogar con los hindúes y, al mismo tiempo, promover la espiritualidad cristiana india en un diálogo profundo con las tradiciones espirituales hindúes. Los ashram indios cristianos se estaban fundando y daban cursos sobre espiritualidad cristiana india. La oración junto con los hindúes en grupos de dialogo era común. Los jesuitas promovieron la inculturación en la formación, planeada de forma que se centraba en el contexto social local (de los pobres) y en las lenguas indias. Los teólogos regionales que enseñaban teología contextual en idioma indio se iniciaron en 1979. Yo estaba activamente involucrado en estos proyectos, tanto en su creación cuanto en su administración. Cuando me trasladé a Roma (1983-95) me vi obligado a tomar distancia de este campo, pero mi búsqueda personal, mis escritos y mis prácticas en el área de la teología india y espiritual continuaron.

Debido a mi continuo diálogo con el hinduismo y la cultura india, mis planteamientos filosóficos y teológicos han cambiado con los años. He pasado de una epistemología griega, racional, conceptual, lógica, centrada en lo objetivo y dicotómica («o esto o aquello»), a otra india (asiática), simbólica, interpretativa, narrativa, centrada en lo subjetivo, e inclusiva («esto y aquello»). A esta evolución me ayudó la filosofía contemporánea europea con su giro hacia el «sujeto» y el lenguaje. También he abandonado la metafísica aristotélica basada en la física, en favor de una ontología basada en la persona, no dual, y relacional. «Ser» es «ser-con». Ya no hablo de objetos y causas, sino de personas y relaciones transformadoras y potenciadoras. Con estos nuevos planteamientos encuentro más fácil no sólo el diálogo con los hindúes, budistas o taoístas asiáticos, sino también el ser un cristiano asiático. Mi último libro es *El Jesús asiático*. Por supuesto esto no es una forma de hacerme fácil la vida intelectual, puesto que la iglesia «oficial» todavía está amarrada a la epistemología y metafísica neo-escolásticas. Empezando por una actitud positiva hacia las otras religiones como participantes en el plan de salvación de Dios, he llegado a una nueva teología de la historia centrada en el Reino de Dios, con una Iglesia que viene a ser símbolo y servidora del Reino. Tengo asimismo una nueva visión que busca una integración personal y cósmica, que he explicado en el libro *El cosmos danzante*. Dios, el Espíritu, el mundo y Jesús son experimentados y vistos de nuevas maneras.

Pero las cosas en India no han seguido el paso de la gente como yo. Después de 1978, la inculturación en el área de liturgia fue lentamente estrangulada, aunque se desarrolló mucho la música india en la liturgia. Yo mismo compuse más de 150 himnos, aparte de otras piezas técnicas para danza clásica india, basada con temas cristianos. La indigenización

de la teología y la espiritualidad han continuado. Después de todo, nadie puede controlar la manera como pensamos y rezamos. Pero no se ha convertido en la corriente principal. Yo he sido un teólogo profesional. No sé qué hubiera hecho o en qué me hubiera convertido si hubiera estado en un ashram indio cristiano. Hoy en día me considero y me llamo un cristiano-hindú, dándole al término un sentido especial. En esa expresión, el término «hindú» no es un sustantivo, sino un adjetivo. La meta no es llegar a lo híbrido, sino a la integración; no al pluralismo, sino a la no-dualidad.

Social e institucionalmente soy un cristiano, un sacerdote, un jesuita. No busco una especie de identidad híbrida de ser tanto hindú como cristiano en un sentido social y comunitario. Para mí el hinduismo no es simplemente una religión «otra». También es parte de mi identidad. Es la religión de mis ancestros. Dios ha hablado a mis ancestros a través de ella y lo que Dios les dijo tiene un sentido para mí también, hoy incluso. Así que estoy feliz de integrar la perspectiva hindú como parte de mi visión y de mi práctica espiritual. Esto no quiere decir que me siento obligado a creer en las historias mitológicas del hinduismo, o a honrar a los dioses hindúes, o a participar en los rituales o cultos hindúes en templos hindúes. Pero sí me inspiro en Escrituras hindúes como los Upanishads, el Bhagavadgita o las canciones devocionales de los santos Shivaitas y Vishnuitas. A un nivel teológico-espiritual busco integrar la visión y la cosmovisión del *advaita* o no dualidad. A nivel de práctica espiritual trato de usar la música, no meramente como decorativa, sino como *sadhana*, como ayuda para la concentración y para realizar la comunión. Las técnicas de yoga de la respiración y la concentración también me son útiles. A través de estas técnicas busco integrar el ancho mundo de la energía (más allá de la ciencia) que media entre el espíritu, el cuerpo y el mundo. Algunas de estas técnicas no son exclusivamente hindúes, aunque el hinduismo las ha desarrollado y es desde el hinduismo desde donde las estoy aprendiendo. También las usan los jainistas y los budistas tibetanos, de China y Japón.

¿Soy una persona inter-religiosa o hago teología inter-religiosa o practico la espiritualidad inter-religiosa? No creo. Yo creo que paradigmas como «exclusivismo-inclusivismo-pluralismo» y la «teología inter-religiosa» son abstractos. Miran las religiones desde afuera, como si no tuvieran un contacto vivo con miembros de otras religiones. No hay una teología inter-religiosa o universal. Los teólogos de las diferentes religiones pueden dialogar y moverse hacia un consenso en la defensa de los valores humanos y valores espirituales comunes. Hoy en día es necesario. Entonces yo hablaría de una teología y -todavía más- una espiritualidad dialógicas.

Cuando estoy de hecho dialogando con un hindú en el contexto socio-político contemporáneo de India, lo que parece crucial es el recono-

cimiento de y el respeto para las identidades basadas en la diferencia. El diálogo no consiste en buscar un denominador común sino en desarrollar un consenso aglutinante que pueda animar la acción común socio-política. Las religiones no son algo que los seres humanos hayamos creado y podamos jugar con ellas. Para un hindú o para un cristiano su religión es la forma particular con la cual Dios se ha acercado a él/ella. Es una relación personal. Uno no compara las relaciones personales. Tienen un cierto carácter único, una unicidad. Uno trata de no confundirlas. Más bien uno celebra sus diferencias. Aprender del otro, ser interpelado y transformado por el otro, integrar al otro, es muy diferente al sincretismo que fácilmente mezcla los mundos simbólicos. Podría permitirme la reinterpretación de un símbolo como *OM* en un contexto cristiano, porque es un símbolo acústico, algo aún más básico que el lenguaje. Pero no puedo tomar prestados símbolos mitológicos hindúes como Rama, Krishna o Shiva. Son sus símbolos, y ellos los usan para definir, proteger y celebrar su identidad. Yo me relaciono con Dios a través de Cristo, y mis amigos hindúes se relacionan con Dios a través de Krishna o Shiva. Podemos comparar estos diferentes caminos. Hasta podemos considerarlos homólogos. Podemos decir algo sobre el Dios trascendente que ambos estamos tratando de alcanzar en y a través de nuestros respectivos símbolos reales. No experimentamos a Dios de forma no simbólica, a Dios mismo. Cristo y Krishna no son sólo símbolos para nosotros. Son mediaciones. Representan una historia. No podemos mezclarlos para producir ¡un «Krishna-Cristo» inter-religioso!

Ser miembro de una religión es como hablar un idioma. Un idioma puede ser influenciado por otros. Puede tomar prestadas palabras y expresiones, pero los idiomas son diferentes e inconmensurables. No podemos hablar ambos idiomas al mismo tiempo, ni integrarlos respetando ambas identidades. La creolización no es enriquecedora.

Así como soy un cristiano-hindú -y hay muchos como yo en India-, algunos hindúes como Keshub Chandra Sen o Mahatma Gandhi han sido hindúes-cristianos, profundamente influenciados por el ejemplo y las enseñanzas de Cristo. Mahatma Gandhi decía que si ser cristiano consistía en seguir las enseñanzas de Cristo, entonces él era cristiano. Pero claramente se distanció de la comunidad cristiana en el sentido social. Aún hoy en día hay hindúes-cristianos parecidos. Respetar las religiones y sus creyentes también es respetar sus identidades socio-políticas y sus diferencias.

Creo que los cristianos-hindúes como yo y los hindúes-cristianos como Gandhi somos personas liminales. Somos personas que estamos en el límite de la orilla, que nos quedamos en nuestro límite, pero abiertos a los otros y acercándonos a ellos. Podemos ser modelo y animadores del diálogo de forma especial. Pero cualquier esfuerzo por tener un pie

en cada lado de la frontera sería un desastre. Brahmabandab Upadyaya se autodefinió como cristiano-hindú, socialmente hindú y religiosamente cristiano. Pero sus ulteriores esfuerzos para ser religiosamente hindú-cristiano terminaron en un desastre porque trasgredió la frontera.

Un ejemplo más reciente, que vivía en tensión, era Swami Abdhishiktananda (Henri Le Saux). Permaneció fiel a la celebración eucarística y a la oración de los salmos hasta el final de su vida. Pero por muchos años trató de tener la experiencia de *advaita* o no-dualidad, que consideraba «hindú». En su diario afirma que tuvo la experiencia más de una vez. Sus diarios narran la lucha que sostuvo para reconciliar ambas experiencias intelectualmente. No creo que tuviera éxito. Su racionalidad lógica francesa y sus antecedentes neoescolásticos podrían haber sido la causa. Pero en los últimos meses de su vida, después de un infarto, pareció haber trascendido esta tensión. En los últimos días de su vida dijo muchas veces que había llegado más allá de los símbolos y rituales de toda religión. Según eso, su experiencia del *advaita*, o no-dualidad, estaba más allá de cualquier religión, o de cualquier «nombre y forma» (*namarupa*). Quizás estaba cometiendo un error viéndolo como hindú y tratando de integrarlo con su *namarupa* cristiano, la Eucaristía. Yo creo que no estaba practicando un ritual hindú (*namarupa*). En sus últimos días se ha debido dar cuenta de que estaba experimentando a Dios -el Absoluto- de dos maneras diferentes, y no tuvo que integrarlas racionalmente, sino simplemente gozar su diversidad. De hecho no hay nada de exclusivamente «hindú» en la experiencia *advaita*, social, ritual o institucionalmente, aunque no se pueda desprenderla de la tradición espiritual hindú. Esto es cierto de todas las experiencias místicas que tienen sus raíces en una u otra tradición. Las teologías negativas son negativas en relación a algo positivo.

Michael AMALADOSS sj

Instituto de Diálogo con las Culturas y Religiones

Colegio Loyola

Nungambakkam, Chennai

INDIA

Teología para una espiritualidad trans-religiosa

La frágil transparencia del Absoluto

Marcelo BARROS

Afirmar la fragilidad del Absoluto parece un absurdo, ya que éste siempre es presentado como «Todopoderoso». ¿Cómo puede ser frágil? Es preciso que nos entendamos. En el siglo XVI, el rabino Isaac Luriá decía que, para crear el universo y posibilitar que éste tenga vida propia, el Eterno aceptó disminuirse a sí mismo, ceder algo de su perfección, retraerse, para que su criatura pudiese existir como ser autónomo¹. Hoy, pienso que esta visión de una divinidad que retrocede o se contrae (la expresión hebrea es el *Tzim-tzum* divino) puede ayudar en el camino del diálogo de las religiones. En sí, Dios es misterio indescifrable. Las religiones procuran representarlo, e incluso presentarlo al mundo. No agotan el Misterio, sino que intentan hacerlo más transparente. Y eso lo hace frágil, porque depende de la respuesta que su invocación provoca. Su llamado de amor es traducido en mil lenguajes y concretado en todas las culturas. Cuanto más se identifica con lo humano, más frágil se vuelve.

Actualmente, el mundo asiste a cierta búsqueda espiritualista. Al mismo tiempo, las religiones viven una crisis que no abarca solamente cuestiones de estructura religiosa sino que afecta la fe misma. Es también una crisis sobre Dios. Así las cosas, las religiones provocan una nueva manifestación de fragilidad. Cuando una iglesia opta más por el dogmatismo que por el amor, o cuando una corriente del islam insiste en la intolerancia, lo que está en juego no es solamente la sobrevivencia de la religión, cosa que ya sería grave; se trata de un testimonio sobre Dios que

¹ Cf. Gershom SCHOLEM, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, Perspectiva, São Paulo, 31995, p. 290- 293.

hace frágil la imagen divina misma a la cual la humanidad tiene acceso. En el campo de concentración de Auschwitz, la joven judía Etty Hillesum escribía: «Si Dios no me ayuda, seré yo quien le ayudaré. (...) Mi principio será 'ayudar a Dios' tanto cuanto eso sea posible. (...) Cada vez más, a cada pulsación de mi corazón, siento que Tú no puedes ayudarnos. Somos nosotros los que tenemos que ayudarte y defenderte hasta el final en la morada que te guarda en nosotros»².

Hoy, esta oración de Etty Hillesum puede ser retomada no solamente para defender a Dios del holocausto nazi, sino para salvar la honra de Dios ante los grupos fundamentalistas que apoyan guerras e imperialismos, como también para salvar la imagen divina, fragilizada por posturas poco espirituales de ciertos líderes religiosos y por documentos poco amorosos emitidos por algunos jerarcas.

Con el método del «ver-juzgar-actuar», te invito, lector, a que verifiquemos cómo esta situación afecta a los grupos interreligiosos y asociaciones consagradas al diálogo entre las religiones. Profundizaremos la teología subyacente, presente en las organizaciones interreligiosas y propondremos una teología de la liberación pluralista y trans-religiosa para fundamentar el camino de las iniciativas interculturales e interreligiosas.

1. Una rápida historia de las iniciativas interreligiosas

La historia de las relaciones interreligiosas siempre tuvo algunos profetas o movimientos que buscaron el diálogo. En la Edad Media, hombres de conocimientos filosóficos como Abelardo y Nicolás de Cusa, adoptaron el diálogo como estilo. Aunque fuesen diálogos interreligiosos ficticios y en la línea que Panikkar llama «diálogo dialéctico»³, en todo caso, revelaban la necesidad de expresar la fe como diálogo. Abelardo escribió: *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* (1141). Nicolás de Cusa escribió: *Dialogus de Deo abscondito inter Christianus et Gentilis* (1453).

En el siglo XIII, cuando la Iglesia oficial predicaba cruzadas, el filósofo y místico Raimon Lull aprendió el árabe e intentó convencer a Roma de que estableciera cátedras de copto, árabe y griego en las universidades cristianas, para comprender el pensamiento del otro⁴. En la misma época, Francisco de Asís, adoptó una actitud amorosa con los

² Paul LEBEAU, *Etty Hillesum, un itineraire spirituel*, Racine, Namur 1998, p. 110

³ Raimon PANIKKAR, *Pace e Interculturalità, una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milán 2002, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

musulmanes. En el inicio de la Edad Moderna, Erasmo de Rotterdam fue un cristiano precursor del diálogo intercultural. En el mundo musulmán, varios místicos sufíes como Ibn Arabi (siglo IX) y Rumi (siglo XI) vivían una espiritualidad abierta a todas las religiones; también son famosos los diálogos promovidos por al-Kindi bajo el califa al-Ma'mun (813-834).

En la Abya Yala de los indios y de los negros traídos de África, el contacto con la religión de los dominadores se dio de manera violenta y forzada, pero el propio hecho de que se trataba de cultos poco centralizados y que no había una estructura dogmática fija, ayudó a realizar un sincretismo que fue una síntesis de sabiduría espiritual.

Aun con eso, las religiones no tuvieron muchas experiencias de diálogo. Solamente a partir de fines del siglo XIX, surgió la preocupación por la aportación de las religiones a la construcción de la paz. En 1893, en Chicago, con ocasión de los 400 años del «descubrimiento de América», el pastor presbiteriano John Henry Barrows, desautorizado por su Iglesia, fundó el *Parlamento Mundial de las Religiones* que, en su sesión inaugural, consiguió reunir cuatro mil personas. Esta iniciativa no tuvo continuidad directa, pero por todo el mundo, expandió la idea de que el diálogo entre las religiones puede ser útil para la construcción de la paz y de la justicia. En la segunda mitad del siglo XX, el Parlamento de las Religiones por la Paz fue retomado. Su cuarta asamblea general tuvo lugar en julio de 2004 en Barcelona, con la participación de muchos grupos de base y muchos teólogos comprometidos con la paz y la libertad. El último acaba de celebrarse en Melbourne, Australia, en diciembre de 2009.

La Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz, creada por ciudadanos de Estados Unidos, India y Japón, tuvo su primera asamblea en Kyoto, Japón, en 1970, para tratar de la cuestión de la Paz, del desarme, oponerse a cualquier discriminación, trabajar contra el colonialismo y defender los derechos humanos. Se reunieron 139 participantes de Asia y África, y 77 occidentales. Entre los conferencistas se encontraban Helder Cámara, Raimon Panikkar, Eugene Blake, Thich Nhat Hanh y el metropolitano Galitski Filarete de Moscú.

En 1999, William Swing, obispo anglicano de Los Ángeles, el Dalai Lama y el Consejo de Coordinación Interreligioso de Israel, lanzaron la propuesta de una nueva organización mundial de las religiones, semejante a las Naciones Unidas. Crearon la URI, «Organización de las Religiones Unidas»⁵.

⁵ Revista Rocca, 15 agosto/settembre 1999, p. 7.

En América Latina, en el contexto de la celebración de los 500 años de la conquista, grupos vinculados con Iglesias y religiones populares se unieron en un encuentro continental y crearon un proceso que se llamó: *Asamblea del Pueblo de Dios (APD)*. Esta iniciativa oficializó el término «macro-ecumenismo» como «un ecumenismo que va en busca de la unidad de las Iglesias y también del diálogo entre las religiones, para reunir religiones e Iglesias en la denuncia profética contra el neoliberalismo y en la profundización de una espiritualidad macro-ecuménica». La teología inherente al proceso de la APD todavía consideraba las religiones, en cierto modo, a partir del cristianismo latinoamericano (teología de la liberación). Por basarse en una teología abierta al otro, pero implícitamente de tendencia inclusiva, no consiguió profundizar la espiritualidad macro-ecuménica propuesta. En el comienzo del proceso, el diálogo con las religiones populares se dio por la apertura al sincretismo con el cristianismo, o por la capacidad de que estos grupos para convivir con la cultura común del cristianismo. Cuando el camino avanzó más, algunos grupos afro e indígenas más autónomos no se sintieron representados. Como las autoridades eclesiásticas cristianas tampoco asumieron el proceso de la APD, éste poco a poco se agotó. Se habían realizado tres encuentros internacionales: Quito, 1992, Bogotá, 1996 y Santo Domingo, 2000; después el proceso ya no logró tener continuidad.

En los años de paso de siglo (de 1999 a 2001) tuvieron lugar innumerables encuentros y congresos interreligiosos. Diversas entidades orientadas hacia este objetivo del diálogo se manifestaron, pero tampoco lograron ir más allá de los grandes congresos.

En el proceso del Foro Social Mundial (FSM), desde el 2º FSM en Porto Alegre, hubo organismos ecuménicos y grupos consagrados al trabajo por la paz que reunieron representantes de diversas tradiciones espirituales en un testimonio de unidad y compromiso por la Justicia y la Paz. En Brasil diversas ONGs educativas (la Unión Planetaria, UNIPAZ, y otras) organizaron dos foros con la pretensión de ser un «Foro Espiritual Mundial». Fueron invitadas autoridades religiosas. Poquísimas aceptaron, y sólo para momentos muy específicos. Pastores de la Iglesia Católica y de otras Iglesias tienen miedo al sincretismo, así como a iniciativas que parecen «cosa de la Nueva Era».

Incluso un teólogo como Michael Amaladoss, que se considera un «cristiano hindú», está abierto a la búsqueda de un camino nuevo, pero tiene críticas para un intento de diálogo inter-religioso que fuese como una tentativa por hablar dos lenguas al mismo tiempo⁶. Tiene razón en

⁶ Ver el artículo de AMALADOSS en este mismo volumen, cfr. *supra*, página 33.

que quien vive esta síntesis espiritual y teológica entre dos tradiciones espirituales, normalmente no habla de «doble pertenencia», porque incorpora de forma original y única las tradiciones diversas en un mismo camino espiritual. En el mundo actual, casi ninguno de nosotros tiene una única identidad o pertenencia cultural. Pertenecemos a un determinado grupo cultural o religioso, nos destacamos como profesionales en otro grupo y con una identidad que parecería no tener nada que ver con la primera, y todavía, en otro contexto, somos conocidos como personas de tal posición social y política. Casi todos nosotros somos, en cierta forma, *plurales* y, al mismo tiempo, no dejamos de ser una persona única y original. Eso mismo ha ocurrido, cada vez más, en el plano religioso e incluso en un nivel transreligioso.

2. Intentemos comprender teológicamente la crisis

Diversos estudiosos/as de las ciencias de la religión y de la teología⁷, apuntan al hecho de que actualmente, existe un verdadero divorcio entre la mayoría de las sociedades y las religiones establecidas. Las sociedades seculares están, cada vez más, basadas en innovaciones tecnológicas y de comunicación. Las religiones se mantienen fieles a lenguajes antiguos. Al experimentar este desencuentro, se sienten tentadas por un restauracionismo nostálgico o un fundamentalismo dogmático que las aparta del diálogo con la humanidad. Igualmente, sociedades tradicionales como las indígenas y las negras, también manifiestan signos de estar en crisis. En el pasado, estas tradiciones populares fueron víctimas de las religiones, que las condenaron y persiguieron. Ahora, no quieren diluirse en la cultura de masas de la «modernidad líquida», como la llama Zigmunt Bauman. Este esfuerzo para consolidar costumbres tradicionales, en una sociedad cerrada al diferente, a veces lleva a estos grupos a la tendencia de recluirse en sus ritos.

Otra dificultad es que, como todo diálogo, el contacto interreligioso supone igualdad entre los participantes. Es difícil colocar a los

⁷ Cf. Márcio FABRI DOS SANTOS (org.), *Teologia e Novos Paradigmas*, (publicación de un encuentro de la SOTER), Paulus, São Paulo 1998; Marià CORBI, *Indagacions sobre el futur*, Barcelona 1991; *Religión sin Religión*, PPC, Madrid 1996; J. Amando ROBLES, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 2001; y otros. Maria Clara L. BINGEMER (org.), *Violência e Religião, Três Religiões em confronto e diálogo*, PUC y Loyola, Rio de Janeiro 2002. Lester KURTZ, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Force Press, Thousand Oaks, CA, USA, London, New Delhi 1995. Sobre la crisis en el cristianismo: VARIOS, *Cristianismo em Crise?*, en *Concilium*, (Vozes, Petrópolis) 311/ 2005/3.

sacerdotes y pastores venidos de las universidades, junto a chamanes indígenas y «madres de santo», de cultura oral y popular⁸.

3. La teología subyacente en los encuentros oficiales

A pesar del riesgo de generalización, se puede decir que existen dos tipos fundamentales de iniciativa interreligiosa. El primero está representado por los encuentros promovidos por representantes oficiales de las religiones e Iglesias. Este modelo obedece a los proyectos de las instituciones religiosas que lo promueven. La referencia es la teología propia. Por ejemplo, en 1996, el papa Juan Pablo II convocó el Jubileo del año 2000, que apuntaba a una «nueva evangelización» del mundo y una renovación de la fe cristiana en los ambientes católicos. En este contexto del Jubileo, el papa propuso un encuentro interreligioso que, con ocasión del año 2000, reuniese a las religiones abrahámicas (judíos, cristianos y musulmanes) para dar una señal de la fe común en el único Dios. Este evento no llegó a ocurrir. Fue pensado dentro del proyecto del Jubileo, cuyo contenido más explícito era, junto a la insistencia en el perdón de las deudas de los países pobres, recibir en Roma una multitud inmensa de peregrinos que llegarían para ganar indulgencias. El deseo ecuménico del papa en ningún momento cuestionó la tradición católico-romana de las romerías y de las indulgencias. El hecho mismo de tratarse de un encuentro de las religiones abrahámicas para testimoniar la fe en un único Dios, parecía tener algo de depreciativo con relación a otros caminos espirituales que no hiciesen esta misma profesión de fe; a los propios judíos y musulmanes podría no gustarles la propuesta de encontrarse «a partir de Jesucristo», como proponía la encíclica *Tertio Millenio Adveniente*.

La teología subyacente a estos encuentros, parte de la tradición de cada Iglesia, principalmente de aquella que los organiza. No es posible dar un paso más adelante de lo que cada grupo religioso considera dogma. Ninguno acepta cuestionar su modo de pensar. Por eso, los encuentros se reducen a expresar unas buenas relaciones y un deseo de paz.

⁸ Los «Encuentros Inter-eclesiales de Comunidades de Base» de Brasil son encuentros nacionales de CEBs. Desde los años 70 habían sido concebidos como ecuménicos y macro-ecuménicos, no tanto en cuanto definidos como inter-religiosos, sino en su composición popular, en cuanto abiertos a personas que hacen esta síntesis espiritual entre el cristianismo y otras religiones. En tiempos recientes, estos encuentros, coordinados por obispos católicos anfitriones, han mostrado una dificultad cada vez mayor para mantener esta apertura. Quien recuerda el 8º Encuentro Inter-eclesial de Santa Maria, RS, en 1992, sabe que a los sacerdotes y sacerdotisas de cultos afro e indígenas les fue impedido presentarse como participantes en el Encuentro. En el 12º, en Porto Velho (2009), incluso los pastores de Iglesias evangélicas experimentaron esa dificultad. Más todavía personas de otras religiones.

En los encuentros interreligiosos de oración por la paz que el papa convocó en Asís (1986 y 2003), las invitaciones a los convocados, indicaban que los líderes de las religiones se encontrarían para estar juntos y para orar. No oraban juntos, pero sí se encontraban juntos para orar. Hubo momentos en común y una declaración final, pero las oraciones eran vividas separadamente. El hecho de encontrarse para orar, pero sin orar juntos, es destacado tanto, que parece tan importante o más que el propio encuentro. Es como si, al contrario de la propuesta del papa Juan XXIII, se subrayase más lo que divide de lo que actualmente puede unir.

En septiembre de 2007, 138 importantes personalidades musulmanas, entre ellas grandes muftis de 43 nacionalidades y hasta de distintas corrientes del Islam, escribieron una carta al papa Benedicto XVI. En ella proponen principios para una teología común: «El futuro del mundo depende de la paz entre musulmanes y cristianos. La base de esta paz y de esta comprensión mutua ya existe. Es parte de los principios que están en las bases de las dos religiones: el amor al Dios único y el amor al prójimo...»⁹. Hasta ahora, el Vaticano no ha respondido. Y el cardenal Jean-Louis Tauran, que, en el Vaticano, es el presidente del Consejo para el Diálogo Interreligioso, declaró públicamente: «Esta carta (de los musulmanes) presenta los dos mandamientos fundamentales del amor a Dios y del amor al prójimo, como palabra común que ofrece al diálogo la base más teológica posible. Sin embargo, en este momento, no es posible un diálogo teológico con el Islam, porque, contrariamente a los cristianos que reconocen la mediación humana en la Escritura de la Biblia, los musulmanes consideran que el Corán viene directamente de Dios y ello no puede ser cuestionado»¹⁰.

Parece una afirmación contraria a lo que afirma Pierre Claverie, obispo mártir de Argelia: «El diálogo es un espíritu por el cual el otro me revela una parte de la verdad que todavía me falta»¹¹.

En alguno de estos encuentros oficiales, el cuidado principal parece ser el de respetar los grados jerárquicos y que el encuentro sirva, más que para unir grupos diferentes, para afirmar el poder sagrado de las jerarquías presentes. Siendo así, todo está previsto de acuerdo con los dogmas de cada grupo y el respeto a la jerarquía entre los considerados más «importantes» (existe una jerarquía entre el papa y un babalaorixá africano, y debe ser respetada).

⁹ *L'appel au dialogue*, en *La Vie*, 3243, semana del 25 de octubre 2007, p. 66.

¹⁰ Respuesta del cardenal Jean-Louis TAURAN, en *La Vie*, n° 3243, semana del 25 octubre 2007, p. 67.

¹¹ Jean-Claude ESCAFFIT, *Défis du débat interreligieux*, en *La Vie*, 3223, 07/06/2007, p. 94.

El Dalai Lama ha promovido encuentros interreligiosos que fortalecen su proyecto de llamar la atención del mundo sobre el drama del Tibet. Su teología dice que las religiones son diversas, y que eso es bueno. Cada persona sigue la religión que más le ayuda a ser un ser humano compasivo. Lo normal para un tibetano es ser budista como para un brasileño es ser cristiano. Esta teología es simpática e inofensiva, pero no ayuda a colocar a los grupos religiosos en proceso de crecimiento en el encuentro con el otro. Cada grupo se dispone a acoger, pero sin cuestionarse a sí mismo.

En algunos países de África, autoridades musulmanas convocan a representantes de otras religiones para conmemorar fechas importantes del calendario musulmán, lo que es óptimo como señal de diálogo, pero, al mismo tiempo, es limitado por el propio ambiente del encuentro.

4. Teologías subyacentes en eventos interreligiosos más laicales

El segundo tipo de encuentros interreligiosos está representado por iniciativas y foros realizados por organizaciones laicas (consagradas a la paz, por ejemplo), o por grupos espiritualistas de tendencia *trans-religiosa*. En este modelo, las personas se encuentran como creyentes y promotores de la comunión, y no como líderes o representantes oficiales de cada religión. Este propósito lleva el encuentro a ser más libre y menos preocupado por la exaltación de los dogmas y por los límites de las normas canónicas. En este tipo de encuentros, los participantes experimentan gestos y ritos muy expresivos y conmovedores, como abrazos de paz entre judíos y musulmanes, o celebraciones, en las que una «madre de santo» abraza a un pastor evangélico.

Frecuentemente, una teología subyacente en estos encuentros es la de que las religiones son en sí relativas, y que lo más importante es la espiritualidad que cada uno vive y testimonia. Todas las tradiciones religiosas tienen su riqueza, y más que eso: en su diversidad de lenguajes o de expresiones culturales, todas, en el nivel más profundo, proponen lo mismo, contienen la misma verdad. Sencillamente: son equivalentes.

La mayoría de las veces este juicio teológico sobre las religiones es emitido por quien, en general, no pertenece a ninguna de ellas. A veces, parece casi una forma de excusarse de la obligación de evaluar cada religión en sí misma. Se dice algo de todas, «desde fuera», sin la preocupación de profundizar verdaderamente en cada una de ellas, en su originalidad.

Aunque tal teología no se exprese en sus detalles, en el fondo, las autoridades religiosas perciben que es éste el pensamiento dominante en estos medios espiritualistas o macro-ecuménicos más libres. Muchas personas, principalmente los líderes de las Iglesias cristianas, las autori-

dades del judaísmo tradicional y varios grupos del islam, por principio, los rechazan, o tienen con estos grupos una relación de desconfianza y cierto desprecio. No los consideran grupos serios. Por otra parte, como las personas que participan en estos encuentros más abiertos no representan a su grupo religioso, ni piden permiso a sus jefes para participar, no consiguen comprometer a la comunidad en este camino, con lo que difícilmente estos encuentros tienen consecuencias concretas en el progreso del diálogo e integración de las religiones.

5. Una breve valoración de estas teologías

Se puede decir que los encuentros y foros interreligiosos no han conseguido todavía explicitar una teología común, o, al menos, una base teórica que fundamente mejor la experiencia de los encuentros, y posibilite avanzar más en dirección a la comunión y a la construcción de la paz. No solamente falta esta teología *inter-faith*, sino que es evidente que todavía la teología vigente en los diversos grupos religiosos no favorece un encuentro que vaya más allá de una colaboración común para los problemas de la sociedad y de relaciones cordiales por parte de los representantes religiosos. Por más que se tenga buena voluntad con el otro, el *inclusivismo teológico* no favorece la perspectiva espiritual de aprender uno del otro.

En el caso de la Iglesia Católica es preciso reconocer que la esclavitud indígena o negra, así como la condenación de las religiones populares, no fueron iniciativas macabras de algún eclesiástico más inhumano, sino una consecuencia natural de la teología vigente en los sectores eclesiásticos. Si no se modifica este estancamiento de teologías confesionales cerradas, ¿cómo esperar que las nuevas experiencias de diálogo interreligioso puedan ser profundizadas?

Tanto el primer modelo de encuentros interreligiosos, aquí citados, como los del segundo tipo, pueden colaborar mucho a la paz y a la transformación del mundo, si las personas que en ellos participan lo hacen con una verdadera espiritualidad de diálogo y de comunión. Ciertos elementos de esta espiritualidad ya son parte de la experiencia de muchos participantes. La ética del diálogo, la humildad de valorar al otro y, en fin, la mística de la paz, como una utopía a la que servimos, son herramientas en este camino de transformación del mundo.

La falta de estos principios espirituales fundamentales por parte de algunos participantes, puede explicar fragilidades en este proceso de diálogo y encuentro. La espiritualidad más explícita evita que los encuentros (según su modelo) sean meros espectáculos, o instrumentos de propaganda para que un determinado grupo religioso se autopromueva, ni se limite a una diplomacia tan cuidadosa que impida la profecía.

En diversos encuentros y cursos es común oír a misioneros católicos que trabajan en Corea del Sur y en algunos países de África, que, en sus esfuerzos por dialogar e integrarse con otras religiones, no han encontrado el mismo interés de diálogo y de trabajo en común por parte de otras tradiciones espirituales. En el diálogo interreligioso no es justo que unos definan a los otros. No nos compete decir lo que los otros piensan o creen. Sin embargo, no se puede negar que, algunas veces, el diálogo interreligioso parece ser más del interés de los cristianos que de otras religiones. Cuando les es pedido, hay religiosos de otras tradiciones que aceptan el diálogo y la colaboración más como una concesión que por convicción y compromiso espiritual o teológico. Es bueno profundizar las razones teológicas de esto, sea en la propia historia (los cristianos llegaron como colonizadores y ¿ahora quieren dialogar?), o en los elementos de la fe. Por ejemplo: ¿cómo religiones de carácter oral y de tradición mística (íntima o secreta) pueden dialogar con una religión dominante, habituada a la claridad doctrinal, y que no percibe la dimensión de secreto de la fe? Además, comúnmente estos encuentros están ligados a preocupaciones como la paz, la justicia y el cuidado de la naturaleza, y no siempre el modo en que las religiones expresan la relación entre la fe y la preocupación por lo social, es el mismo.

De parte de las Iglesias cristianas, hay una tendencia a trabajar por el diálogo interreligioso en países en los que el cristianismo es minoritario o marginal (por ejemplo, en los que el islam es la religión oficial del Estado), y a no hacerlo cuando la Iglesia es mayoritaria. En América Latina, algunos grupos de religión popular piensan que, después de un tiempo en que la Iglesia los perseguía y condenaba, ahora los toma en cuenta para atraerlos. Como el cristianismo parece perder terreno, las Iglesias estarían inventando la pastoral afro o indígena para reconducir al ámbito eclesial a grupos y personas que estaban yéndose...

Desgraciadamente, tanto en los encuentros interreligiosos, promovidos por líderes religiosos, como en los encuentros de carácter más libre, realizados por grupos espiritualistas o que trabajan por la paz, la dimensión crítico-profética no siempre es suficientemente fuerte. En los ambientes de los Foros Sociales, de ámbito mundial o de carácter local, los invitados a los encuentros interreligiosos tienden a valorar la inserción socio-política. Mientras, en general, todavía no existe una línea de encuentros interreligiosos a partir de los presupuestos y la manera de ser de las comunidades populares y de la teología de la liberación. No porque los grupos participantes en tales encuentros rechacen esta influencia, sino porque los grupos populares no se comprometen todavía suficientemente en este proceso de encuentros interreligiosos y unos no conocen suficientemente a los otros.

Es, entonces, un desafío urgente profundizar en los elementos e instrumentos de esta espiritualidad trans-religiosa, a partir de las opciones de la teología de la liberación. Ésta es *trans-religiosa*, no en el sentido de abolir las religiones o de sustituirlas, sino de ir más allá de los condicionamientos y limitaciones de cada una.

6. Esbozos fragmentados de teologías trans-religiosas

Si bien no podemos decir que existe «una» teología trans-religiosa elaborada y común a grupos o entidades que actúan en esta área, sí es posible afirmar que, en los eventos macro-ecuménicos y entidades consagradas a este asunto, existen elementos teológicos que pueden ser reunidos como esbozo de una *teología inter-espiritual* (el término es impropio, pero expresa una relación entre tradiciones espirituales diversas) que puede también ser trans-religiosa (en el sentido de unir elementos de varias religiones). Tradicionalmente, la teología estudia la expresión de una fe que es adhesión a Dios en un camino concreto. Como es expresión de una acción que es siempre personal y comunitaria, la teología es, normalmente, cristiana evangélica o católica, musulmana sunita o budista tibetana... Cuanto más localizada e implantada, más posibilidades de profundizarse. Por eso, hay quien piensa que es imposible hablar de una teología trans-religiosa. En cierto modo, es verdad. Aquí mismo yo acabo de hacer una alusión crítica a cierta teología que es negativa con relación a las religiones, un pensamiento desarrollado por personas que no viven su experiencia en ninguna comunidad religiosa concreta y, por tanto, no las conocen suficientemente para criticarlas. Una teología trans-religiosa no parte de este tipo de presupuestos, sino de la experiencia concreta de personas y grupos que viven la fe y el compromiso en busca de la intimidad divina en la relación entre grupos religiosos y espirituales, situándose en la confluencia de lo trans-religioso.

Quien conoció al monje benedictino Bede Griffiths, que fue abad del monasterio de Prinash (Inglaterra) y se hizo sanyasi en la India, sin dejar de ser monje cristiano, saben que él vivió una experiencia trans-religiosa, no por desprecio o desenraizamiento de una comunidad concreta, sino como vocación inter-cultural e inter-espiritual (en el sentido que usamos aquí). En su libro *Retorno al Centro*, afirma: «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 que éste viene volcándose hacia afuera, perdiéndose en el espacio exterior. Ahora necesita volverse hacia dentro y descubrir su ser; emprender el largo y

difícil camino al Centro profundo interior del Ser». Y es importante saber que escribió esto antes del actual desarrollo de la teología pluralista¹².

Al releer esta experiencia de hombres como Bede Griffiths, como de tantos indios y negros que hace siglos vivieron y todavía viven una espiritualidad de pertenencia a dos o tres religiones, sin dualismos ni rupturas con ninguna de ellas, podremos comprender los *fundamentos de una teología trans-religiosa e inter-espiritual*. No será una teología desligada de las teologías particulares de cada religión, sino una teología que podrá ir más allá de ellas. No será una teología que busque una síntesis artificial -que acabaría siendo colonialista-, sino una teología que convive con los fragmentos -no siempre unificables- de cada camino. Con todo respeto por el avance positivo y profético que el esperanto significa para la babel de lenguas del mundo, en el campo de las teologías particulares, una teología trans-religiosa tendrá que ser más que una especie de «esperanto teológico», porque deberá partir de una base y tomar como objeto de reflexión experiencias que son, muchas veces, de grupos y creencias concretas que ella no pretende sustituir, sino abrir más al otro y completar. En resumen, una teología trans-religiosa se constituye como un *conjunto de subsidios a ser sumados a las teologías particulares abiertas al pluralismo*.

Los elementos dispersos de teologías trans-religiosas se refieren, por ejemplo, a lo que se comienza a llamar *eco-teología* y la espiritualidad ecológica a ella ligada. Si se leen libros sobre el tema, descubrimos que cada tradición parte de elementos de su cultura y señala aspectos complementarios a otras. Las reflexiones provenientes de la tradición hindú o budista, señalarán la sacralidad del universo y el principio de la compasión presente en todas las criaturas. Las de tradición cristiana, probablemente, tendrán como base una teología bíblica de la Creación y una referencia a la tradición patrística de Oriente, mucho más abierta que la teología occidental, en lo que se refiere a los aspectos positivos de la realidad del mundo. Si vienen de tradiciones afro, insistirán en la sacramentalidad de los elementos naturales y en la incorporación de la divinidad por cada persona. Sin embargo, partiendo de estos puntos específicos, la teología sobre el cuidado del ambiente se construye de forma tan semejante entre las tradiciones que podemos vislumbrar aquí un elemento importante de una teología trans-religiosa. Lo mismo se puede decir sobre una teología de la paz, de la búsqueda de una ética común planetaria, y así sucesivamente¹³.

¹² Bede GRIFFITHS, *Retorno ao Centro*, Ibrasa, São Paulo 1992, p. 9.

¹³ BARROS, Marcelo y Frei BETTO, *O Amor fecunda o Universo (Ecologia e Espiritualidade)*, Agir-Ediouro, São Paulo 2009, pp. 73 ss. (Tercer capítulo: El rostro divino de la naturaleza).

Uno de los principales elementos de una teología de la liberación es partir siempre de la práctica. Una teología trans-religiosa se refiere a la práctica de los encuentros inter-espirituales que reúnen personas de varias religiones, pero va más allá de ello. No sólo reúnen personas que no son de ninguna religión, sino que también invitan a los propios creyentes de las diversas tradiciones a ir más allá de sus confesiones en la formulación práctica o expresión de una espiritualidad trans-religiosa. El prefijo *trans* puede significar *a través de*, como un trasatlántico es un navío que atraviesa el Océano Atlántico. Es *trans* porque atraviesa las diversas tradiciones religiosas (por tanto, no las deshecha o las supera) para llevarlas más allá de sí mismas, como es la vocación espiritual de toda persona y todo grupo que quiere ser de Dios. Esta teología trans-religiosa está en la línea de la teología de la Liberación cuando asume un carácter crítico con relación a la realidad y se compromete, partiendo de los pequeños, a insertarse en su marcha de liberación. Esta teología puede hacer de los grandes desafíos contemporáneos -ecología, justicia internacional, cuestión de género y otros- caminos de espiritualidad y, en este caso, espiritualidad trans-religiosa, o espiritualidad que va más allá de la referencia a una religión solamente. El Espíritu, que llama a todos a ir más allá de sí mismos, reúne las personas y grupos en un espacio más allá de las instituciones (*¿trans-religioso?*)¹⁴.

7. Elementos de una teología trans-religiosa

Seguramente si quien escribe estas páginas fuese de tradición budista o sintoísta, los elementos que voy a señalar, ciertamente, serían otros. Los que aquí se destacan son algunos, entre otros, y los valoro únicamente para iniciar una cierta clasificación todavía provisional, a partir de mi experiencia de trabajo y de compromiso con esta causa de los encuentros y eventos inter-espirituales.

7.1 El carácter de una teología espiritual apofática

Toda teología, de cualquier religión, es antes de todo, confesión de fe y adoración del Misterio, uno y múltiple, que no puede ser contenido

¹⁴ A pesar de la ambigüedad del término "inter-espiritual", la utilizo aquí en el sentido de una búsqueda que integra no sólo caminos religiosos, sino propuestas más libres y espirituales. Por ejemplo, en el encuentro entre experiencias espirituales cristianas y budistas éstas pueden ser *inter-religiosas*, pueden ser *trans-religiosas*, aparte de ser *inter-culturales*. Una búsqueda de convergencia entre experiencias espirituales Xavante y Guaraní no son en sí inter-religiosas o trans-religiosas, ya que tienen por detrás una tradición cultural y espiritual, pero no una o dos religiones organizadas y estructuradas como religiones.

por ninguna tradición aislada. Una teología susceptible de ser llamada «trans-religiosa» necesita -más que cualquier otra- asumir el carácter de teología espiritual y apofática. Eso significa que partirá de la reverencia silenciosa y no pretenderá explicar lo inexplicable. Su objetivo es profundizar teológicamente las intuiciones y propuestas de la espiritualidad pluralista y trans-religiosa. Valora el pluralismo cultural e inter-religioso, no solamente como hecho inevitable, sino como bendición divina para la humanidad. Valora la diversidad religiosa no solamente como derecho humano, sino como valor espiritual. Y se centra en la interioridad. Este «interiorismo» no puede ser confundido con un camino meramente individual, menos todavía individualista. No se trata de negar la dimensión comunitaria y organizativa de las tradiciones espirituales, sino de buscar una manera de apartarlas de una cultura auto-referente y auto-centrada.

7.2 Contemplación del Misterio uno y múltiple

La pregunta sobre Dios tiene que ser planteada siempre para ayudar a las personas que se lanzan por este camino a superar ciertas estrecheces de las tradiciones, como, por ejemplo, querer definir si es mono-teísta, o politeísta, o panteísta, o también sincretista. Tales catalogaciones simplifican demasiado los conceptos, pueden caer en dogmatismos y no ser justos con la fe de muchas personas que no entran en esos esquemas. En general, las tradiciones indígenas y negras, por ejemplo, reconocen una fuente única de todo, un Misterio mayor, que sería un único Dios (Olorum, Zambi, Manitu o Tupa) y muchas manifestaciones y expresiones de este misterio divino¹⁵.

Hoy la teología pluralista del apofatismo tiene dificultades con cultos que, de forma superficial o casi vulgar, no dudan nombrar a Dios como Señor todopoderoso y releen los textos de la tradición de forma fundamentalista. En este sentido, una oración centrada en la tradición vocal (recitar textos antiguos) que, por muchos siglos, alimentó generaciones, hoy, no sólo crea problemas ecuménicos, sino que puede no servir a quien no se conforma con repetir confesiones hechas en otros contextos culturales.

En Europa, en algunos ambientes afectados por el secularismo, grupos cristianos han hecho una traducción adaptada de los salmos,

¹⁵ Sobre Dios, mirando en esta perspectiva pluralista e inter-religiosa, ver: Marcelo BARROS y Luiza TOMITA, *Uno y múltiple. Dios en una perspectiva pluralista*, en ASETT, "Por los muchos caminos de Dios" III, en la colección «Tiempo axial», Abya Yala, Quito, latinoamericana.org/tiempoaxial.

tratando de explicitar menos atributos divinos, así como evitar designaciones patriarcales y exclusivistas. Este esfuerzo, todavía incipiente, contiene una opción de amor y de cuidado hacia el otro, que muestra esta espiritualidad trans-religiosa.

En muchas religiones, como en muchos eventos trans-religiosos, la teología subyacente y que puede ser desarrollada está en la línea de una pneumatología macroecuménica. Incluso las tradiciones no teístas consiguen sentirse bien cuando se habla del Misterio como «Espíritu» y energía amorosa. Es también una apertura a una teología feminista macro-ecuménica que ve en la figura del «Espíritu Madre y Esposa» una imagen que sintetiza divinidades femeninas y el simbolismo de toda mujer.

7.3 Abrirse a los nuevos sacramentos del otro

El poeta y filósofo Paul Eluard afirmaba: «No conviene ver la realidad tal como yo soy»¹⁶. Esta constatación filosófica vale todavía más para el campo del encuentro inter-cultural e inter-espiritual. Desgraciadamente, la tendencia de las religiones es a ser autosuficientes y auto-referentes. Eso hace que gran parte de las personas no consigan encontrar en ellas aquello que esperan. Ya en 1965, el Concilio Vaticano II afirmaba: «Las personas esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia?» (*Nostra Aetate* 1). Si hoy las religiones no consiguen cumplir esta misión, no se trata de pretender sustituir esa deficiencia por alguna estructura trans-religiosa o inter-cultural, una especie de nueva religión trans-religiosa. Theo Sundermeier afirmaba: «La religión es una respuesta colectiva de los seres humanos a la experiencia de la trascendencia, que, concretamente, se expresa en ritos y en normas éticas»¹⁷; y Raimon Panikkar dice: «La religión es el camino que el ser humano toma para conseguir la meta de la vida. En resumen: la religión es el camino de la salvación»¹⁸. Al afirmar esto, ambos teólogos parecen referirse más a una experiencia espiritual de las personas, contenida en las religiones que a la estructura religiosa en sí misma. Una teología espiritual trans-

¹⁶ Gaston BACHELARD, *A Psicanálise do Fogo*, Martins Fontes, São Paulo 1999, p. 1.

¹⁷ SUNDERMEIER, Theo, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, p. 27.

¹⁸ PANIKKAR, R., *Il Dialogo interreligioso*, Cittadella, Assisi 2001, p. 166.

religiosa reafirma eso, pero traspone estas afirmaciones hacia la experiencia espiritual del otro. Lo que las religiones ofrecen para la *salvación* de las personas, en cierta forma, no les pertenece. Son elementos que, en el cristianismo, se llaman «sacramentos», pero que existen en todas las religiones. En el judaísmo, la circuncisión y el Ion Kippur tienen características de sacramentos. En el islam, la limosna durante el Ramadán, la peregrinación a La Meca y otros ritos tienen entidad semejante. En el Candomblé, los ritos de iniciación y las fiestas en que se adora a los orixás en los diversos elementos de la naturaleza... En el Santo Daime, la bebida sagrada... En fin, en todas las tradiciones hay caminos e instrumentos que nos unen a lo Divino.

Hoy, el diálogo inter-espiritual y el propio encuentro con el otro se constituyen como sacramentos fundamentales de esta nueva espiritualidad. Tales eventos no son cotidianos y, para que sean profundos y verdaderos, suponen una vida espiritual en la cual la referencia al otro sea constante y estructural. Los encuentros y foros inter-religiosos pueden hacernos capaces de alimentarnos con los sacramentos que vienen de los otros, y nos pueden unir al Amor Divino que se comunica con nosotros más a través del diferente que a través de nuestras propias referencias culturales y religiosas.

7.4 Una mística centrada en la Vida

La teología trans-religiosa parte de la misma propuesta de la teología de la liberación, que es ligar profundamente fe y vida, espiritualidad y compromiso transformador. Eso ocurre cuando los encuentros inter-religiosos se centran en asuntos como Paz, Justicia, Ecología. Sin embargo, no se trata solamente de grandes temas, sino del cuidado de testimoniar un tipo de espiritualidad abierto a la vida y grávido de esperanza.

Actualmente, en el mundo más secularizado, para que eso pueda expresarse de forma verdaderamente ecuménica, este tipo de expresiones (encuentros, actos interreligiosos y cultos) tendrán que ser extremadamente sobrios y desprendidos de ciertos estilos que no ayudan. Por justicia, y por opción por los pobres, esta teología trans-religiosa tiene que valorar prioritariamente las expresiones espirituales y caminos tradicionales de los grupos oprimidos. En América Latina -y también ciertamente en África, así como en Australia-, los grupos tradicionales indígenas y de religiones autóctonas sufrieron todo tipo de persecuciones. Las propias culturas de los indios y de los negros habían sido consideradas prácticamente en extinción. Hace diez años, José Comblin escribía: «En Occidente, la cultura occidental moderna todavía no ha culminado el exterminio de toda la cultura premoderna, y todavía el movimiento científico, como tal, entra en contradicción con esa cultura tradicional, y la expulsa irreversi-

blemente»¹⁹. Un sociólogo brasileño confirmaba: «El poder expansivo de los medios de comunicación parece haber abolido, en varios momentos y lugares, las manifestaciones de la cultura popular, reduciéndolas a la función de folclore para turismo»²⁰.

Sin embargo, a pesar de todo eso, estas culturas no sólo resisten, sino que hasta se fortalecen. Este movimiento trans-religioso aprende mucho de la vitalidad espiritual y de la apertura inter-cultural de estas expresiones. Igualmente, si necesitan también ser releídas, nada de eso disminuirá la dimensión del misterio contenido en el amor y en el respeto profundo al otro que toma incluso una fisonomía mística.

El filósofo, espiritual italiano, Ernesto Balducci se expresó así: «Después del universalismo político del Imperio Romano, tuvimos el universalismo teocrático. Roma pasó a ser el papado. No olviden que fue la autoridad del papa la que legitimó e hizo cristiana la invasión de América y el genocidio que allí se cometió. Después llegamos al universalismo moderno, laical y republicano, pero igualmente autoreferencial y sin sentido del Otro. Martin Buber decía que el hombre de hoy es un hombre sin casa. ¿Será que aceptamos este empobrecimiento, o buscamos seguridades artificiales en los sistemas que nos prometen reforzar la identidad, pero sin ningún sentido de alteridad?»²¹.

El rabino Abraham Heschel expresa esta realidad cuando escribe: «Es el sentido de lo sublime lo que debemos considerar que es la raíz de las actividades creativas del ser humano, en las artes, en el pensamiento y en la nobleza de la vida. (...) El intento por comunicar lo que vemos y no conseguimos decir, es el eterno tema de la sinfonía inacabada de la humanidad. Es una aventura cuya realización jamás será consumada. Solamente aquellos que viven de palabras prestadas creen en su capacidad de expresión. Una persona sensible sabe que lo intrínseco, lo más esencial, nunca es expresado»²².

Marcelo BARROS
Recife, PE
BRASIL

¹⁹ COMBLIN, J, *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*, Paulus, São Paulo 1996, p. 250- 268.

²⁰ A. BOSI, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, 3ª ed., p. 328.

²¹ BALDUCCI, Ernesto, *L'Altro, Um orizzonte profético*, Ed. Cultura della Pace, Firenze 1996, p. 13 ss.

²² A. HESCHEL, *O Homem não está só*, Paulinas, São Paulo 1974, p. 16.

Teología y pluralismo religioso

Cuestiones metodológicas

Agenor BRIGHENTI

El abordaje en cuestión presenta una dificultad inicial: al relacionar «pluralismo» y «teología» se podría presuponer, de antemano, la pluralidad de teologías como un hecho ya legitimado. Sin embargo, la primera pregunta dirigida a la propia teología es si ella puede ser plural y, en particular -en el caso de la teología en el seno de la Iglesia Católica-, si es posible la coexistencia de diversas teologías, sin comprometer la unidad o la catolicidad de la fe.

Una segunda cuestión, sin entrar en lo oportuno de la discusión del fenómeno del pluralismo en sí, está en precisar lo que se entiende por «teología» y cómo situarla en el contexto del pluralismo religioso actual. La tercera se refiere a las condiciones de posibilidad de una teología plurirreligiosa o pluriconfesional, o más radicalmente, de una teología transreligiosa o transconfesional. Cuestión esta, que se remite, sin embargo, a otra dificultad que le es subyacente: dado que todo saber es contextualizado y que la religión es el alma de la cultura, es preciso preguntarse antes, sobre las condiciones de posibilidad de una teología pluricultural o transcultural. La pluriculturalidad precede a la pluriconfesionalidad, así como una posible transculturalidad precede a las condiciones de posibilidad de una teología transconfesional.

Como se puede percibir, son cuestiones que nos remiten a la semántica (el qué) y a la sintaxis (el cómo) de la teología. Sin embargo, dados los límites de este texto, nuestra reflexión no puede pretender ser tan abarcante. Nos vamos a limitar al ámbito de la semántica de la teología en relación al pluralismo religioso y, por fuerza de las circunstancias, al pluralismo cultural. De esta manera dejamos descubierto el campo de la sintaxis, y el de la semántica estará lejos de ser agotado. Es que el objeto de estas reflexiones, más que pretender establecer conclusiones

programáticas, es, simplemente, señalar elementos para el debate, que ciertamente permanecerá abierto por mucho tiempo.

1. Pluralismo y teología

Según Mircea Eliade, el mayor descubrimiento del siglo XX fue el descubrimiento de las culturas¹ y con ellas, el descubrimiento de la religión del otro, el alma de su cultura. A partir de ahí, poco a poco, fueron adquiriendo carta de ciudadanía la pluriculturalidad y la plurirreligiosidad, con consecuencias inevitables en lo que se refiere a los paradigmas de la racionalidad moderna -para las ciencias en general, incluida la teología-.

La consecuencia mediata para la ciencia teológica es su refundación epistemológica y metodológica, ciertamente la más desafiante tarea en el futuro próximo de la teología, pero que, decididamente, ya está en marcha. Tarea que comienza por la reformulación del propio concepto de teología. La refundación de su sintaxis presupone la refundación de su semántica.

Durante mucho tiempo, el término «teología», fue considerado en los círculos cristianos como si fuera propiedad exclusiva del cristianismo². Hablar de teología era referirse al discurso reglado y normatizado de la fe en el seno de las Iglesias cristianas. Y, de modo más estricto todavía, por «teología» se entendía tan sólo la teología elaborada por el cristianismo occidental e, incluso, en el primer mundo³. En otras palabras, el término «teología» se restringía no sólo a un eclesiocentrismo tributario de una postura monorreligiosa -resquicio de la teocracia medieval-, sino que era acaparado por el eurocentrismo, fruto de una miopía etnocéntrica, que desembocaba en un cristianismo monocultural.

Afortunadamente, la irrupción de la pluriculturalidad y de la plurirreligiosidad en la modernidad tardía, acabó con la semántica teológica tradicional, obligando a la Iglesia y a los teólogos a extender el concepto de teología, de tal modo que pudiese acoger bajo sus alas a las nuevas realidades emergentes. Y ahí estamos hoy, con resultados parciales, unos más satisfactorios que otros.

¹ Cf. J. COMBLIN, «Evangelização e inculturação. Implicações pastorais», en M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Vozes/SOTER, Petrópolis 1995, p. 57-89; p. 57.

² Cf. J. B. METZ., *La teología en el ocaso de la modernidad*, en «Concilium» 191 (1984) 31-39.

³ J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 1999, p.18.

Uno de esos resultados es una semántica teológica que pasa de una teología monorreligiosa y monocultural al otro extremo: una teología transconfesional o transreligiosa⁴. Se trata de la posición de W. Cantwel Smith: el paso de una «teología cristiana» a una «teología mundial» (*world theology*), a un metarrelato elaborado a partir de la interacción de las varias tradiciones religiosas existentes en el planeta⁵. Sería una teología para la que las diferentes expresiones religiosas son sujetos y no objetos de un discurso reflejo de las mismas y, en la que todas las religiones y todas las comunidades religiosas del mundo se reconocerían⁶. Tal proyecto consistiría en una teología “de la fe en todas sus formas” o en una “teología de la historia religiosa de la humanidad”⁷. En esta hipótesis de trabajo, no es que una teología transconfesional o transreligiosa no fuese una teología cristiana, antes bien sería una teología de todos: de cristianos y no cristianos, o sea, una teología «también» cristiana, una vez que es igualmente judaica, islámica, hinduista, budista, etc.

Ahora bien, un tal pluralismo teológico choca con dos obstáculos: de un lado, está la singularidad de las diversas experiencias religiosas y, de otro, la singularidad de las múltiples matrices culturales que dan soporte a estas experiencias. En otras palabras, si ya no fuese pequeño el desafío de la singularidad de las diversas tradiciones religiosas, se suma a él, la singularidad de las múltiples matrices culturales, no sólo en relación a las diferentes confesiones, sino también en el seno de cada confesionalidad. Por eso, un camino más satisfactorio sería partir de la hipótesis, no de la transconfesionalidad y de la transculturalidad de la teología, sino de la pluriconfesionalidad y de la pluriculturalidad de la teología. Una teología transconfesional y transcultural perdería de vista, tanto la singularidad y la especificidad de cada confesión religiosa, como

⁴ A veces da la impresión de que, históricamente, no hay como escapar de la 'ley del péndulo'.

⁵ Cf. W Cantwel SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster 1981.

⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 125. En una perspectiva similar, algunos teólogos europeos y norteamericanos como H. Küng, J. Moltmann, Tracy, Fox, asumiendo el vacío del sujeto en el contexto de la postmodernidad, han postulado la necesidad de una refundación de la teología en una teología no-confesional, pero ecuménica y macroecuménica, ecológica y holística. Sobre el paradigma “crítico-ecuménico” de H. Küng, ver H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Madrid 1989. Ver también, ID., *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*, en *Concilium* 228 (1990) 289-309. Sobre la postura de Tracy, ver D. TRACY, *¿Más allá del relativismo y del fundamentalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo*, en *Concilium* 240 (1992) 143-153; ID., *Dar nombre al presente*, en *Concilium* 227 (1990) 81-107.

la singularidad y la especificidad de cada cultura, inclusive en el seno de una misma tradición religiosa.

2. Confesionalidad y teología

En primer lugar, del lado de la religión, un metarrelato transconfesional mundial tipo «teología de la religión comparada» o «teología mundial», construido por todos, choca con el hecho de la existencia de «fes religiosas»⁸, que se distinguen por su contenido propio, lo que hace que la diversidad de los contenidos de las varias expresiones de fe dé origen inevitablemente a una diversidad de teologías confesionales. Como discurso reglado y normativo de la fe, la teología no puede no ser confesional, una vez que el contenido propio de cada experiencia religiosa se da en la adhesión a la fe de la persona o de la comunidad, los que, en última instancia, constituyen el objeto de la teología⁹.

Es evidente que el carácter confesional de toda teología no se agota en la propia confesionalidad. Al contrario, la confesionalidad propia se explicita mejor en la medida en que esté abierta a la totalidad de la experiencia religiosa de la humanidad. Lo confesional, sin un horizonte auténticamente universal, desemboca en un confesionalismo, camino hacia el fundamentalismo, incapaz de reconocer y de reconocerse en las demás denominaciones religiosas y de enriquecerse con otras teologías confesionales¹⁰.

Sin embargo, como bien apunta R. Panikkar, dado que las «fes» difieren de modo substancial también diferirán las teologías. Según él, en la base del imperativo actual de un pluralismo teológico, no está la necesidad de una «teología común» que nivele las diferencias y desemboque en un denominador común, sino en la obligatoriedad de la admisión de la pluralidad y de la diversidad de creencias y de la aceptación recíproca, en una relación de alteridad gratuita y de enriquecimiento mutuo. En vez de la asimilación recíproca mediante un posible reduccionismo del contenido de la fe de las diferentes denominaciones religiosas, se impone

⁸ Entendemos aquí por «fe» la experiencia personal y comunitaria de Dios, en el seno de una comunidad religiosa.

⁹ Aunque el objeto de la teología sea Dios como dice santo Tomás de Aquino, como no tenemos de él sino una comprensión de la revelación a nuestra medida, en la práctica, el objeto de la teología acaba siendo la experiencia personal y comunitaria de Dios. De ahí, de modo tan acertado, la teología latinoamericana se entiende como acto segundo: "reflexión de la praxis de la fe" o de la "praxis de los cristianos y de los hombres en general", como gustaba decir Clodovis Boff.

¹⁰ Aquí reside la importancia del diálogo ecuménico y macro-ecuménico para la teología.

la necesidad de una apertura dialogal que permita el enriquecimiento mutuo en el contexto de la diversidad de tradiciones¹¹. Eso no anula la posibilidad de una «teología general de las religiones» que enfoque todas en su conjunto. Pero, en este caso, inevitablemente, será una teología de «todas» las confesiones desde una experiencia religiosa en particular: una teología cristiana de las religiones o una teología judaica, hindú o musulmana de las religiones y no una teología transreligiosa o transconfesional.

3. Culturalidad y teología

Desde el campo de la cultura, un metarrelato confesional transcultural mundial choca con la pluriculturalidad de las experiencias religiosas de las diversas confesiones religiosas, incluso en el interior de una misma confesión. Una pretendida teología confesional transcultural no dejaría de ser una teología monocultural, fruto de la universalización de una determinada particularidad, en la medida en que su elaboración no escaparía de la contingencia del sujeto a una determinada cultura.

Por eso, las teologías no sólo son confesionales, sino también culturales, en una relación de pluriconfesionalidad y de pluriculturalidad, pero no de transconfesionalidad y de transculturalidad. Por una doble razón: primero, porque toda confesionalidad se da en un contexto cultural y pluricultural; segundo, porque toda experiencia religiosa, inclusive al interior de una misma confesionalidad, también acontece en un contexto cultural singular, distinto del contexto de la experiencia religiosa de otras comunidades, en el interior de la misma confesionalidad.

Es que los contenidos revelados de la fe, es verdad, son transculturales, pero son siempre recibidos y transmitidos por sujetos contextualizados. Esto recuerda el axioma tomista: *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*¹². No existe «revelación» no inculturada, lo que hace de la teología un discurso «sobre» el Absoluto, y no un discurso absoluto. La teología es siempre un producto humano, inevitablemente ligado al «paradigma de una época», como afirma Thomas Kuhn¹³. Por más que quiera, nunca podrá prescindir del conjunto de convicciones,

¹¹ Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella, 1988.

¹² TOMAS DE AQUINO, S.T., II-II, q. 1, a. 2c: «Las cosas conocidas están en el sujeto que conoce, según su propio modo de conocer».

¹³ Cf. Thomas KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1962, vigésima edición 2001.

valores, modos de pensar y de hacer compartido por una determinada comunidad¹⁴. Esto descalifica toda y cualquier pretensión de una versión del cristianismo no inculturada o transcultural y de una captación del mensaje revelado independiente de las contingencias en que están insertos los receptores de la misma. Lo que no empobrece en nada a la revelación, al contrario: la libra de convertirse en una ideología. Como también libra a la teología de constituirse en un discurso genérico o fundamentalista.

4. Pluralismo teológico y unidad de la fe

El Concilio Vaticano II funda en la «catolicidad de la Iglesia» las «legítimas diversidades», por el hecho de que la obra evangelizadora asume «las costumbres de los pueblos», o sea, sus culturas (LG 13). La legítima diversidad litúrgica, espiritual, disciplinar, dice el Concilio, se entiende también “en relación a la enunciación teológica de las doctrinas”, que “en vez de oponerse, no raras veces se complementan mutuamente” (UR 17,1).

La legitimidad del pluralismo teológico se debe a dos factores. Por un lado, al hecho de que la realidad de la fe es transcultural, además de que su formulación y expresión son siempre culturales o contextuales¹⁵. Del lado del misterio de la fe está la superabundancia de sentido del texto revelado, que sobrepasa las posibilidades de cualquier comprensión e interpretación. Del lado de su formulación está la inevitabilidad de las condiciones materiales de toda práctica, incluida la práctica teórica y, por tanto, también la práctica teológica, como son las contingencias de los sujetos, de los lugares y del interés¹⁶. Como bien explicitaran los filósofos de la praxis, la contingencia de los sujetos rompe con la pretensión de la objetividad total: todo punto de vista es una vista a partir de un punto. A su vez la contingencia de los lugares rompe con la pretensión del universalismo; toda producción teórica es una práctica contextualizada. Y la contingencia del interés rompe con la pretensión de neutralidad; todo discurso es en cierta manera ideológico, en el sentido de «interesado».

¹⁴ Francesco BELLINO, *Filosofia da ciência e religião. Panorama*, en Giogio PENSO-Rosino GIBELLINI (org.), *Deus na Filosofia do Século XX*, Edições Loyola, São Paulo 1998, p. 567.

¹⁵ En este particular, seguiré de cerca C: BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., p. 493-521. Ver también, K. RAHNER, *El pluralismo en Teología y la unidad de confesión de la Iglesia*, en *Concilium* 49/50 (1969) 427-448; C. GEFFRÉ. *Diversidad de Teologías y unidad de fe*, en AA. VV., *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid 1984, p. 123-148.

¹⁶ J. B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Col. Presencia Teológica 55, Sal Terrae, Santander 1989, p. 116.

Por otro lado, la fe es siempre mayor que la teología, es verdad, pero no es absolutamente inefable y, por eso, es susceptible de ser experimentada y reflexionada críticamente. Y al ser experimentada, se vuelve cultura. Consecuentemente, en cuanto reflexión de la experiencia de fe, toda y cualquier teología es un producto cultural, y toda teología es una determinada visión de una confesionalidad, expresión de una forma de inculcación de la fe y, en consecuencia, un discurso particular. Por eso, las comunidades confesionales, en el seno de las diversas culturas, no sólo pueden, sino que deben tener su propia teología sin que -en principio- eso atente contra la unidad de la fe. Pues, si una es la fe, muchas son las vivencias de la misma (san Anselmo) y, consecuentemente, muchas serán las teologías. La diversidad de teologías no sólo es legítima, sino que es necesario que haya varias teologías para expresar con nuevas perspectivas la sobreabundancia de sentido del texto revelado, acogido en múltiples experiencias de fe.

Sin embargo, el pluralismo teológico no puede caer en un relativismo teológico, so pena de comprometer la transculturalidad del mensaje revelado. En este caso, no sólo la teología sería un producto cultural; también reduciría la revelación a un dato meramente cultural, comprometiendo su trascendentalidad. En vista de la crisis de los metarrelatos, la teología no puede resignarse o confinarse en minirrelatos fragmentados y autónomos en sí. No se puede perder de vista que la unidad es el pivote sobre el cual se mueven las diferencias, lo que hace que una teología sólo sea legítima cuando está en consonancia con el contenido esencial de la revelación¹⁷. Es sobre lo esencial sobre lo que necesitan estar cimentadas las diferencias. En el interior del misterio revelado, no todo tiene el mismo valor ni implica el mismo grado de vinculación. Un sano pluralismo teológico necesita fundarse en las bases universales de la fe, de tal modo que éstas sirvan de modelo de mediación de la unidad confesional, que se construye siempre en torno a la verdad, no que poseímos o poseeremos, sino que nos posee.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *O pluralismo teológico e a unidade da Igreja*, en «Concilium» 6 (1969); J. B. LIBÂNIO - A. MURAD, *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*, Loyola, São Paulo 1996, de modo especial p. 245-284; Philippe DELHAYE, *Unité de foi et pluralisme des théologies dans les récents documents pontificaux*, en *Esprit et Vie* 82 (1972) 561-569.

Consideraciones finales

Teniendo presente lo que acabamos de exponer, todo parece indicar que, del lado de la religión, es problemática una teología transconfesional, pero que es posible y necesaria una teología pluriconfesional. Por eso, aunque el término «teología» sea de origen cristiano, desde el punto de vista religioso, cuando hebreos, musulmanes o hindúes construyen la propia interpretación de la fe, ya sea en relación a la propia confesión o ya sea en relación al pluralismo de las tradiciones religiosas, también hacen teología. Y dado que, desde el punto de vista cultural, estas interpretaciones intraconfesionales, incluida la cristiana, son hechas desde matrices culturales diversas, topamos con la inevitabilidad de una teología, además de pluriconfesional, también pluricultural.

Lo que hay de diferente en una teología de carácter plurirreligioso y pluricultural en relación a una teología transconfesional y transcultural es que se busca priorizar la realidad a la abstracción, la existencia a la esencia, y, en fin, la experiencia viva de las personas en sus comunidades, en las circunstancias concretas, a los conceptos y generalidades, reflejos de una miopía religiosa y cultural.

Agenor BRIGHENTI

Profesor en el Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC)
y en la Universidad Pontificia de México (UPM)

BRASIL

¿Es posible una «teología inter-religiosa»?

Edmund Kee-Fook CHIA

¿Es posible una *teología inter-religiosa*? Mi respuesta instintiva sería un ¡No! enfático. Sin embargo, tengo que compensar esta respuesta con un ¡Sí!, cauteloso, pero insistente. Esto es lo que me propongo hacer en esta presentación. Me propongo mostrar por qué pienso que la idea de una *teología inter-religiosa* en primer lugar parece un *oxímoron* (un concepto contradictorio en sí mismo), y a continuación procederé a sugerir que también la veo en gran parte como el camino del futuro.

Teología inter-religiosa: ¿un oxímoron?

Comencemos, entonces, considerando por qué teología inter-religiosa suena como una *contradictio in terminis*.

Si hemos de guiarnos por la definición tradicional de san Anselmo, la teología es la «fe que busca comprender». Presupone la fe. Esta fe suele ser provinciana, local, producto de una percepción de la vida y de la *Realidad Última* desde una determinada confesión religiosa. Cada comunidad religiosa tiene su propia fe específica. Y esa fe es algo que comparan sólo los miembros del grupo, esto es, los creyentes de esa comunidad. Fuera de esa comunidad creyente, esa fe no tiene el mismo sentido, o incluso puede carecer de sentido.

Si añadimos el prefijo «inter» a la fe, obtendremos lo que puede llegar a significar algo entre dos o más confesiones. Así, *inter-religioso* implica cruzar tradiciones de fe para tener algo que abarque a todas las religiones, o al menos a varias de ellas. Por tanto, *teología inter-religiosa* es la teología que les pertenece a todas y al mismo tiempo a ninguna religión. Jugando con las palabras del axioma de Max Müller sobre la religión, *teología inter-religiosa* sería una teología que «conoce a todas pero no conoce a ninguna». Su particularidad consiste en que reclama ser uni-

versal. Pero, esa su reivindicación de universalidad, ¿hace desaparecer sus particularidades? ¿Puede una *teología inter-religiosa* ser al mismo tiempo una teología cristiana, musulmana y/o hindú, o se convierte en otra realidad teológica, en algo totalmente diferente, o en un *tertium quid*?

Enfocando específicamente la teología, la pregunta decisiva es: ¿puede haber una teología que cruce transversalmente varias tradiciones de fe? ¿Puede la teología, que parte de contextos específicos con sus propias historias, valores y visiones del mundo y de la vida, ser universalizada? Concretamente, si según la tradición helenista consideramos a la teología como el «estudio de Dios», ¿este estudio lo interpretan de la misma forma pueblos con fes y tradiciones religiosas diferentes? Para comenzar, aun el concepto mismo de *Theos* no es considerado universalmente. Tal vez ni siquiera tenga sentido para las tradiciones religiosas que se organizan de forma diferente, sobre todo las que no tienen conceptos teístas, o aquellas que, aun teniéndolos, podrían negar que el *Theos* pueda estudiado mediante un discurso de la razón.

Es más: aunque entendiéramos la teología más genéricamente como la reflexión disciplinada y sistemática de la vida y el mundo en general, todavía no tendríamos un consenso sobre la posibilidad de una *teología inter-religiosa*. Ciertamente, cada religión tiene sus propias epistemologías, metafísicas, cosmologías, antropologías, soteriologías, escatologías, etc. Muchas de ellas no tienen correspondencia una-a-una con las otras. Por ejemplo, si la teología cristiana nos ayuda a comprender los principios de la vida basados en el Génesis, otras religiones no tienen un concepto lineal del tiempo, y por tanto no tienen alfa ni omega. Y aunque lo tuvieran, sus mitos creacionales pueden no involucrar a Adán y Eva, o ni siquiera a un Dios Creador. Además, si la teología cristiana ofrece una explicación del pecado y la necesidad de redención en Jesucristo, algunas religiones tienen sus propias teorías acerca de la negatividad y lo disfuncional del mundo, y en la mayoría de los casos la necesidad de un mesías no es un elemento presente en esas soteriologías, si es que tienen alguna. Ciertamente, la salvación como un final religioso no es necesariamente una doctrina universal¹.

Podríamos seguir en este análisis de comparación y contraste, pero se puede decir que uno se vería apurado para encontrar simplemente los temas teológicos básicos que cruzan a través de todas o de la mayoría de las tradiciones religiosas. Y aunque pudieran encontrarse, resultaría

¹ Véanse Mark HEIM, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Orbis, Maryknoll 1995; John HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale, New Haven 1989, 233-296.

casi imposible llegar a un consenso sobre la identificación teológica de cada tema.

Sin necesidad de hacer un recorrido a través de diferentes tradiciones religiosas, uno ya descubre que aún dentro de una sola tradición religiosa no existe algo así como una única interpretación teológica sobre una gran variedad de asuntos. Pensemos en la multitud de debates intra-religiosos sólo dentro de la comunidad cristiana, tales como sobre la divinidad de Jesús o la necesidad de Cristo y de la Iglesia para la salvación, o el debate sobre creación *versus* evolución, o controversias morales tales como cremación *versus* sepultura, o la moralidad de la homosexualidad o de la investigación sobre células madre, o el conflicto entre la opción por el derecho a decidir (*pro-choice*) *versus* la opción por la vida. De nuevo, podríamos continuar, más y más, sobre todo esto, y encontrar que, si acaso, hay más diversidad que homogeneidad dentro de las tradiciones. Es por esto que es una falacia hablar del cristianismo (o del islam, el judaísmo o el sikhismo...) en singular, como si fueran un monolito, o como si sólo hubiera una única versión de cada uno...

Ahora bien, ni siquiera hemos comenzado a hablar de la diversidad debida a las diferencias entre denominaciones, que multiplicarían exponencialmente la pluralidad dentro de las religiones. Aun dentro de denominaciones específicas ya tenemos que vérnoslas con el conflicto de conservadores *versus* liberales, interpretación literal de las escrituras *versus* interpretación histórico-crítica, cristología baja *versus* alta, o enfoques de la teología centrados en la redención *versus* centrados en la creación. Resultaría ingenuo imaginar que estas diferencias de interpretación no tienen consecuencias. Ciertamente se han incendiado ciudades, se han realizado guerras, se han arrojado bombas... y las gentes continúan crucificándose una a la otra en nombre de estas diferencias teológicas. Luego, si este es el caso dentro de tradiciones religiosas particulares, ¿osaríamos siquiera soñar en una *teología inter-religiosa*, lo que implica un consenso teológico a través de la variedad de religiones?

Teología inter-religiosa: ¡Buena idea!

No me malentiendan. A pesar de las dificultades, de ninguna manera sugiero que la idea de una *teología inter-religiosa* sea mala. Todo lo contrario, creo que es una idea fabulosa y laudable. Es particularmente bienvenida en una era en la que las religiones continúan posicionándose una contra la otra. Asimismo, en lo que concierne al cristianismo, parece agudamente ser una progresión lógica en su teología del pluralismo religioso. Si en una época el cristianismo vio a las otras religiones como dominios del mal que debían ser conquistados, y más adelante como versiones incompletas de la verdad que aguardan su cumplimiento, nos

encontramos hoy en la etapa en que los cristianos parecen aceptar otras religiones como básicamente verdaderas, aunque la cuestión de si se trata de un asunto de hecho (*de facto*) o de principio (*de iure*) continúa siendo tema de mucho debates². Visto en este contexto, el mero hecho de elaborar una *teología inter-religiosa* sugiere que la verdad de estas otras religiones no sólo ya no se cuestiona, sino que las vemos como *locus theologicus* para nuestra propia teología cristiana. En cierto modo, es un paso adelante hacia el discernimiento de cómo el cristianismo necesita comprenderse a sí mismo a la luz de la realidad del pluralismo religioso.

Nótese que mi ejemplo es de la tradición cristiana. Es algo deliberado. No sólo porque estoy más familiarizado con la historia de la actitud del cristianismo hacia otras religiones, sino también porque veo la teología inter-religiosa como una *tarea especialmente cristiana*.

¿Por qué? Porque otras religiones, especialmente las orientales, no tienen tales preocupaciones. No es que carezcan de conciencia inter-religiosa, sino que tal conciencia ya está profundamente enraizada en su psique religiosa y construida en sus estructuras teológicas. El hinduismo, por ejemplo, siempre ha dado cabida al pluralismo religioso. Es por esto que se le llama la religión de muchos dioses, 330 millones para ser exactos. El axioma del Rig Veda de que «la Verdad es una, pero los sabios la llaman por muchos nombres», ha sido citado con frecuencia para dar cuenta de la apertura del hinduismo hacia el pluralismo, no sólo entre las religiones sino también dentro de cada una de ellas. Para el hinduismo no hay un solo camino hacia la verdad, ni *una sola religión verdadera*, ni tampoco una teología para todas las religiones. Por tanto, sugerir a los hindús una teología inter-religiosa resulta irrelevante, ya que su teología, a diferencia de la cristiana, presupone la diversidad.

Ahora bien, si la propuesta de una *teología inter-religiosa* fuera precisamente para erradicar esta diversidad, eso sería otra cosa. En ese caso la pluralidad se concibe como mala, o al menos difícil, y se piensa que lo ideal sería un sistema teológico que todo lo abarque y todo lo explique, de una forma universal y aplicable a todos. Una vez más, ésa es una preocupación típicamente occidental, semejante a la obsesión por crear un gobierno mundial, una moneda única, un mercado global, una red de comunicación planetaria, una declaración universal de derechos humanos, o incluso un catecismo universal. También recordamos los múltiples

² Véase la Declaración Vaticana *Dominus Iesus: Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia*. Véase también Jacques DUPUIS, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll 1998, 9-13 (*Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae 2000). Paul KNITTER, *Introducción a las Teologías de las Religiones*, Verbo Divino, Estella 2008.

esfuerzos por desarrollar una *teología mundial*, un esperanto ecuménico, una *teología universal*, una ética mundial, y la vertiginosa multiplicación de centros de «cristianismo mundial»... todas ellas empresas occidentales³. El hilo que une a todas estas ambiciones es la creación de un sistema singular que pueda dar razón de las muchas formas diversas. Esta hambre de universalidad es tanto hambre de comprensión como de poder: ¡poder para definir y controlar, y poder para sumir a la variedad bajo la sombrilla super-estructural de la *teología inter-religiosa*!

Teología inter-religiosa: teoría y método

Una vez más, no me malinterpreten. No sugiero en forma alguna que la *teología inter-religiosa* esté equivocada. De hecho, creo que es absolutamente necesaria, en especial dado el patético estado de las relaciones inter-religiosas en la sociedad actual⁴. Pero en vez de concebir la *teología inter-religiosa* como un *producto de la reflexión* teológica, me gustaría considerarla también como un *proceso*. Es tanto método como teoría. Por tanto, la *teología inter-religiosa* es al mismo tiempo una *metodología* para hacer teología y una *teoría* para aprehender la diversidad a través de las religiones. Como teoría y como método, la *teología inter-religiosa* facilita las relaciones inter-religiosas, y en especial el diálogo entre ellas. Permítaseme enumerar al respecto cuatro condiciones.

Primera: la *teología inter-religiosa* tiene que hacerse en forma *inter-religiosa*. No puede ser el producto de un solo intelectual que tamiza las teologías de varias religiones e intenta una síntesis de ellas. En vez de esto, la *teología inter-religiosa* debe hacerse junto y con personas de otras religiones. Es inter-religiosa en cuanto sus intérpretes vienen de religiones diversas, todas ellas en diálogo buscando discernir áreas de convergencias y divergencias.

Segunda: la *teología inter-religiosa* ha de conllevar un *diálogo auténtico y holístico*, no únicamente a nivel de la cabeza, sino también al nivel del corazón. Cada participante en el diálogo trae a la mesa no sólo doctrinas y teologías, sino también su carne y su sangre, sus experiencias de vida, sentimientos y pasiones. Todo ello constituye la “sustancia” del

³ Véanse Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology* [Hacia una Teología Mundial] (Philadelphia: Westminster Press, 1981); Leonard SWIDLER, ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1987; David KRIEGER, *New Universalism: Foundations for a Global Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1991; Hans KÜNG, *Global Responsibility in Search of a New World Ethic*, Crossroad, New York 1991.

⁴ Véase Edmund CHIA y James HEISIG, eds., *A Longing for Peace: The Challenge of a Multicultural, Multireligious World*. (Aspiración por la Paz: El desafío de un mundo multicultural y multireligioso, Asociación Haretxa, Bilbao 2006).

diálogo. No hace falta decir que la confianza y el respeto deben gobernar tales encuentros dialogales.

Tercera: la *teología inter-religiosa* tiene sus *limitaciones*. Antes aludí a ciertos temas teológicos que parecen irresolubles a causa de puntos de vista irreconciliables que se dan en el mundo. Asuntos como si hay un Dios o no lo hay, si Dios es personal o no-personal, si existe la vida después de la muerte... son tan radicalmente diferentes de una a otra religión que tratar de sintetizarlos bajo una gran narración única es, en el mejor de los casos, reduccionista. Por tanto, la *teología inter-religiosa* deberá cultivar un espíritu de humildad epistémica, reconociendo que fe y religión trascienden el *logos* y que nuestras mentes finitas no pueden saberlo todo.

Cuarta: la *teología inter-religiosa* debe ocuparse de *intereses comunes*, especialmente los que *afectan a las personas antes de su muerte*. Asuntos como pobreza y opresión, injusticia y marginalización son azotes contra los que se esfuerzan todas las comunidades religiosas. Después de todo, la *liberación* es un objetivo que probablemente es transversal a todas las religiones. Aunque no exista un consenso en cuanto a cómo se ve la liberación después de la muerte, ciertamente hay mayor claridad sobre lo que implica una liberación antes de la muerte. Siguiendo las claves hermenéuticas desarrolladas por los teólogos de la liberación, la *teología inter-religiosa* hará bien en adoptar una *opción preferencial por los pobres* y los que sufren.

En **conclusión:** la *teología inter-religiosa*, como teoría y como método, tiene el potencial para reunir comunidades religiosas en paz y armonía, en vez de discordia y conflicto. El producto final de tales diálogos deberá enfatizar y cultivar la actitudes de apertura y confianza, respeto y tolerancia, así como humildad y no-absolutización. Estas son la «sustancia» de la que está hecha la teoría de la *teología inter-religiosa*. Y es esta teoría la que deberá dar forma a nuestras reflexiones sobre todos los otros aspectos de la teología.

Edmund Kee-Fook CHIA
Catholic Theological Union
Chicago, IL
ESTADOS UNIDOS

Traducción: María Cristina Caso

Aportación Bahá'í para una teología «trans-religiosa»

Amín EGEA

La Fe Bahá'í es conocida como la más reciente de las religiones independientes. Fundada a mediados del siglo XIX por Bahá'u'lláh, cuenta hoy con seguidores en la totalidad del planeta¹. Su principio de la unidad fundamental de las religiones, su teología de la revelación progresiva, su visión del fenómeno religioso como motor impulsor del progreso espiritual y social de la civilización y como agente primordial en la consecución de la unidad del género humano, ofrecen una perspectiva única y audaz cuyos elementos teológicos bien pueden servir en los esfuerzos por establecer puentes de entendimiento, respeto y tolerancia entre las tradiciones religiosas. Puentes especialmente necesarios en un contexto mundial como el actual, en el que las tensiones y los conflictos religiosos están a la orden del día y amenazan con sumir aún más en su abismo a una humanidad zozobranante.

El presente texto tratará, precisamente, de introducir someramente algunos elementos de esa teología.

El punto de partida: Dios y el ser humano

Desde la perspectiva bahá'í, la relación existente entre Dios y su creación es una relación de emanación. No se trata de un emanacionismo de tipo panteísta. La creación procede de la divinidad, pero Él no forma parte de ésta².

¹ La Fe Bahá'í cuenta con más de cinco millones de seguidores repartidos en 236 estados y territorios, 2.112 tribus, razas y grupos étnicos y su literatura se ha traducido a 802 lenguas.

² "La aparición a través de la emanación es como el surgimiento de los rayos provenientes de la luz de los horizontes del mundo. Es decir, la santa esencia del Sol de la Verdad no se divide ni desciende a la condición de las criaturas. De igual modo, el globo solar no se divide ni desciende a la tierra, sino que sus rayos, que son su don, emanan de él e iluminan los cuerpos oscuros". *Contestación a unas Preguntas*, pp. 249-250

El ser humano es un elemento más de esa creación y, sin embargo, se distingue de ella por ser depositario de un propósito independiente: llegar a conocer a su creador. Dios, afirma Bahá'u'lláh, «habiendo creado el mundo y todo lo que en él vive y se mueve... optó por conferir al hombre la singular distinción y capacidad de conocerle y amarle; una capacidad que debe necesariamente ser considerada el impulso generador y el objetivo primordial que sostiene la creación entera»³. «Llegar a la presencia de Dios y reconocerle» es la «más excelsa gracia conferida a los seres humanos»⁴ es el «excelente objetivo» y la «meta suprema» que «todos los Libros celestiales y las importantes Escrituras divinamente reveladas testimonian inequívocamente»⁵. Junto al deber de conocer y amar a su creador, Bahá'u'lláh también apunta que el propósito del ser humano es el de «llevar adelante una civilización en continuo progreso»⁶.

Al mismo tiempo, las Escrituras bahá'ís son categóricas al subrayar que Dios es incognoscible y plantean claramente una teología apofática:

«La puerta del conocimiento del Antiguo Ser siempre ha estado cerrada, y continuará para siempre cerrada, a la faz de los hombres. Ningún entendimiento humano alcanzará jamás acceso a Su sagrada corte»⁷.

«El ave del corazón humano, por muy alto que se remonte, nunca podrá esperar alcanzar las alturas de Su incognoscible Esencia»⁸.

¿Cómo puede entonces el ser humano lograr el propósito de su existencia si Dios es esencialmente incognoscible? ¿Qué es lo que puede conocerse de Dios y cómo? ¿Puede un Dios «inmensamente excelso por encima de todo atributo humano» intervenir en la historia?

Bahá'u'lláh establece una diferencia entre la esencia y los «atributos» divinos. Estos últimos no son más que una emanación de esa esencia incognoscible: «si tratara de describirte por Tus nombres, en seguida reconocería que el mismo reino de estos nombres es creado por el movimiento de Tus dedos, y se estremece por temor a Ti. Y si osara exaltar Tus atributos, estaría obligado a admitir que estos atributos son

³ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 27:2

⁴ *Kitáb-i-Iqán*, p. 92

⁵ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 29:1

⁶ *Ibid.*, 109:2

⁷ *Ibid.*, 21:1

⁸ *Ibid.*, 94:3

una creación Tuya y se hallan en Tu puño»⁹. Dios por lo tanto permanece «santificado por encima de todo atributo y consagrado por encima de todo nombre»¹⁰.

Lo que aquí nos interesa es que desde la perspectiva bahá'í son esas cualidades divinas y no Su esencia los susceptibles de ser objeto de conocimiento para el ser humano. Alcanzar la «presencia» de Dios «significa conocer y comprender los atributos divinos, no la Realidad de Dios» y ese conocimiento —que como hemos visto antes es el propósito primordial de la existencia del ser humano— «no es algo absoluto, sino que es proporcional a la *capacidad y poder del hombre [énfasis añadido]*... Todo cuanto una persona es capaz de entender son los atributos de la Divinidad, el esplendor de los cuales aparece y se hace visible en el mundo y dentro de las almas de los seres humanos»¹¹.

Las «Manifestaciones de Dios»

Llegados a este punto, será oportuno introducir en el esquema un elemento que es piedra angular en la teología bahá'í.

Dios interviene en la historia, pero no de forma directa:

«Estando así cerrada la puerta del conocimiento del Antiguo de los Días a la faz de todos los seres, la Fuente de gracia infinita ha hecho que... aparezcan del reino del espíritu aquellas luminosas Joyas de Santidad, en la noble forma del templo humano, y sean reveladas a todos los hombres, a fin de que comuniquen al mundo los misterios del Ser inmutable y hablen de las sutilezas de Su Esencia imperecedera»¹².

Estos Enviados de Dios son «*todos y cada uno*», los Exponentes en la tierra de Aquel que es el Astro central del universo, su Esencia y Propósito último», «los tesoros del conocimiento divino y los Depósitos de la sabiduría celestial» [*énfasis añadido*]¹³. Son los «espejos primordiales que reflejan la luz de gloria inmarcesible», «expresiones de Aquel Que es el Invisible de los Invisibles»¹⁴, «canales de la gracia de Dios, que todo lo penetra»¹⁵, «repositorios de las perlas de Su conocimiento»¹⁶, «los vértices

⁹ *Oraciones y Meditaciones*, p. 236

¹⁰ *Ibid.*, p. 276

¹¹ *Contestación a unas Preguntas*, pp. 269-270

¹² *Kitáb-i-Iqán*, pp. 68-69

¹³ *Ibid.*, p. 69

¹⁴ *Ibid.*, p. 71

¹⁵ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 27:4

¹⁶ *Epístola al Hijo del Lobo*, p. 113

donde aparecen en todo su esplendor los signos, las señales y las perfecciones de aquella sagrada, de esa preexistente Realidad» y de quienes «depende la vida perdurable de la humanidad»¹⁷.

Estos mediadores entre la humanidad y Dios --los Fundadores, en definitiva, de los grandes sistemas religiosos-- «son los recipientes y reveladores de todos los atributos inalterables y nombres de Dios»¹⁸ y por lo tanto es mediante ellos que el ser humano puede alcanzar cierta comprensión de la divinidad: «El conocimiento de la Realidad de la Divinidad es imposible e inalcanzable; no así el conocimiento de las Manifestaciones de Dios, que es equivalente al conocimiento de Dios, ya que las generosidades, esplendores y atributos divinos están manifiestos en Ellas. La persona que logra conocer a las Manifestaciones de Dios, alcanza el conocimiento de Dios»¹⁹.

Están dotados, además, de una doble condición. Por un lado son enviados a la humanidad «en la imagen de un hombre mortal, con limitaciones tales como el comer y beber, pobreza y riqueza, gloria y humillación, sueño y vigilia...»²⁰. Pero al mismo tiempo manifiestan perfectamente las cualidades de Dios, tanto es así que «todo cuanto es aplicable a ellos es en realidad aplicable a Dios mismo, Quien es el Visible y el Invisible»²¹, de modo que «si alguna de las Manifestaciones de Dios, que todo lo abarcan, declarase: '¡Yo soy Dios!' diría ciertamente la verdad, y no cabría duda de ello», afirma Bahá'u'lláh, «ya que repetidamente se ha demostrado que mediante su Revelación, sus atributos y nombres la Revelación de Dios, Sus nombres y atributos se manifiestan en el mundo»²².

Entre ellos no existen grados o distinción. Es más, existe una unidad esencial tal que todos ellos «no son más que una persona, un alma, un espíritu, un ser, una revelación. Son todos la manifestación del «Principio» y el «Fin», el «Primero» y el «Último», el «Visible» y el «Oculto», atributos todos que pertenecen a Aquel Que es el más íntimo Espíritu de los Espíritus y la eterna Esencia de las Esencias»²³.

¹⁷ Selección de los Escritos de 'Abdu'l-Bahá, 21:12

¹⁸ Kitáb-i-Iqán, p. 95.

¹⁹ Contestación a unas Preguntas, pp. 270-271.

²⁰ Kitáb-i-Iqán, p. 51.

²¹ Contestación a unas Preguntas, p. 271.

²² Ibid., p. 117.

²³ Kitáb-i-Iqán, p. 118.

Las religiones

Por medio de esas teofanías, Dios se revela a la humanidad para ofrecer la guía que acerque al ser humano al cumplimiento de su doble finalidad ontológica: conocer a Dios y hacer avanzar una civilización en continuo progreso²⁴.

En palabras de Bahá'u'lláh, los Enviados de Dios han sido encomendados con la misión de nutrir «los árboles de la existencia humana con las aguas vivas de la rectitud y comprensión, para que pueda surgir de ellos aquello que Dios ha depositado en su fuero íntimo»²⁵, para comunicar al mundo «los misterios del Ser inmutable» y «las sutilezas de Su Esencia imperecedera»²⁶, para limpiar las almas «de la escoria y el polvo de las preocupaciones y limitaciones terrenales»²⁷, para educar a los hombres de tal manera que «en la hora de su muerte asciendan, con la mayor pureza y santidad y con absoluto desprendimiento, hacia el trono del Altísimo»²⁸.

Como promotores divinamente ordenados de una civilización humana en constante evolución, las Manifestaciones de Dios tienen también la misión de «dotar a los hombres de rectitud y entendimiento, para que la paz y la tranquilidad sean firmemente establecidas entre ellos»²⁹, «proteger los intereses de la raza humana, promover su unidad, y estimular el espíritu de amor y fraternidad entre los hombres»³⁰, hacer que «el mundo del hombre llegue a ser el mundo de Dios; que este dominio inferior llegue a ser el Reino; esta oscuridad, la luz; esta perversidad satánica, todas las virtudes del cielo, y que la unidad, la hermandad y el amor sean conquistados por toda la raza humana, que reaparezca la unidad orgánica y las bases de la discordia sean destruidas, y que la vida eterna y la gracia sempiterna se conviertan en la cosecha de la humanidad»³¹.

Bahá'u'lláh, por tanto, ni concibe los mensajes de cada uno de los enviados de Dios como elementos desvinculados o aislados entre sí,

²⁴ "Dios tiene dos propósitos al enviar a Sus [Manifestaciones] a los hombres. El primero es librar a los hijos de los hombres de la oscuridad de la ignorancia y guiarlos a la luz del verdadero entendimiento. El segundo es asegurar la paz y tranquilidad del género humano y proveer todos los medios por los cuales éstas pueden ser establecidas". Pasajes de los *Escritos de Bahá'u'lláh*, 34:5

²⁵ *Kitáb-i-Aqdas*, p. 16.

²⁶ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 19:2

²⁷ *Ibid.*, 27:4

²⁸ *Ibid.*, 81:1

²⁹ *Ibid.*, 101:1

³⁰ *Ibid.*, 110:1

³¹ *Selección de los Escritos de 'Abdu'l-Bahá*, 15:4

ni establece diferencias en rango entre los fundadores de las religiones. Todos los mensajes religiosos proceden de una misma fuente y tienen una finalidad común y preestablecida que encaja dentro de un plan divino, universal y atemporal. La religión es «eterna en el pasado, eterna en el futuro»³². ¿Cómo se explican entonces las diferencias entre las religiones?

La Revelación Divina no se agota en cada una de sus Manifestaciones. Más bien está adaptada y limitada al momento y al lugar al que se destina: «El Médico Omnisciente tiene puesto Su dedo en el pulso de la humanidad. Percibe la enfermedad y en Su infalible sabiduría prescribe el remedio. Cada época tiene su propio problema, y cada alma su aspiración particular»³³. En consecuencia, cada revelación presenta dos vertientes: una esencial y común a todas las religiones y que concierne a los aspectos espirituales de la revelación (por ejemplo, la regla de oro, la enseñanza de un aspecto espiritual en los seres humanos, etc.); y otra accidental y cambiante que concierne a los aspectos sociales y materiales de la revelación (por ejemplo, normas relativas a la alimentación, el matrimonio, etc.) y que están vinculados al contexto mismo en el que ésta se hace acto. Pero también surgen diferencias entre las religiones debido a «la ciega imitación y la interpretación dogmática»³⁴ de los propios seguidores de las religiones. Bahá'u'lláh lo describe de la siguiente manera:

«Es indudable que los pueblos del mundo, de cualesquiera raza o religión, derivan su inspiración de una sola Fuente celestial y son los súbditos de un solo Dios. La diferencia entre las ordenanzas bajo las que viven debe ser atribuida a los requisitos y exigencias variables de la época en que fueron reveladas. Todas ellas, excepto algunas que son producto de la perversidad humana, fueron ordenadas por Dios y son el reflejo de Su Voluntad y Propósito. Levantaos y, armados con el poder de la fe, despedazad los dioses de vuestras vanas imaginaciones, los sembradores de disensión entre vosotros. Aferraos lo que os acerque y os una»³⁵.

En esta época en el devenir humano, afirma Bahá'u'lláh, Dios vuelve a intervenir en la historia a través de Él mismo. Su advenimiento «ha sido anunciado en todas las Sagradas Escrituras»³⁶ y el propósito de Su revelación no es otro que el de:

«...proclamar que ya han pasado las edades de la infancia y de la niñez de la raza humana, que las convulsiones relacionadas con la actual época de adolescencia la están preparando lenta y penosamente para

³² *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 70:2

³³ *Ibid.*, 106:1

³⁴ *La Promulgación de la Paz Universal*.

³⁵ Citado en el mensaje dirigido por la Casa Universal de Justicia a las autoridades religiosas del mundo, abril de 2002.

³⁶ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 3:1

alcanzar la edad adulta, y pregonan la proximidad de esa Edad de Edades en que las espadas se habrán transformado en arados, se haya establecido el Reino prometido por Jesucristo y la paz del planeta se habrá asegurado definitiva y permanentemente. Tampoco pretende Bahá'u'lláh que Su propia Revelación tenga un carácter definitivo, sino que más bien estipula que en épocas futuras deberá desplegarse una mayor medida de la verdad que el Todopoderoso Le ha encomendado otorgar a la humanidad, en tan crítica coyuntura de sus destinos, como parte de la evolución continua e ilimitada de la humanidad»³⁷.

* * *

En un mensaje dirigido en abril de 2002 a las autoridades religiosas del mundo, la Casa Universal de Justicia --órgano de gobierno a nivel mundial de la Comunidad Internacional Bahá'í-- declaraba acerca del discurso interreligioso:

«...si queremos que contribuya significativamente a sanar las heridas que afligen a una humanidad desesperada, debe con sinceridad y sin más evasivas abordar las implicaciones de la verdad fundamentalísima que suscitó todo este movimiento interreligioso: que Dios es uno solo y que, mas allá de la diversidad de la expresión cultural y de la interpretación humana, la religión es asimismo una sola»³⁸.

Son pues estos algunos de los elementos que una teología bahá'í puede aportar en los esfuerzos por entender la pluralidad religiosa y por dar vigor al diálogo interreligioso. Asumirlos no implica necesariamente «el abandono de la fe por lo que respecta a las verdades fundamentales de ninguno de los grandes sistemas de creencias mundiales»³⁹, pero sí comprender que la verdad religiosa es relativa, que la Verdad es una, pero que sus manifestaciones son múltiples y que, por tanto, cualquier pretensión de exclusividad o finalidad atenta en realidad contra la definición misma de religión y contra los principios espirituales de camaradería y progreso que promulga: «Cuidado, no sea que la convirtáis [la religión] en causa de disensión entre vosotros. Estad firmemente asentados, cual montaña inamovible, en la Causa de vuestro Señor, el Fuerte, el Amoroso»⁴⁰.

Amín EGEA

Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso
Barcelona
ESPAÑA

³⁷ Shoghi Effendi, *La Fe de Bahá'u'lláh* (Declaración ante la Comisión Especial de Naciones Unidas sobre Palestina, julio de 1947).

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, 70:3

Fundamentos para una teología pluralista multi-fe

Paul F. KNITTER

La cuestión central planteada a los autores de este libro colectivo de la colección “Por los muchos caminos de Dios” ha sido: «¿Es posible imaginar una teología que esté basada en y trabaje con categorías, fuentes, principios, imágenes y metáforas no sólo de una, sino de varias religiones? ¿Es realmente posible una teología que no sea mono-confesional sino más bien abierta y multi-confesional?»¹ O, en términos usados por Wilfred Cantwell Smith cuando propuso un proyecto similar hace más de 25 años: ¿Es posible una «teología mundial» que sea una teología pluralista?»²

Aunque el proyecto de Smith ha sido criticado rotundamente a lo largo de estos años, y más recientemente ha sido arrojado al cubo de la basura del postmodernismo, creo firmemente que su propuesta, resucitada en la propuesta de este libro, no sólo es válida, sino urgente. Sin atenuar en forma alguna el perfil distintivo de cada religión, creo que podemos encontrar «características de familia» en todas las religiones, que proporcionan el fundamento para una teología multi-fe, una teología planetaria que ponga a un lado los reclamos de superioridad de una religión sobre todas las demás y convoque a todas las religiones a comprometerse entre ellas por el bienestar de todos los seres vivos y por el planeta mismo.

¹ De la «Consulta» para este libro, enviada por José María VIGIL; cfr. *supra*, p. 12.

² Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Macmillan, London 1981.

Para justificar mi argumento, sigo el ejemplo de la observación de Paul Tillich que, de las tres «polaridades» que se dan en todas las religiones, el rol o papel de lo «místico» y de lo «ético-profético» consiste en asegurar que la polaridad «sacramental» no se absolutice a sí misma y así caiga víctima de lo demoníaco³.

Lo místico en todas las religiones

Todas las religiones reconocen que sea cual sea la palabra o imagen que ellas usen para hablar acerca de lo que pretenden, o de lo que ellas han experimentado, debe ser precedida por el adjetivo: *misterioso*. El *Wakan Tanka* de los Lakotas: *El Gran Misterioso*. Las religiones, por su misma naturaleza -y yo agregaría que por su misma autodescripción-, tratan del Misterio. Son especialmente los místicos los que aclaran esto. Ellos se recuerdan a sí mismos y también a sus comunidades –especialmente a los líderes y jerarcas de sus comunidades– que experimentar verdaderamente lo que su comunidad busca experimentar significa -como dice Tillich- prender o ser prendidos por una Realidad «infinitamente tremenda, y sin embargo nunca completamente comprensible»⁴, tan misteriosa como real, tan verdaderamente trascendente como verdaderamente inmanente.

Ya sea que los místicos hablen sobre el contenido de su experiencia y utilicen palabras como Dios o Tao o Brahman, o ya sea que solamente quieran hablar de la experiencia misma, y usen entonces palabras como Iluminación, Vacío o Nada, todos ellos reconocen que lo que están experimentando es, a la vez, real e inefable. Por eso los místicos cristianos han hablado de Dios como el *notum Ignotum*, el conocido Desconocido. En el preciso momento de conocer algo sobre el Misterio, saben con toda seguridad que nunca podrán saber todo sobre el mismo Misterio.

Algunas tradiciones religiosas son mejores que otras en reconocer la naturaleza inefable, incomprensible, de aquello con lo que están tratando. Las religiones asiáticas parecen tener un mejor historial de respeto al Misterio. El taoísmo recuerda que aquellos que hablan del Tao realmente

³ Paul TILLICH, «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», in *The Future of Religions*, Jerald C. BRAUER, ed., Harper & Row, New York 1966, pp. 86-87. También, Paul TILLICH, *What Is Religion?* James Luther Adams, trans., Harper & Row, New York 1969, pp.88-92.

⁴ TILLICH, *What Is Religion?* James Luther Adams, trans., Harper & Row, New York 1969, p. 15.

no saben de qué están hablando⁵. El hinduismo aconseja que debemos poner «neti, neti» -«esto no, aquello tampoco»- antes de cualquier cosa que digamos del Absoluto. Y los budistas del Zen están dispuestos a quemar todas las Escrituras y aun a matar a Buda, antes que atarse a cualquier forma única de hablar o de enseñar.

Pero incluso las locuaces tradiciones abrahámicas, que han asociado la Palabra, Dabar, Logos -o incluso algún texto escrito- con Dios, han admitido también, en sus mejores momentos, que Dios no puede ser capturado por palabras. Para mí, algunos de esos mejores momentos fueron el Concilio Luterano IV, en 1215, y después, el Concilio Vaticano I, en 1875, cuando el Magisterio católico oficialmente definió la «incomprensibilidad de Dios»⁶. ¡Para nosotros, católicos, es un dogma definido que Dios nunca puede ser definido! (¡Hemos tenido algunos papas y teólogos que parece que han olvidado esto!).

Existe una tensión evidente, si no es una *total contradicción*, entre este reconocimiento místico de misterio en todas las religiones y la afirmación teológica de superioridad en la mayor parte de las religiones. No podemos tener dos medidas: no podemos ser místicos en nuestra vida privada de oración, y «superioristas» en nuestra vida pública de discusión. Hablando en plata: si el Misterio, por su propia naturaleza, no puede ser conocido plena, o adecuada, o definitiva o insuperablemente, entonces debemos cuestionar, renovar o descartar de forma seria y creativa esas nuestras teologías que reivindican que nuestra revelación, o nuestro salvador, o nuestro maestro es el único o el definitivo camino para conocer al Gran Misterioso.

En otras palabras, el lenguaje místico acerca del misterio sobrepasa el lenguaje teológico sobre superioridad y finalidad. Ninguna palabra, ninguna revelación puede ser la única o última palabra sobre el Misterio. Siempre hay algo más que esperar. (Creo que esto es lo que implican la creencia cristiana en escatología y la creencia budista en la no-permanencia y en el constante cambio: no te permiten estancarte pensando que ya has llegado).

Pero si la experiencia del Gran Misterioso, de aquello que es aún más de lo que podemos conocer, está en el corazón de la experiencia religiosa, ¿de dónde han salido todas esas expresiones de «único», de «total y definitivo», que inundan los textos sagrados y litúrgicos? Eso, como

⁵ Tao Te Ching, 1,1.

⁶ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Herder, Barcelona 1963), nºs. 428 y 1782.

los profesores incómodos acostumbran a decir, es «un tema para otra conferencia». Iniciaría yo tal conferencia con una observación que Ernst Troeltsch hizo en su famoso libro, *La absolutidad del Cristianismo*⁷. Él señaló que, para la gente religiosa, tener «pretensiones absolutas» acerca de su experiencia es tan natural como ingenuo. Esto es así porque lo que la experiencia religiosa o mística no puede hacer intelectualmente, sí lo hace existencialmente: ya que no puede proporcionar a nuestras mentes conocimiento absoluto acerca de lo Divino, sí propone reivindicaciones absolutas a nuestros corazones.

El mensaje de Jesús, las enseñanzas de Buda, las revelaciones de Mahoma –por más limitadas, o relativas, o socialmente estructuradas que hayan sido– son capaces de cambiar a la gente. La conversión o iluminación es una experiencia en la cual la gente naturalmente recurre a un lenguaje superlativo o absoluto: «¡Oh! ¡Eso es! Dios ha hablado. Ha llegado la Verdad. No puede haber ni otro Dios, ni mayor Dios». La conversión nunca viene en medias dosis. Llega a toda marcha, y arrolla.

Así que el lenguaje religioso, tal como viene del seno de la experiencia, es, como Krister Stendahl nota, un lenguaje confesional o lenguaje de amor⁸. Brota a borbotones, espontáneamente, con un lenguaje a la vez superlativo y excluyente. En situaciones de intimidad, no bastará decirle a tu amante que es «grandioso, o grandiosa». Lo que tú sientes es que es «lo más grandioso» y “tu único/a”. Y eso es lo que le dices.

Pero usas tal lenguaje no para menospreciar a los demás, sino para expresar lo que sientes y piensas acerca de la persona que, a pesar de todas sus limitaciones, ha conquistado tu corazón y tu ser. Deshonramos tal lenguaje religioso y abusamos de él cuando lo convertimos en lenguaje filosófico o teológico, y entonces lo usamos para excluir o subordinar a todos los demás personajes religiosos.

El Misterio Santo toma forma y aparece o se encarna en lugares particulares, en personas particulares, con poder particular y, sí, con percepciones íntimas únicas. Por eso podemos usar superlativos y quizás hasta anunciar que «sólo aquí» el Misterio Santo toma esta forma o da este mensaje. Pero tienen que ser unos superlativos y tienen que ser unos «sólo» que tengan en cuenta y deseen aprender de otros superlativos y otros «sólo».

⁷ *The Absoluteness of Christianity*, John Knox, Richmond 1971, pp. 131-63.

⁸ «Notes for Three Biblical Studies», in *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Gerald Anderson and Thomas STRANSKY, eds., Orbis Books, Maryknoll, NY 1981, pp. 14-15.

Lo profético en todas las religiones

Si los místicos nos recuerdan que nunca podemos conocer plena y definitivamente al Divino o al Gran Misterioso, los profetas por su parte nos aseguran que no tenemos que conocerlo.

Lo que aquí estoy sugiriendo presupone que los términos «místicos» y «profetas» apuntan a realidades que se encontrarán en todas o casi todas las religiones. Aunque, como he tratado de explorar en otra parte⁹, tenemos que ser cuidadosos de no pretender hacer distinciones demasiado claras entre místicos y profetas (creo que son realmente dos cabos de la misma cuerda, de forma que si se escarba en un profeta, se encontrará un místico), aun así las distinciones son válidas. Los Profetas son esos tábanos enviados por Dios, que normalmente viven la mayor parte de sus vidas en la calle o en los pueblos, que siguen recordándonos que, a menos que nuestras «experiencias místicas» de Dios o nuestra iluminación sean vividas en nuestra vida diaria y llevándonos de alguna forma al bienestar de los demás, tales experiencias son incompletas, si es que siquiera existen. La experiencia mística que lleva a la transformación personal debe también incluir o llevar a la transformación social o comunitaria.

Traduciendo el mensaje de los profetas al lenguaje de la filosofía de la religión, según John Hick, si la experiencia religiosa no incluye un cambio del ego-centrismo al altruismo, probablemente no es auténtica¹⁰. O, desde la teología, la experiencia probablemente no es fiel al mensaje original del fundador o de la tradición. (Las feministas me recordarían que, para comenzar, semejante cambio debe presuponer un “sí mismo”, o un “ser-uno-mismo”).

Por eso, para Jesús los dos mandamientos principales son sólo dos formas de observar un mandamiento: no puedes amar a Dios, a no ser que ames a tu prójimo. Por eso también, para Buda, si tu *prajna* (sabiduría) no está produciendo *karuna* (compasión), no tienes *prajna*¹¹. Y por eso todavía, para Mahoma, como para Ezequiel, conocer a Alá es hacer justicia.

⁹ «Religiones, misticismo y liberación. Diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones», in *Por los muchos caminos de Dios II*, José María VIGIL, Luiza E. TOMITA y Macelo BARROS, eds., Ediciones Abya-Yala, Quito 2004. pp. 91-108.

¹⁰ HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989, pp. 299-315. *soga*

¹¹ Éste fue el recordatorio reformista de Mahayana Buddhism.

Permítaseme una vez más entrometerme en donde los ángeles postmodernos temen pisar y dar el siguiente paso. Me aventuro a esta modesta meta-preensión: según los profetas –o ustedes dirían quizás, los «partidarios de la acción»–, dentro de las diferentes tradiciones religiosas, sea abrahámicas, asiáticas o primitivas, *es mucho más importante «hacer» fielmente la verdad, que «conocerla» plenamente*. Aunque la ortopraxis (acción correcta) y la ortodoxia (creencia correcta) están íntimamente conectadas, los profetas reclaman que la ortopraxis tiene cierta prioridad.

Y si se me permite haré un aparte filosófico:

Creo que esa prioridad es a la vez epistemológica y ontológica. Es precisamente *haciendo* la verdad lo mejor que la conozcamos y lo mejor que podamos, como llegamos a *conocerla* cada vez más adecuadamente. Y es también *haciendo* la verdad tal como mejor que la conozcamos, en comunidad con otros y con el Misterio Santo, como “creamos” o *sacamos adelante* la verdad. Es al vivir la verdad cuando la verdad se vuelve real –como los escolásticos señalaron- *quoad nos et quoad* se: tanto en nuestra comprensión como en la realidad.

Sea cual sea el valor de tales reflexiones filosóficas, está claro que los que llevan este rol ético de profetas en las diferentes religiones no sólo *permiten* sino que *urgen* a sus co-religionarios a renunciar a pretensiones de superioridad; porque es mucho más importante y urgente poner en práctica el mensaje de Jesús (o de Mahoma, o de Buda, o de Kishna), que entender que ese mensaje es la única o definitiva vía de salvación. De hecho, *no es necesario* estar seguros de que Jesús sea el «único camino», para entregarnos plenamente a caminar por ese mismo camino. Efectivamente, gastar energía y tiempo en tratar de convencernos y de convencer a otros de que Jesús es el único o el mejor, puede convertirse en distracción, o en excusa, para no seguir a Jesús en el duro trabajo de amar a nuestro prójimo y de transformar este nuestro mundo. Insistir en que «lo nuestro es lo mejor» es –así lo creo firmemente– un impedimento para «hacer lo mejor que podemos hacer». Tratar de asegurarnos de que nuestro modelo religioso es el mejor de todos puede distraernos fácilmente de lo que realmente importa: “subir al auto y manejarlo”.

Aquí el Santo Corán nos ofrece un consejo sensato y realista: «Si Alá lo hubiese querido, Él les habría creado a ustedes como una sola comunidad, pero [no lo ha hecho así] para probarles en lo que les ha otorgado; por lo tanto, compitan unos con otros en hacer buenas obras. Todos ustedes volverán a Dios y Él les revelará la verdad sobre lo que han estado disputando» (5:48).

Así pues, nuestras preocupaciones sobre qué religión es la mejor podemos ponerlas en el estante de la «Escatología». Si alguna vez se van a responder tales preguntas, tendrá que ser más tarde; no puede ser ahora. Ahora tenemos que hablar juntos, caminar juntos, actuar juntos, y juntos «competir en hacer buenas obras».

Paul F. KNITTER

Paul Tillich Professor of Theology, World Religions and Culture
Union Theological Seminary
New York

ESTADOS UNIDOS

Traducción: Carmelo ASTIZ

Reflexiones budistas sobre la teología interreligiosa

David R. LOY

Hoy en día no solo es posible sino también absolutamente necesaria, una verdadera teología interreligiosa. Desde una perspectiva budista, sin embargo, la frase «teología interreligiosa» no expresa justamente lo que se necesita. Porque al no ser teísta, el budismo no tiene una *teología*, ni se describe al budismo como una *fe*, puesto que no hace énfasis en una creencia, sino en el seguimiento de un camino espiritual.

Más importante que la frase, por supuesto, es el hecho de que todas las religiones ahora se enfrenan básicamente a los mismos retos. Parte de este reto son las otras religiones. Guste o no, cada religión se encuentra en un creciente contacto con las otras, lo que significa que el «crecimiento puntual» del desarrollo para cada una, está en como responde a las alternativas que debilitan su propia «naturalidad». ¿Que tienen que ver nuestras verdaderas propuestas con sus verdaderas propuestas? El otro ya no se puede ignorar: o las religiones aprenderán unas de otras, o acabarán peleando entre ellas.

Al mismo tiempo, la humanidad mundializada humana afronta una crisis (o conjunto de crisis) mayor que cualquiera que haya sido experimentado anteriormente. No es una exageración decir que la supervivencia de la civilización puede estar en peligro. Los sistemas ecológicos se están colapsando, y se suman y combinan con problemas sociales como la sobrepoblación y la creciente distancia entre ricos y pobres. El futuro parece muy oscuro si este asunto no se convierte, lo antes posible, en nuestra principal preocupación y nuestro problema común.

Es un error ver éstos como desafíos separados. Las transformaciones tecnológicas y económicas de la modernidad nos han llevado a una comprensión secular del mundo que todavía puede ser caracterizada como religiosa, en la medida en que su sistema de valores ofrece una promesa de salvación en la producción y el consumo siempre en crecimiento.

Desde esta perspectiva, la «religión del mercado» se está volviendo rápidamente la verdadera religión mundial, y el mayor reto para cada uno de nosotros. ¿Como debemos responder a esto?

Esta crisis también es una oportunidad. Para seguir teniendo significado, las religiones tradicionales deben someterse a un exhaustivo auto-examen, para poder distinguir lo que entre sus enseñanzas y costumbres es históricamente contingente (y por lo tanto reemplazable), de lo que sigue siendo esencial (y que por lo tanto necesita ser subrayado, quizás de una forma nueva). Puesto que las instituciones religiosas tienden a ser muy conservadoras, un replanteamiento muchas veces es un proceso doloroso, pero la alternativa es una lenta o rápida caída hacia la insignificancia.

Para el budismo, el Buda no es un dios, sino un modelo de lo que cada uno necesita realizar. Él insiste en que sus enseñanzas nos son «reveladas», y que valen sólo como un mapa que nos ayuda a caminar. También nos anima a tener dudas, más que una fe ciega. Lo importante es que la doctrina budista y su práctica no son sagradas en sí mismas, sino que sirven para ayudar a la autotransformación. Actualmente es cada vez más obvio que esta transformación individual también tiene una dimensión colectiva.

Un planteamiento así está en armonía con lo que muchos investigadores ahora destacan: que el lenguaje es metafórico. ¿Qué significa esto para nuestra comprensión de Buda, Cristo, Satanás... o del mismo Dios? Según un dicho zen, «si encuentras a Buda, ¡mátalo!». En uno de sus últimos sermones, Eckhart declaró: «Le pido a Dios que me libre de Dios». Si todos los conceptos son heurísticos, se vuelven idolatría cuando los catalogamos como sacrosantos, no susceptibles de cuestionamiento.

¿Qué significa esta comprensión para nuestros conceptos de salvación, nirvana, iluminación, cielo o infierno? En definitiva, el criterio válido es el tipo de persona en que nos convertimos cuando seguimos un camino espiritual. El budismo subraya la sabiduría y la compasión. La sabiduría incluye «el despertar» de la ilusión de un ego/yo separado, para comprender nuestra interdependencia con las otras personas y con el mundo. La compasión es vivir de tal manera que manifieste esa comprensión. Si el Reino de Dios está aquí, ahora, lo que se necesita no es una nueva versión de la apuesta de Pascal, sino rehusar la apuesta por otra vida que puede ser -o puede no ser- literalmente verdad. En ambos casos, la forma en que debo de vivir, aquí y ahora, sigue siendo la misma. La comprensión de Buda del karma era revolucionaria en su tiempo, porque enfatizaba la motivación. Aunque hoy en día muchas veces se entiende de otra forma (por ejemplo como el mérito acumulado para una mejor reencarnación), el karma es la llave para la propia transformación. La

calidad de vida se puede mejorar hoy, transformando lo que me motiva hoy: reemplazando la avaricia, la mala voluntad y el delirio, por la generosidad, la amistad y la sabiduría que enfatiza la no-dualidad. Hacer esto es experimentar el mundo de una forma diferente.

Esto, ciertamente, incluye vivir según la Regla de Oro, pero la perspectiva budista tiene especiales implicaciones sobre cómo respondemos al grito de los pobres y los explotados, que experimentan una calidad de vida degradante, sin ninguna culpa por su parte. Hoy en día la respuesta tradicional budista- que dice que están cosechando el fruto de sus propios errores en vidas pasadas- no es aceptable. Sin embargo, esto no quiere decir que nos tenemos que identificar con los oprimidos y rechazar al opresor. Nos guste o no, somos no-duales con ambos. Para el budismo el problema principal no es «el bien luchando contra el mal», sino el despertar de la ignorancia para realizar nuestra esencial interconexión con todos. Nuestros esfuerzos para superar el sufrimiento de los explotados debe de estar cimentado en la preocupación no sólo por los pobres, sino también por los apartados e ilusos ricos que son indiferentes a los que se van a dormir con hambre. Estamos llamados a tener compasión no sólo por las víctimas de la violencia, sino también por los violentos autodestructivos, que se brutalizan al brutalizar a otros. Esto no implica que tengamos que relacionarnos con ambos lados de la misma forma, sin embargo la identificación sólo con el oprimido, tiende a reproducir básicamente el mismo problema: la ignorancia que los separa (a los malos) de nosotros (los buenos).

Hay algo irónico en nuestro deseo de diálogo con otras religiones. Normalmente es fácil relacionarnos con un representante abierto de otras religiones, pero es más difícil hablar con los miembros más conservadores de nuestras propias tradiciones, que se sienten menos amenazados por otras religiones que por las tendencias progresistas dentro de la propia. ¿No será que hoy en día el mayor reto no es el diálogo interreligioso, sino en intrareligioso? El hecho de que la división entre tradicionalistas y progresistas, entre lenguaje literal y metafórico, se sigue reproduciendo en casi todas las denominaciones, nos sugiere que la religiosidad humana incluye una tensión entre dos funciones diferentes.

Ser auto consciente es ser consciente de la propia mortalidad, buscando -con algunas excepciones- la manera de resistir al destino inevitable. La visión religiosa del mundo es nuestra principal forma colectiva de resistirlo. Las religiones nos sitúan en una realidad metafísica mayor, que niega la muerte trascendiéndola. No morimos realmente (o no necesitamos morir) cuando morimos. Por eso las otras religiones suponen una amenaza: sus diferentes visiones del mundo ponen a prueba nuestro propio proyecto de inmortalidad.

Esto implica que la negación de la muerte tiene consecuencias enormes en la forma en que vivimos. Psicológicamente y lógicamente, la vida y la muerte son dos lados de la misma moneda: negar uno es negar ambos. «La ironía de la condición humana es que su mayor necesidad es liberarse de la angustia de la muerte y la aniquilación, pero es la vida misma la que la provoca, así que tenemos que retraernos de estar completamente vivos» (Ernest Becker, *La negación de la muerte*).

Esto conlleva una poderosa crítica de la religión... pero, ¿será esta evasión colectiva de la muerte su único rol? Las religiones no son solo paraguas para evadir una verdad terrorífica; hacen lo mejor que pueden por ayudarnos a superar la negación de muerte superando el ego/yo, tan aterrorizado por la muerte. Concluiré bosquejando una interpretación budista de cómo esto ocurre, aunque no hay nada exclusivamente budista en este proceso. Puesto que las otras religiones tienen su propia forma de describir algo que parece muy semejante, creo que comparten una preocupación común que puede y debe volverse muy importante en la teología interreligiosa futura.

El budismo subraya la relación entre nuestro *dukkha* (el sufrimiento en sentido amplio) y la ilusión del yo. El hecho de que esta percepción del yo sea una construcción psicológica/social/lingüística (como ahora decimos) significa que, por definición, no tiene una base y por lo tanto es intrínsecamente insegura. Normalmente concienciamos esta inseguridad básica como un sentido persistente de malestar o de *carencia* que nos persigue. En consecuencia nos sentimos obligados a (tratar de) volvernos más reales, de una forma u otra. Para las personas religiosas, muchas veces esto significa merecer la vida eterna *siendo buenos*, para que Dios se haga cargo de nosotros y llene nuestra sensación de vacío en la otra vida. Las alternativas seculares incluyen la búsqueda de una vida superior, supuestamente lograda con mucho dinero, poder, fama o atractivo sexual. Es importante entender que estas preocupaciones (u obsesiones) religiosas y seculares son diferentes formas de solucionar el mismo problema básico: la sensación de que algo está mal, la vacuidad en el centro de la propia vida.

Decir que la percepción del yo es una construcción implica que nuestro problema fundamental no es realmente la muerte, algo que nos amenaza en el futuro, sino nuestro «vacío» actual. Este énfasis en el aquí y ahora apunta a una posible solución: ¿si el sentido del yo es una construcción, puede ser de-construido? ¿Y puede ser reconstruido?

La solución budista es más bien simple, aunque no fácilmente alcanzable: en lugar de huir del vacío existencial en nuestro corazón, hay que asumirlo. El sentido inherente de inseguridad del yo se puede abandonar, tratando de conseguir una «muerte del ego» que la meditación promueve (entre otras prácticas religiosas). Esto permite un giro (*paravrtti*

en sánscrito) que ocurre en el corazón del la propia conciencia, en la cual esa sensación de vacío que era tan desagradable se revela como el lugar donde una percepción reconstruida del yo «puede empezar a relacionarse con el poder más allá de sí mismo», como dijo Kierkegaard. En el corazón de lo que «yo soy» hay algo, que está más allá de un nombre y de una forma, que nunca se podrá aprehender y comprender, porque es la verdadera fuente de mi propia conciencia. Ninguna palabra puede expresarlo adecuadamente, por supuesto, pero muchas se han usado: la naturaleza del Buda, el Atman, Dios...

El budismo insiste en este despertar: «el buda» literalmente significa «el iluminado». Sin embargo, la experiencia no es en sí misma el fin del camino espiritual. La percepción del yo no sólo tiene que ser de-construida, sino también reconstruida, lo que nos lleva de regreso a la tarea de transformar nuestras motivaciones de tal forma que sean coherentes con la pérdida de la preocupación por el yo/ego. Aquí es cuando la búsqueda religiosa personal se cruza con la preocupación por la justicia social. «Despertar» es concienciar que no somos seres separados, sino partes interdependientes unos de otros. Así que, ¿como puedo estar «yo» completamente iluminado sin que lo estén todos al mismo tiempo? ¿Como puedo distinguir mi propio sufrimiento del de los otros? Vivir de manera iluminada, despierta, es vivir con compasión.

Esta perspectiva desmitificada del camino espiritual es un reto para el crecimiento del budismo, pero no sólo para el budismo. Otras religiones afrontan la misma decisión: o continuar como instituciones de «negación de la muerte/negación de la vida», con todo el *dukkha* (sufrimiento) que ello implica, o poner el acento en su papel transformador como camino espiritual que nos ayuda a despertar.

Dada la extraordinaria crisis de nuestro tiempo, que exige como respuesta lo mejor de nosotros mismos, se está volviendo más evidente que las religiones necesitan madurar hacia nuevos caminos que no se centren en el dogma tradicional y el más allá, sino que ayuden a la de-construcción del Ego/yo y su reconstrucción aquí y ahora. A menos que lo hagamos, no veo cómo podemos esperar un futuro positivo para la humanidad. ¿Será ésta la tarea principal para la teología interreligiosa?

David R. LOY

Besl Chair Professor of ethics/religion and society
Xavier University
Cincinnati, Ohio
ESTADOS UNIDOS

Traducción: Francesca Toffano

Teología «inter-creyente»

Contribución africana autóctona al debate

Laurenti MAGESA

Teología, religión y fe

Por definición, la teología no puede darse sin algún tipo de «Idea» divina o, más en concreto aún, sin una «Figura» divina en la mente. Así mismo, la religión no puede existir como fenómeno humano sin referencia a tal Idea o Figura, expresada concretamente en la oración o en el culto. Cuando el teólogo o la teóloga trabajan, como regla general parten de alguna(s) característica(s) de lo Divino, que les son más o menos claras y conocidas. Por lo tanto, lo que el teólogo elabora son estas características y atributos divinos, y lo que la Divinidad (o divinidades) requiere o no de la humanidad y de la creación en el orden práctico de la existencia. Las diferencias de teología y, más todavía, de religión (que es a la vez manifestación y fuente de la teología) surgen precisamente de estos dos puntos: primero, de la forma de entender Quién o Qué es la Divinidad (o Dios), y segundo, de la forma de reconocer lo que implica la voluntad de Dios para la conducta humana.

Una religión es un fenómeno que expresa un grado de coincidencia teológica y moral entre sus adherentes en estas dos áreas. Esta coincidencia es la fe, llamada así porque con frecuencia no goza, ni realmente puede gozar, de demostración concreta en el orden de la realidad física o lógica y en el sentido restringido de las ciencias físicas. Sin embargo, esto no quiere decir que la fe y la religión sean irracionales. Las dos pueden servir, y de hecho sirven, para fines muy útiles y racionales en la existencia humana. Pero, ya que no hay un acceso único y uniforme a Dios, hay variedad de religiones, fes y teologías en el mundo. Por desgracia, y con frecuencia, esta variedad ha sido una fuente de conflicto y violencia en la historia de la humanidad, y todavía sigue siéndolo.

La pregunta para los diversos tipos de fe religiosa en el mundo contemporáneo -donde la violencia interreligiosa se vislumbra amplia- es si esto es o debe seguir siendo un aspecto necesario de la diferencia religiosa. *¿Es posible una teología «inter-creyente»*, cuyo objetivo fuera la paz y la armonía inter-religiosa? O por el contrario, ¿acaso no es esa teología

nada más que una *traición a la esencia de la fe religiosa*, en la que ningún teólogo que se precie se habría de comprometer?

El objeto de este breve artículo o discusión es mostrar, partiendo de la experiencia autóctona de África, que la teología «inter-creyente» es a la vez *deseable y realmente posible*. Más aún: hoy día parece evidente que es necesaria para la misma existencia humana: la paz en el mundo parece requerir paz entre las fes y las religiones. Lo que deseamos descubrir aquí es la peculiaridad africana sobre la diferencia religiosa, como un catalizador del entendimiento y la tolerancia religiosos.

Situación actual: la religión como ideología

Para hacer posible una teología inter-religiosa debemos evitar convertir la religión en una *ideología*. Hay sólo un paso, muy corto y fácil, desde la fe y la religión a la «ideología». En lo que respecta a la fe, ideología significa transformar una percepción particular de la realidad divina en un programa de acción práctica que no permite diversidad alguna, con el que todo el mundo tiene que estar obligatoriamente de acuerdo. La ideología exige que todos, hasta donde vemos (y potencialmente más allá aún), deben participar en su percepción de la realidad. En efecto, muchos tipos de fe religiosa han llegado a ser, en la práctica, «ideologías» -consciente y deliberadamente o no-. Y esto es lo que gran parte de la teología actual de muchas religiones ha llegado a ser: convierte a Dios -a quien contempla y trata de explicar- en un instrumento ideológico, que desea solamente o la conformidad o la destrucción del «otro diferente». Comprensión, tolerancia y coexistencia son cualidades que difícilmente figuran en ese cuadro religioso.

Debemos aclarar inmediatamente cómo la violencia entra a formar parte de este cuadro. Aparece en forma de coerción, donde de hecho se niega la libertad religiosa. La coerción puede ser psicológica y sutil, como en el caso de ciertos métodos proselitistas, en los que figuran de forma prominente, como una razón para la conversión, amenazas del castigo divino. Quizás sin ser totalmente conscientes de la violencia que se inflige a la gente, esta práctica es y ha sido estándar en varias religiones mayores. Consiste también en insultar al «otro diferente», lo que ciertamente no resulta nada halagüeño. Aún peor, tales insultos implican que en el así calificado o insultado existe testarudez errada y depravación moral. Siempre que la creencia religiosa alcanza este punto en el proceso ideológico, la abierta violencia física utilizada contra el «incrédulo» llega a ser no sólo una mera posibilidad, sino una probabilidad. Trágicamente, esta violencia es percibida al mismo tiempo como virtud por la persona que la inflige.

Además de la coerción psicológica (y por lo tanto violencia), somos conscientes de la coerción física en la historia de las religiones, usada de dos formas: o internamente, contra los propios miembros de una religión, para que sean sumisos a los principios de la misma, o hacia el exterior, contra otros, para forzarlos a integrarse o, si no, eliminarlos. Ambas formas de violencia están surgiendo de nuevo mundialmente en la fenomenología religiosa. Una vez más, esto no es más que una consecuencia de la «ideologización» de la fe y de la religión, y de una total y absoluta convicción de la exactitud y certeza de ciertas posturas mentales y morales que no toleran «al otro». La mayoría de las veces, esta clase de posiciones religioso-ideológicas se usan también para fines políticos o incluso económicos. Por eso, la distinción entre fe religiosa y oportunidad o conveniencia política se ha vuelto hoy día sumamente borrosa y confusa. La *des-ideologización de la religión y de la fe* es de absoluta necesidad para lograr una teología «inter-creyente» eficaz, que pueda conducir al diálogo «inter-creyente» e inter-religioso, a la comprensión, y a la paz entre religiones. La visión espiritual africana del mundo, la comprensión de Dios y la actitud hacia el mismo Dios en el África indígena nos puede ayudar a orientarnos asumiendo un enfoque nuevo.

La percepción de Dios, la religión y la teología de los africanos

Las ideologías son, por lo general, montajes contruidos frecuentemente con muy poca o ninguna base en la realidad. La ideología religiosa funciona de la misma manera. Comienza con especulación, con nociones mentales o filosóficas de Dios, y posteriormente las aplica a la realidad humana de forma sistemática, absoluta y universal. Ideas de Dios y de la salvación en muchos credos misioneros en África han procedido de esa misma manera, y las religiones han actuado de forma semejante en su trabajo de evangelización.

La reflexión africana de Dios, es decir, la teología autóctona africana, comienza de diferente manera. Parte no precisamente de la idea de Dios, sino de la experiencia de vida, o, si se quiere, de Dios, pero *percibido en la realidad* y relacionado con la vida en general, y con la vida humana en particular. Aquí en la vida hay una auto-revelación de Dios que se hace evidente, ya que la espiritualidad africana tradicionalmente creyó que lo que Dios más desea para la humanidad es el «realce, la mejora de la vida en la comunidad».

Por consiguiente, los africanos miraban como sagradas «las cosas conectadas de la forma más estrecha con la procreación». La lista era detallada y completa: «La tierra o el suelo, la siembra, la cosecha, la sangre, el sexo, el matrimonio, el nacimiento, el segundo nacimiento, las relaciones entre personas, los ritos de iniciación que significan la entrada a las diferentes etapas de la vida, los diferentes consejos para mantener la justicia

y la paz, los zahorís, los herreros y sus talleres, contratos y juramentos, y cosas así¹. La religión celebraba estas experiencias de forma ritual, e instituía algunas de ellas como tabúes para proteger su carácter sagrado.

Este enfoque reduce de modo significativo, aun cuando no lo elimina del todo, el elemento ideológico en la experiencia de fe de la religión, es decir, el de rechazo total de la validez de otras experiencias religiosas. Nótese que las experiencias valoradas aquí son, en diverso modo, universales para todos los seres humanos. Y si a través de ellas la presencia divina puede extrapolarse con relativa seguridad -como creían los africanos-, entonces, el acercamiento a Dios no puede ser un privilegio exclusivo de una persona o de un grupo de gente. Aquí encuentra base la creencia africana de que hay un solo Dios, pero diferentes manifestaciones del mismo y diversas aproximaciones a Él.

Es importante mencionar, en relación con la presencia de Dios entre los seres humanos, que, aunque hay una indefectible creencia en la benevolencia divina, en el sentido de que Dios interviene en los asuntos humanos para beneficio humano, nadie -ni siquiera los zahorís, que son los sacerdotes y teólogos de la religión africana- pueden atreverse a predecir su modo y su momento escogido. La benevolencia o cólera de los antepasados puede predecirse más o menos, pero no la divina. Aunque la acción de los antepasados entre humanos se asocia con la acción divina, no se equipara a ella. En último término, y especialmente de cara a Dios, la única actitud humana que cuenta como «virtuosa» es la fe total en la benevolente presencia del mismo Dios: «¡Es cosa de Dios! ¡Lo dejamos en manos de Dios!». Dios es Dios, y los seres humanos son seres humanos. Dios obra como quiere y nadie tiene el derecho de cuestionar su voluntad. Ésta es una visión que honra a la majestad de Dios y reconoce que ni la mente humana ni toda la realidad existente puede abarcar a Dios.

La «inclusividad» del enfoque autóctono africano

Esta percepción proporciona un acercamiento a Dios más «inclusivo», respeta al mismo tiempo la majestad de Dios y la limitación humana, especialmente en lo que se refiere al «conocimiento» humano de Dios. Acepta diferentes formas válidas de presencia divina y de acción en el mundo tal como se nos ha dado, y puede permitir más fácilmente -como de hecho permite sin un sentido de traición, sino con un sentido de realización plena de la fe- la posibilidad y realidad de varias figuras de salvadores. Esta percepción brinda la posibilidad, y la existencia actual, de personas de diferentes sociedades del mundo cuya característica central es indicar y ayudar a producir, de la manera más profunda, la plenitud

¹ S.G. KIBICHO, *God and Revelation in an African Context*, Acton Books, Nairobi 2006, 20

de vida que Dios desea e inspira en la tierra, y que todos esperamos. ¿Es por tanto este enfoque *inclusivo* y, por ello, *relativista*, como podría parecer en apariencia?

No lo es. Hay aquí una distinción sutil que el africano experto en religión siente, pero que no siempre elabora. El *relativismo* sentencia que una posición es *tan buena como la otra*, que *todas las religiones son igualmente buenas y salvíficas*. El enfoque inclusivo religioso y teológico del africano no dice eso, al menos no en tales términos categóricos. El enfoque africano afirma más bien que *tu* acercamiento a Dios es bueno si conlleva vida *para ti*, ya que la meta es la vida humana y el buen orden del universo. Esto exige de ti que respetes *mi* enfoque, por la mismísima razón. La transformación (lo que nosotros llamamos «conversión») en la postura de fe de cada uno de nosotros, desde esta perspectiva sólo puede venir de dentro de nosotros mismos, de la convicción interna de uno; convicción que con frecuencia nace de la evidencia concreta, observable, de que el acercamiento del otro a Dios produce mejores «frutos» para la vida que el mío. El elemento de libertad en el proceso de conversión es aquí del todo evidente.

Pero incluso entonces, la conversión o transformación en esta percepción es con frecuencia no de «radical discontinuidad o ruptura y sustitución», como lo requieren muchas fes y religiones orientadas ideológicamente. Todo lo contrario. Como ya he dicho, es fundamentalmente una conversión de realización plena y satisfacción. Este enfoque o acercamiento ha sido descrito certeramente como el acercamiento «*ambos/uno y otro*» a la realidad y al Dios que perfecciona y sana; mejor que el enfoque «*o esto/o aquello*», que excluye radicalmente (y por consiguiente empobrece). Más que subrayar la competición, el dominio y la hegemonía entre fes y religiones, el enfoque africano acentúa su reciprocidad, y lo que podríamos llamar la «fertilización-cruzada» entre ellas. Esto es lo que favorece el diálogo y la teología «inter-creyente».

Explicando la fe que abrazamos

En este acercamiento africano a la fe y a la religión, hay un sentido de «discriminación inteligente», pero no la exclusividad hostil y de cruzada frente al «otro-diferente», que es característica del enfoque religioso ideológico. Esto significa que, aunque el creyente parte de un sentido de identidad, de un conocimiento y aprecio de su propia creencia, de un deseo de conservarla porque le ha servido bien en la vida, él no se para ahí. Tomando seriamente en consideración la grandeza de Dios, uno reconoce que su identidad religiosa, una vez más, no abarca ni puede abarcar la realidad de Dios. Por lo tanto, la pregunta que el creyente debe formular constantemente al encontrarse con otra fe, con otra religión, es

cómo esas otras experiencias vivencian y expresan la presencia de Dios. En la vida práctica, ¿muestran esas experiencias elementos para la plena realización de la vida humana, que faltan o no se muestran tan claramente en mi propia vivencia religiosa y en mi fe?

El grado de profundidad de los elementos a favor de la vida y de la armonía determinarán, por lo tanto, la dirección de la fe y de la «conversión» religiosa por parte de los compañeros en diálogo. Pero el concepto de conversión es aquí peligroso, a causa de sus asociaciones históricas, religiosas e ideológicas. En el sentido en que el experto en religión africano instintivamente entiende la conversión, ésta *no implica principalmente un abandono de una postura religiosa*, sino el proceso de «realizarse» a sí mismo en las cosas más importantes en la vida. En pocas palabras, en la religiosidad africana, esto significa estar del lado de Dios y de los antepasados, de quienes depende toda vida. Por consiguiente, la conversión con este enfoque puede ser parcial en el sentido de amalgamar mi propia identidad religiosa actual; pero también puede ser completa en el sentido de aceptar completamente otra identidad por la que, a su vez, uno debe rendir cuentas a través de la experiencia de la vida.

Conclusión

Aunque hay mucha verdad en la afirmación de que la teología es siempre «confesional» a causa de la identidad del teólogo y de la necesidad de dar cuenta de la fe que abraza, esto no significa necesariamente que la teología tiene que ser un proceso o sistema ideológico cerrado. Si la percepción indígena africana de la fe y del proceso religioso tiene algún valor en este asunto, es el de mostrarnos que la finalidad plena de la teología, especialmente en nuestro mundo multi-religioso, no es solamente hablar de Dios y explicar su misterio, sino también *escuchar y aprender de lo que otros dicen* acerca de esta Realidad final. Un servicio importante que la teología puede ofrecer al mundo moderno hoy día es tomar en serio su carácter como «palabra» o historia acerca de Dios, que debe ser compartida con otros para enriquecer y ser enriquecidos.

Ésta es la *esencia del diálogo teológico, inter-creyente e inter-religioso*; y el enfoque africano de Dios lo capta bien.

Laurenti MAGESA
Baraki Chaplaincy
Tarime
TANZANIA

¿«Religiones en general»?

¿Es posible una teología interreligiosa en la universidad?

Jacob NEUSNER

Los argumentos a favor de la decoración de los espacios públicos con frases religiosas de un carácter no sectario, por ejemplo con un reno y no un pesebre, un «Confiamos en Dios» pero nunca en el nombre de Jesucristo, y, por el lado del judaísmo, una rosquilla de Hanukkah, pero no el rito religioso, sugieren la idea de que podemos ser religiosos «en general». Con esta idea parece que las personas quieren decir que existe *una religiosidad sin religión*, esto es, una afirmación general de que Dios existe en el mundo, pero sin especificar nada sobre Él. Para la gente es importante insistir en que podemos ser religiosos sin la piedad específica de una iglesia, sinagoga, mezquita o templo, porque la religión se percibe como individual, no social, personal y no cultural. En consecuencia, muchos individuos pueden compartir una actitud más bien general, y pueden responder con una emoción común a una circunstancia determinada. Entonces la religión, percibida como individual, no divide, ni es proselitista, ni sectaria, ni tampoco muy importante. Esta «religión genérica» siempre es privada e individual -lo que yo creo, lo que tú crees...-, y raramente se refiere a lo que tenemos en común ni nos demanda entregar cuentas de lo que hacemos juntos.

La religión genérica evade responsabilidades. Decimos que toda política es local. Con eso queremos decir que el ejercicio del poder es importante cuando influye en el aquí y el ahora. Lo mismo es válido para la religión: si toda política es local, *toda religión es social*. La religión que es solamente personal y privada, no marca ninguna diferencia en el mundo; y por eso la gente, en una sociedad plural, recurre a la privatización de la religión, e insiste en que es lo que tú personalmente quieres que sea.

La religión genérica también contradice el carácter de la religión. La razón es, no sólo que lo importante para nosotros siempre es particular: la ciudad en la que vivimos, el trabajo que hacemos diariamente, y, en el caso de la religión, la familia y la iglesia o sinagoga y el grupo social que encarna la religión específica que afirmamos... sino que podemos señalar la religión, aquí y ahora, sólo por sus características específicas, por sus expresiones locales de la vida diaria. Es cierto, cristianos protestantes y judíos reformistas ponen mucho énfasis sobre lo individual y en el encuentro directo con Dios. En cambio, el cristianismo católico o el judaísmo ortodoxo ponen un gran énfasis en la comunidad colectiva que, en alianza, se pone frente a Dios y es santificada por Él. Pero los protestantes, así como los ortodoxos o los católicos romanos, los reformistas como los ortodoxos y los judíos conservadores, forman iglesias y comunidades, insisten en compartir una doctrina, y tratan su religión como algo importante porque es algo que hacen en grupo.

La religión es tratada como genérica y también privada, no porque las personas malinterpreten el carácter de la religión como colectiva y pública, siempre definiendo al grupo social. Es precisamente porque entienden que la religión es social y desean que sea de otra forma, por lo que las religiones -ya no la religión- tienen mucha dificultad para pensar en el otro, en el extraño, y tienden a separar a sus creyentes del resto de la sociedad. Cuando universidades como las católicas romanas o las protestantes o las de fundación judaica, quieren dejar de ser sectarias, lo hacen para ser más aceptadas por un grupo más amplio de estudiantes y de maestros. El año pasado, por ejemplo la Universidad Brandeis se encargó de tener comida para los estudiantes no-judíos, y no sólo comida kosher; y la laicización de muchas escuelas y universidades católicas romanas es un ejemplo el mismo movimiento. Pero nos tenemos que preguntar si estos esfuerzos para acomodarse al pluralismo y explotarlo, abandonando las señales de lo que nos hace especiales y diferentes, realmente sirven al propósito que las fundaciones de los colegios o universidades judías, católica o protestantes quieren lograr.

Porque cuando pretendemos ser «religiosos en general», pero no en particular, negamos lo que es importante de nosotros, como la familia que nos trae al mundo, las comunidades que nos acogen, las cosas que evocan la memoria y dan sentido a las vidas que, de otra forma, no se sabría de dónde vienen ni tendrían ningún sentido. La «religión en general» representa a todas las religiones como igualmente válidas, pero ninguna religión en particular puede hacerse merecedora de esta concesión. Si Jesucristo se levantó de los muertos y es el Mesías del mundo, entonces el judaísmo, que todavía espera el Mesías, está equivocado. Y si el sacrificio de la Misa entrega la sangre y el cuerpo de Dios a los fieles,

entonces los Luteranos (sin mencionar a los Bautistas) están terriblemente equivocados. Me estoy refiriendo a cuestiones doctrinales. Pero en las cosas que cuentan, como en la política, cualquier reclamo de que las religiones son todas válidas y por lo tanto no importan y no nos deben de dividir, contradice los hechos sangrientos de las diez regiones del Ulster, en Irlanda, donde protestantes y católicos se matan entre ellos; el Oriente Medio, donde diferentes variedades de musulmanes se matan entre ellos; la tierra de Israel y de Cachemira, donde judíos y musulmanes, hindúes y musulmanes, compiten por el mismo territorio, y así más y más casos. Abran el periódico cualquier mañana, y traten de convencerse que la «religión en general» es una de las opciones disponibles para interpretar el mundo que enfrentamos actualmente... (!)

Pero si, como sostengo, la religión es siempre y solamente específica, entonces ¿cómo vamos a convivir, específicamente en el campus universitario, con la diversidad religiosa, el pluralismo y la diferencia? La solución que requiere que neguemos la diferencia también desafía la realidad de la fe religiosa, pero el reconocimiento de que las religiones son siempre locales, que siempre son particulares, que siempre dividen, porque ésa es su particularidad, difícilmente nos sirve para solucionar el problema que tenemos aquí y ahora. En la universidad, específicamente, tenemos que afrontar el problema, porque aquí tenemos la oportunidad, con total racionalidad, de enfrentar los problemas de la sociedad. Las condiciones externas difícilmente lo permiten. Aquí podemos hablar de una forma razonable, negociar las diferencias, explorar las posibilidades y tratar otras alternativas. Nosotros los académicos estamos acostumbrados a la argumentación y a la diferencia, y nuestra dinámica es tratar de solucionar las cosas: ver esta posibilidad, o explorar otras alternativas. Los estudiantes en el campus también tienen toda una vida frente a ellos; aquí hay menos riesgos, y si cometes un error, puedes aprender de él. Fuera del campus los peligros son mayores, y la gente no está tan acostumbrada a los experimentos que no sirven y a las teorías que resultan falsas -aunque luego fructifiquen-.

Así que aquí en el campus tenemos la oportunidad, y también la tarea, de explorar cómo podemos ser religiosos en plena confrontación con la diferencia religiosa. Y ése yo creo que es el principal problema que enfrentan las religiones en el siglo XXI: no el secularismo, sino el éxito. Porque está claro que la corriente del futuro no está en el materialismo o el ateísmo, sino en las iglesias, las sinagogas, las mezquitas y los templos. La religión ha sobrevivido doscientos años de secularismo, tanto en la política como en la vida intelectual. Pero, ¿puede el mundo sobrevivir al triunfo ahora manifiesto de la religión -y por tanto de las religiones-? Aquí en el campus universitario más vale que lidiemos con

estas preguntas. La oportunidad que enfrentan los colegios y universidades protestantes, judías y católicas romanas, consiste en demostrar cómo podemos ser auténticos con nuestra herencia sin excluir a otros a causa de esa diferencia.

Habiendo definido lo que yo concibo como la tarea más urgente que enfrenta la religión -convivir con la diferencia- y el lugar ideal para la experimentación con ese problema, que es el campus universitario, pensemos en los temas prácticos que hemos de enfrentar. Para empezar, me parece que hay tres temas que demandan mucha atención.

Primero: ¿qué hay detrás del relativismo, la noción de que todo el mundo tiene razón para alguien, pero que nadie excepto yo tiene razón para mí? Segundo: si no aceptamos el relativismo, entonces ¿qué debo hacer con la diferencia? Tercero: ¿puede la gente aprender en grupo, jugar juntos, trabajar juntos, si no pueden rezar juntos? Más allá del relativismo está la desagradable tarea de afirmar que estamos bien cuando otras personas están en desacuerdo; el relativismo nos ha ahorrado mucho trabajo, pero como instrumento nos ha resultado demasiado costoso de mantener. Pero nosotros, en las universidades, estamos acostumbrados a las diferencias: discutimos unos con otros todo el tiempo, si sostenemos algo o hacemos algo con los estudiantes. Si no aceptamos el relativismo, entonces, ¿qué hago con la diferencia? Como estudioso yo celebro la diferencia, es lo que hace interesante el trabajo. Si, escribiendo mis libros, sólo expusiera lo que leí en los libros de otras personas, la vida me parecería muy aburrida. Lo mismo digo de las opiniones, y especialmente, la opinión y las creencias realmente importantes. La gente religiosa lleva demasiado tiempo evitando lo que los divide; así los católicos romanos nos dicen menos de lo que quisieran sobre María; los judíos tienden a no afirmar sus creencias más profundas sobre Israel, el pueblo judío, como santo y sujeto de la Alianza; y a los cristianos protestantes les parece un poco penosa la insistencia de los evangelistas (los cristianos centrados en la Biblia) en la verdad inerrante de la Biblia. Pero, en realidad, el debate público sobre los temas importantes abre las puertas a la honestidad, mientras que la evasión, a la postre, corroe. Nuestra vida en común no es más sana cuando negamos las diferencias; empezamos a vivir juntos sólo cuando nos decimos la verdad sobre nosotros mismos.

Entonces, el centro de la cuestión es: ¿qué se tiene que hacer? o, dicho de otra forma, ¿puede la gente aprender juntos, jugar juntos, trabajar juntos, si no pueden rezar juntos? Sí, hay cosas que podemos hacer juntos, aunque reconocemos que hay otras cosas que no podemos compartir. Puede ser que no coma alguna comida que comes tú, pero puedo compartir contigo lo que significa vivir una vida en la que cada comida es una ocasión para afirmar mi vida de acuerdo a la Torah. Mi novelista

favorito y co-autor conmigo, el Padre Andrew Greely, no se casará, pero te contará mucho sobre el significado del amor, del sacrificio y del servicio a través del celibato, tanto, en efecto, que en diálogo con él apreciarás lo que significa el amor a una mujer en maneras que nunca hubieras imaginado. Mis colegas protestantes, luchando con el dilema del trabajo en la religión calvinista me pueden decir cosas sobre la importancia de la gracia que me abre posibilidades que no sabía que existían.

Lo que podemos hacer juntos cuando no podemos rezamos juntos -reconociendo la particularidad de la vida religiosa- es aprender juntos y enseñarnos unos a otros sobre las capacidades y las opciones de la gente que es diferente a nosotros. Y eso me parece que es justamente lo que saben hacer mejor los colegios y universidades: nos enseñan cosas que no sabíamos, cosas que ni siquiera imaginábamos, para abrir nuestra mente (y también nuestro corazón y nuestra alma) a mundos que de otra forma no habríamos conocido, mundos que nos cambian porque los hemos conocido. En el aula estudiamos realidades que no son nuestras, y sobrepasamos los límites del repertorio estrecho, limitado y provinciano de opciones que creemos que tenemos, por ejemplo, en política o en política pública, y en la organización de la sociedad y la cultura. En literatura vemos cómo el lenguaje sirve para encarnar la imaginación más allá de nuestra capacidad, de nosotros mismos, para soñar y decir lo que hemos visto. Las diferencias religiosas, también, nos abren nuevos caminos para ser, dentro de nuestra singularidad, más de lo que sabemos que somos, para volvernó más de lo que pensábamos que podríamos ser. En el lenguaje del cristianismo y del judaísmo, que ve a la humanidad «a imagen y semejanza de Dios», y ve el rostro de Dios en la cara del ser humano, la diferencia religiosa nos muestra las muchas formas como la gente, muy posiblemente, piensa ser «a imagen y semejanza de Dios».

Hemos afirmado el relativismo y hemos negado la diferencia, buscando la aceptación mutua. La universidad reclama la búsqueda de la verdad, así que ya no podemos reclamar que todo el mundo está en lo justo respecto a una masa de contradicciones mutuas y proposiciones incoherentes sobre los problemas últimos. La universidad sostiene que trabaja con hechos, y no podemos negar por más tiempo el hecho de la diferencia. Pero si todos los demás están en un error y yo estoy bien -y es la proposición que está contenida en la fe y que hasta ahora nadie se ha atrevido a confesar, por lo menos, no en público- entonces, ¿qué voy a hacer con el otro? Mi respuesta es: no tengo que hacer al otro a mi propia imagen y semejanza, sino que tengo que aprender a ver en el otro, otra forma de ser a imagen y semejanza de Dios. Ciertamente, ésa es una propuesta incómoda. Pero es honesta y necesaria. Y esta propuesta prueba ser muy congruente para lo que aquí queremos hacer

juntos, en el mundo universitario, que es aprender. Afirmar la diferencia, porque gracias a ella aprendemos la forma en que las mejores religiones responden a las cuestiones fundamentales, ya que reconocemos que la religión, como la política, es siempre local. No podemos ser «religiosos en general» porque allá afuera, en el ancho mundo, no hay «religiosidad», sino sólo «religiones»; y el hecho de que la religión es plural y que las religiones están presentes en las universidades es un reto para que éstas se conviertan en lo que dicen ser: lugares donde tenemos una variedad de propuestas sobre varios asuntos, lugares en los que somos uno en el diálogo, pero múltiples en perspectivas, unidos en el respeto a la razón, pero divididos en todo lo demás. Los argumentos están para ser disfrutados, no evitados; la diferencia de opiniones está para ser explorada, no evadida. Y todo ello por claras razones teológicas: cada uno es, después de todo, «a imagen y semejanza de Dios», mostrando justamente, desde la perspectiva divina de las Escrituras, cómo deben de ser las cosas. Y eso es, precisamente, nuestra forma de ser.

Jacob NEUSNER
Rhinebeck, New York
ESTADOS UNIDOS

Traducción: Francesca TOFFANO

¿Es posible una teología inter-religiosa?

Contribución desde una perspectiva bíblica

Teresa OKURE shcj

La colección de ensayos de este libro investiga la posibilidad de una teología inter-religiosa, una teología que pueda ir más allá del pluralismo y la inclusión, hacia una integración que dé respuesta a las necesidades del mundo contemporáneo. Esta teología de integración demandaría de las personas de todas las religiones una colaboración para hacer de su teología una respuesta común para la familia humana, que trasciende credos, filiaciones religiosas y todas las categorías humanas, contribuyendo así al despertar de la unidad de la familia humana. Este breve estudio, escrito sin oportunidad de referirme a alguna bibliografía, es una *contribución a esta teología interreligiosa desde una perspectiva bíblica*. Pregunta: ¿qué es la teología? ¿Es posible una teología interreligiosa desde una perspectiva bíblica? Si no lo es, ¿por qué? Si lo es, ¿cuáles serían las características de esta teología: una teología que sirve a las necesidades de toda la familia humana e invita a sus participantes a enfocarse en esas necesidades como una llave hermenéutica para involucrarse en una teología de colaboración?

Etimológicamente, la teología es el discurso humano, o palabra, sobre Dios (theos logos). Anselmo la describía como «la fe que busca comprender a través del discurso filosófico». Pertenecía a la época cuando la filosofía era considerada esclava de la teología. Pero dentro de toda filosofía hay una dimensión cultural, el DNA de un específico pueblo que le da forma a su visión y comprensión de la vida, a la creación y al Creador. La cultura modela la forma en la que la gente vive su relación con Dios, con los otros seres humanos y con la creación. Modela su sistema de valores, sus costumbres, sus ritos y rituales y la suma total de lo que significa ser

humano. Lo mismo ocurre con la teología. Quizás, hoy en día, definiríamos o describiríamos a la teología como la fe que busca comprender a Dios desde el punto de vista del sistema de creencias modelado por los valores culturales de sus individuos. Mientras la religión habla generalmente de cómo uno se relaciona con Dios, la teología busca descubrir, profundizar y desarrollar el concepto que uno tiene de Dios basado en su sistema de creencias.

Razones para una teología interreligiosa

Vamos a considerar dos justificaciones, importantes pero no únicas, en apoyo de una teología inter-religiosa.

Un Dios Creador de Todas las Cosas. En el corazón de la teología está Dios, que es la preocupación de este discurso humano. Por lo tanto, sin que importe cuán limitada o condicionada esté por una cultura particular, la teología tiene, dentro de sí, un carácter y un propósito universal, mientras sea un discurso sobre Dios. Mientras personas diferentes pueden expresar su comprensión de Dios en maneras diferentes, un solo Dios es la constante de toda teología. Mientras en el pasado la gente creía en diferentes dioses, el mundo se está acercando cada vez más a creer en un solo Dios, aunque sea conocido por diferentes nombres en diferentes culturas y contextos, y por diferentes personas. Pablo recordó esto a los atenienses politeístas, citando a sus propios poetas como apoyo (Hch 17,22-30).

La idea y la posibilidad de una teología interreligiosa, por lo tanto, presupone que existe un solo Dios al que se acercan diferentes creencias de diferentes modos. Sin esta comprensión básica y común, sería imposible vislumbrar una teología inter-religiosa, puesto que dicha teología carecería de un denominador básico común. Las Escrituras, como dije en mi ponencia en el primer Foro Mundial sobre Teología y Liberación, son «El Manual de Dios» para la humanidad. Nos permiten saber de dónde venimos como especie humana, nuestra identidad en la creación y en relación a Dios, el propósito de Dios al crearnos y cómo fue que llegamos a ser lo que somos hoy: no sólo diversos sino también divididos. La historia de Gn 1,11, llamada prehistoria, trata del mito de nuestros orígenes como familia humana. La sección histórica de la Biblia, desde Génesis 12 en adelante, nos señala el camino y nos guía hasta que se cumplan el plan y el propósito de Dios en un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap 21-22) .

La Familia Humana. Otra razón para la teología inter-religiosa es la realidad de la familia humana. La idea de la familia humana no es una construcción de la imaginación ni es una invención del siglo XXI. Es un regalo de las Escrituras. La Escritura nos asegura que la familia humana es una especie creada por un solo Dios a partir de una misma especie, creados hombre y mujer a «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1, 26-27),

a los que les dieron la misma capacidad y las mismas responsabilidades en la tierra. Aunque la Escritura es un libro de las tradiciones judía y cristiana, supera las dos tradiciones y abraza a toda la creación. La idea dominante del libro (AT) es el origen de la historia de un grupo específico, los israelitas como pueblo especial de Dios, elegido; para los cristianos (NT) Jesús es la culminación de todas las promesas hechas por Dios en la Biblia, especialmente a los israelitas. No obstante esto, la Biblia no es un libro exclusivamente judío y cristiano. En casi todas las etapas de los más de dos mil años de historia, el libro ha mostrado una teología abierta e incluyente, por lo menos a un nivel profundo, sobre la preocupación de Dios respecto a todas las naciones. No sólo su preocupación; ha mostrado también cómo Dios involucra a las personas de otras naciones, en el plan divino, para salvar a la humanidad de sus pecados, de sus desviaciones del propósito original de Dios para ellos en la creación; cómo Dios requiere un trato justo para todos ellos, por ser personas hechas a imagen y semejanza suya, y llama a todos a ser responsables de sus actos.

En esta contexto, podemos pensar en personajes clave de la historia bíblica, como Agar e Ismael, el hijo de Abraham, o la esclava egipcia que desafió la orden del faraón para salvar a los niños varones israelitas, uno de los cuales sería Moisés, así llamado por la hija del faraón (Ex 2,-10), el «iniciador» de la religión bíblica. También pensamos en las otras mujeres de la vida de Moisés que lo apoyaron en los momentos de prueba: las hijas del sacerdote Mediano y su esposa Cusi. Pensamos en el adivino mesopotámico convertido en profeta del que provino el primer oráculo mesiánico (Num 22-24); pensamos en Asiria, a la que Dios llama «la vara de mi ira» en contra de su propia gente (Is 10,5). O en Ciro, rey de Persia, al que Dios, por medio del profeta post-exílico, llama «su siervo», la primera figura mesiánica que merece este nombre (Is 45,1-8). Los ejemplos son numerosos. El salmo de la creación (Sl 24,1) dice que «del Señor es la tierra y lo que contiene, el universo y los que en él habitan».

Probablemente no sea coincidencia que en el Nuevo Testamento, la genealogía de Jesús, el Mesías, tiene cuatro mujeres gentiles que, juntas, rompen tajantemente el mito de la pureza de la raza judía aún antes de la deportación a Babilonia (donde dicha pureza habría sido más que diluida). Anterior a eso, los autores del Éxodo informan que durante el Éxodo mismo, todo un grupo de personas de otras naciones se juntaron con los israelitas que huían (o que estaban siendo expulsados, dependiendo de qué tradición del Éxodo tomemos), cuando dejaron Egipto (Ex 12,38). Así las Escrituras no garantizan la pureza de la raza de los elegidos. Lo que garantiza es la integración desde la perspectiva divina, sin que importe cómo uno interprete las tradiciones, o aunque estas mismas tradiciones quieran hacernos creer que el pueblo elegido era exclusivamente de una familia tribal. El Nuevo Testamento pone aún más claro que el propósito

de la redención de Dios es universal: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Único, para que todo el que crea en él tenga por él vida eterna» (Jn 3,16). Pablo comprensivamente asegura que todos los seres humanos, sean judíos o gentiles, pecaron y se extraviaron, y que todos estamos salvados por la gracia que es el acto de amor de Dios (Rm 3,21-23).

Todo lo que hemos dicho hasta ahora es sencillamente para crear consciencia de la naturaleza incluyente de la Biblia y el llamado para nosotros, hoy en día, para redescubrir esta integración, especialmente desde la perspectiva del Nuevo Testamento. El mismo Dios que ha creado el mundo y la especie humana, es el Dios que vino en la persona de Dios-Palabra como uno de nosotros (Jn 1,1-4,14) para redimir a todos. «y no solamente por la nación [Israel], sino también para reunir en uno a los dispersos hijos de Dios» (Jn 11,52). Jesús levantó, glorificó, «atrajo a todos» a su humanidad divina (Jn 12,32). Más comprensible aún, Dios reconcilió en Cristo al mundo con su ser divino y nos ha confiado con la buena noticia que están reconciliados. Es todo obra de Dios (2 Cor 5,18-20).

Características de la teología inter-religiosa

El punto del que partimos es que las Escrituras, «el Manual para entender a Dios», nos invita a hacer una teología integradora, una que lleve a la familia humana a saber y a celebrar lo que Dios ha hecho por nosotros en la lucha por el pecado y el mal, algo que nosotros no podríamos haber hecho solos. Jesús vino a proclamar la bondad de Dios, esta liberación, a ser él mismo la buena nueva. Habiendo terminado su misión en la tierra, pidió a sus discípulos que no empezaran a actuar solos, sino que esperaran hasta estar fortalecidos y transformados por el Espíritu Santo, para salir a proclamar la buena nueva de la misma forma que él la había proclamado, gratuitamente. La teología que se desarrolló de este mandato a través de los años, puede que no haya sido siempre fiel al sentido universal del mandato. Probablemente esta «desviación del evangelio», para citar una frase de Juan Pablo II, es la que hace imperativo para nosotros, al principio del siglo XXI, buscar «un salto a lo profundo» (*duc in altum*), para una teología interreligiosa integradora; para empezar a pescar un pez en plena luz del día, porque es Jesús, no los seres humanos, quien dirige la pesca, la tarea proclamada por el Evangelio .

Si es cierto que Jesús es Dios-Palabra encarnada en el mundo, que vino por el bien de la humanidad entera, no sólo para los creyentes, entonces necesitamos verlo y ver su ejemplo para saber qué significa desarrollar una teología inter-religiosa. Una teología que pueda ayudar a toda la humanidad a unirse para trabajar en la tarea de hacer del mundo

un mejor lugar para vivir; un lugar en el que ninguno de los miembros de la familia humana sufra necesidades y donde la tendencia a la avaricia no destruya y explote a la naturaleza ni los pobres sean rechazados ni abandonados.

Esta búsqueda incluye diferentes dimensiones. Una sería el estudio de su interacción con aquellos que, según dos de sus discípulos, Juan y Santiago, «no eran de los nuestros». Ellos querían pararlo de expulsar demonios en el nombre de Jesús; pero Jesús les prohibió decir que alguien que expulse a un demonio en su nombre, un espíritu impuro, hablaría mal de él. Esta es la diferencia entre el estilo autosuficiente de los discípulos, que no seguían su camino pero expulsaban a demonios en su nombre. De eso Jesús diría, «Apártate de mi Satanás; porque no te conozco». Expulsar espíritus impuros en el nombre de Jesús es más que un ritual. Es un llamado a hacer lo que Jesús haría. En los evangelios Jesús da la bienvenida a los gentiles y a los extranjeros y los alaba como modelos de una fe que ni siquiera encuentra en Israel (como el centurión). Dice que Sodoma y Gomorra recibirán en el último día un juicio menos duro que la gente elegida, porque no tenían la oportunidad que los elegidos tenían y que ellos pisotearon; la Reina de Saba juzgará a los elegidos porque su fe la llevó a buscar la sabiduría de Salomón, mientras que ellos tenían la Sabiduría hablando en medio de ellos, pero no le prestaban atención (Mt 10). En las narraciones de la infancia, los magos del Este vinieron a buscar y a adorar aquel que nació «Rey de los Judíos» (¡no a su propio rey!), porque tenían la mente lo suficientemente abierta como para reconocer su grandeza cuando la vieron.

En contraste, el pueblo del Mesías, que sabía que iba a nacer y que lo esperaba desde hacía siglos, fueron los que lo persiguieron y lo mataron. Cuando no lograron identificarlo, mataron a todos los niños varones que tenían más o menos su edad, tanto en Belén donde había nacido como en los alrededores. Jesús se dejó conmover por la teología de la sabiduría natural de la mujer sirio fenicia. Le preguntó al endemoniado de Gerasa, al que había curado de una legión de espíritus impuros, que no se convirtiera en su discípulo, sino que se quedara con su gente y proclamara la bondad de Dios con todos los demás. Porque, mientras el hombre estaba poseído, toda la ciudad estaba bajo amenaza del hombre poseído (Mc 5). Estos ejemplos se podrían multiplicar.

¿Cómo está esto conectado con la necesidad de hacer de la tierra un lugar más habitable y enfrentar el problema de la injusticia con el pobre y otros sectores de la humanidad (el llamado tercer mundo, las mujeres, los discapacitados de la sociedad...)? Es curioso notar que el criterio para el último juicio, lo que determina si uno es contado como oveja para entrar en la vida eterna o como cabra para ir al fuego eterno, es la forma en la que satisfacemos las necesidades básicas de todo ser humano. Jesús

pasa por el juicio como un ser humano (en mi idioma Ibibio «Eyen Owo», un hijo de humano, literalmente: el niño de un ser humano): yo, un ser humano, tuve hambre y me diste de comer, tuve sed y me diste de beber, estaba desnudo y me vestiste, enfermo y en prisión y me visitaste. Luego agregé: «cuando le hagas (o rehuses hacer) lo mismo al más pequeño de éstos, me lo haces a mí» (Mt 25,31ss). Aquí tenemos una teología que se relaciona con la actividad eterna de Dios para sostener la vida que ha dado desde el principio. Es radicalmente opuesta a una teología fundamentalista que mata, destruye la vida que Dios ha dado gratuitamente y amorosamente, irónicamente en nombre de Dios y de su religión. Sin embargo la religión, como lo indica la palabra, es aquello que religa o junta, a la gente, o hace que la gente escoja pertenecer y reclamar a cada uno como parte de sí misma.

Este criterio para el juicio es inseparable del contenido de la Buena Nueva que Jesús le encargó a sus discípulos que predicaran, como él también lo predicó: El Espíritu de Dios está sobre mí; porque Dios me ha ungido para proclamar la Buena Nueva a los pobres, para darle vista al ciego, para darle libertad al oprimido, para liberar a los prisioneros; en resumen, declaró el año de Gracia, una amnistía jubilar y general de Dios, en la que todas las deudas sean canceladas sin reparos (ver Núm 25, sobre las características del año jubilar, que comprendía no sólo la liberación de los esclavos, sino también de la tierra, para que no fuera explotada hasta la muerte, ni los bosques fueran destruidos, despojados para satisfacer la avaricia humana y el servicio al dinero, a través de la industrialización desordenada para obtener lucro).

Dando un paso hacia adelante

Estas breves reflexiones establecen una base razonable, dada por Dios, para una teología interreligiosa. Si todos los que creen en Dios buscaran en sus diferentes tradiciones religiosas descubrir al Dios que se preocupa de los pobres y marginados, que hizo y sostiene la tierra porque Dios la ama y la cuida (Sab 11,24-12,2; también Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*), entonces toda la gente de fe haría una teología realmente incluyente, no sólo tolerante. Esta teología se reintegraría al proyecto original de Dios de la creación; proveería comida para todas las creaturas y ejercería el mismo amor, cuidado y gusto que Dios mostró y experimentó cuando al principio creó todo en armonía, cada ser consigo mismo y en su relación con los demás seres. Puede que no sea específicamente cristiano de profesión (de fe), pero promulgaría de cierta forma la singularidad de Jesús, que vino no a ser servido, sino a servir, y a dar su vida como rescate de muchos (siendo abiertos y no exclusivistas). Esta teología no sería tan ajena a las creencias tradicionales

africanas de la interconexión de los seres humanos (Ubuntu: yo soy porque nosotros somos, y porque nosotros somos, yo soy; y porque yo soy, nosotros somos) y la creación.

Puedo citar aquí una historia que he contado en otro de mis escritos anteriores. A principio de los ochenta, cuando Nigeria estaba llena de fundamentalismo religioso del grupo musulmán Maitatsane (no estaban tanto en contra de los cristianos cuanto en contra de otros musulmanes que no consideraban suficientemente ortodoxos en su práctica del islam), yo estaba a bordo de un vuelo de El Cairo, Egipto, a Lagos, Nigeria, desde una conferencia de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, EATWOT. Durante el vuelo estaba sentada junto a un egipcio que me dijo durante nuestra conversación sobre la crisis religiosa: «la tierra es para ti y para mí; la religión es para Dios»... Cuando traté de entender lo que quería decir me explicó que lo que yo creía era entre yo y Dios, y lo que él creía era entre él y Dios. Pero Dios nos había dado a ambos la tierra para cultivarla y hacerla habitable para todos. Quizás una teología que haga esto, con espíritu de hospitalidad, «darle al otro un espacio y libertad de ser», sería verdaderamente inter-religiosa. Encarnaría la fe en un Dios que creó a todos los seres humanos a su imagen y semejanza, que generosamente proveyó para cada criatura, y que miró todo lo que había creado y le pareció muy bueno y se lo confió a la humanidad (hombre y mujer) para que lo cuidaran y encontraran en ello no sólo la satisfacción de sus necesidades sino también la oportunidad de ser co-creadores con Dios Creador (Gn 1,26;4,2), cuidando el planeta.

Esta misma teología de la creación y la hospitalidad no es ajena a la fe cristiana. Las Escrituras dicen del Verbo Encarnado: Todo está hecho por miedo de él y para él (Col 1,16-17). En verdad, todo viene de Él, ha sido hecho por Él y ha de volver a Él. A Él sea la gloria para siempre» (Rm 11, 33-36). Una teología inter-religiosa como ésta, aunque no específicamente sacramental, resumiría la Eucaristía, el Día de acción de Gracias, que es el corazón, lo mejor y la cúspide de la fe cristiana, católica. Aseguraría que todos los seres humanos fueran anfitriones, no propietarios ni explotadores, entre ellos y de la creación en su totalidad.

Una teología inter-religiosa que encarnara las características brevemente descritas, sería una base sólida para la Escritura, tanto del Viejo como del Nuevo Testamento. Podría liberar a las personas y movilizarlas, para explorar los aspectos más sacramentales de la fe cristiana católica. Al mismo tiempo podría mover incluso a aquellos que no comparten esa fe, a explorar, solos, sin ningún sentido de inferioridad, la infinita bondad y dulzura de Dios nuestro Salvador, que apareció en la persona de Jesús de Nazaret, Dios en nuestro cuerpo humano. Podrían darse cuenta que, en último análisis, lo que Jesús nos dejó no fue simplemente un credo para ser profesado de forma litúrgica, sino una forma de vida que nos invita a

todos a admirar y vivir la grandeza de Dios. En él todos estamos llamados a ser «la nueva creación» (2 Cor 5,17), hijos e hijas de Dios, los mejores «herederos de Dios y co-herederos en Cristo» (Rm 8,14-17; Gal 4,4-7). Todo es trabajo de Dios, un regalo de Dios a toda la humanidad. Puesto que es trabajo de Dios, los seres humanos no deberían de presionar a otros para que crean. Más bien deberían de intensificar sus esfuerzos para ser realmente como el Dios que los creó. De esa forma, serían luz, y todos los que están en Dios se volverían luz sin rastro de oscuridad. Si los humanos llevan esto a realidad, todo será transparente en el trato entre ellos, y darán gloria a Dios con toda su vida, quizás sólo compitiendo unos con otros en hospitalidad y cuidado. Es decir, «sin deber nada a los demás, excepto la deuda de amor» (Rm 13,8-16).

Para terminar, una teología inter-religiosa estaría inspirada por el Espíritu y llena de Él. El pasaje de Gálatas 5,13-26, entre otros pasajes del NT, nos dice qué es lo que significa vivir en el Espíritu y las características de la vida llevada por el Espíritu, no por el ser humano solo. Una revisión atenta de esta lista nos revela que no hay nada de específicamente cristiano en ella. Como la literatura sapiencial, se trata no sólo de cómo los seres humanos deberían llevar una vida digna del Dios a cuya imagen y semejanza fueron creados. La observación es aún más impactante si, como dicen los académicos, estos pasajes, y otros similares en el NT, se tomaron de los códigos morales comunes en los hogares en aquel tiempo, pero se les dio una dimensión cristiana, porque allí estaban directamente dirigidos a mujeres, niños y esclavos.

Conclusión: ¿y por qué no iba a ser posible?

En vista de todo esto, la teología inter-religiosa *no sólo es posible, sino deseable*. Es lo contrario lo que debería ser probado por quien lo ponga en duda. Obviamente, una teología inter-religiosa no eliminaría la existencia de otras teologías específicas de fe, sino que las enriquecería y se expondría ser enriquecida por ellas.

Teresa OKURE shcj

Catholic Institute of West Africa
Port Harcourt, River State
NIGERIA

Traducción: Francesca Toffano

Teología mundial inter-creyente del pluralismo religioso

Una perspectiva musulmana

Irfan A. OMAR

Un día se le vio a Mulla Nasruddin buscando algo en el suelo fuera de su casa, a la luz de una farola. Un vecino se le acercó a preguntarle: «¿Qué estás buscando?». Nasruddin replicó que estaba buscando su llave. El vecino se puso también a buscar. Al ver que la llave no aparecía por ninguna parte, el vecino preguntó: «¿Dónde la perdiste exactamente?». Nasruddin respondió: «Dentro de mi casa». El vecino preguntó: «Entonces, ¿por qué estás buscando aquí, afuera?».

– «Bueno, es que aquí hay más luz, ¿no?», replicó Nasruddin.

Esta anécdota resalta el problema central al considerar la cuestión formulada en este ensayo, a saber: ¿puede haber una «teología mundial *inter-creyente* del pluralismo religioso»? La cuestión es relevante, sin duda alguna; sin embargo, es importante preguntarse también si estamos buscando respuestas a esta importante cuestión en un lugar en donde lo más *probable es que se encuentre*, o donde resulta *más fácil buscar*. En otras palabras: ¿es una cuestión *metodológica* o una cuestión *sustancial* lo que realmente nos interesa? De entrada, parece que cualquier intento de construir una teología mundial inter-creyente, que resuelva los problemas de fricción inter-religiosa y que trate eficazmente las diferencias, es abordar el problema desde un ángulo *erróneo*.

La cuestión permanece en pie: ¿es posible concebir una teología pluralista que trascienda cualquier tradición religiosa particular y, sin embargo, esté conectada a cada una de las mayores tradiciones religiosas, y que pueda ser validada desde la perspectiva de la teología islámica? En otras palabras, ¿es factible desarrollar una teología «trans-confesional» o «trans-religiosa» que incluya a todas las religiones? (términos alternativos sería: «trans-religioso», «pluri-religioso», «macro-ecuménico», o «inter-creyente»).

Ciertamente, la cuestión parece bastante problemática, ya que las teologías son especialmente (y, algunos dirían, *solamente*) apropiadas dentro del ámbito de las tradiciones religiosas particulares, de sus creencias y de su historia. Si esto es así, ¿cómo se puede concebir una teología

mundial que sea *no-confesional*? Con esta supuesta *teología* «trans-confesional», ¿acaso queremos significar que habrá una nueva tradición religiosa –una amalgama de todas las demás tradiciones, que, por consiguiente, nos capacitará para hablar de una *teología* mundial de esta «nueva» religión? ¿O acaso queremos decir que la tal *supuesta* «teología mundial» habría de ser en cierto modo «trans-religiosa», y que por lo tanto sería como la superación de una etapa para todas las tradiciones religiosas existentes, lo que permitiría a los miembros de cada religión crear como un apéndice o añadidura, si se quisiera conectar la *teología* específica de su religión con la nueva «teología mundial»?

Algunos sostienen que tal proyecto, en caso de que tuviera éxito, podría ayudar a traer la paz en el mundo, creando la sensación de que existe terreno mayor común entre diversas tradiciones religiosas. Otros argumentan que es posible mantener las *teologías* tradicionales y confesionales de cada religión específica, y aun así conectarlas todas ellas a una «teología mundial», sola y únicamente si entendemos el contenido confesional en términos simbólicos y metafóricos. Aunque otros considerarían semejante intento de rebajar el contenido religioso de sus *teologías* como un paso contraproducente y muy peligroso.

El problema para imaginar una *teología* inter-religiosa consiste en que esa *teología*, como parte de la religión, es una cultura específica. En cada religión la *teología* o *teologías* surgieron como un resultado de actitudes teológicas particulares y de circunstancias políticas y sociales. No es posible aplicar actitudes teológicas de una tradición religiosa a otra; mucho menos aplicarlas a todas las religiones sin tener en cuenta su historia y su ubicación. Incluso la palabra «teo-logía» es problemática desde la perspectiva de muchas religiones. Ahí encontramos ya un obstáculo incluso antes de comenzar a construir una *teología* «inter-religiosa».

Quizás lo que podría esperarse es una *teología* inter-religiosa que busque paralelismos en áreas en donde éstos sean posibles. Por ejemplo, el cristianismo y el Islam tienen una historia semejante en cuanto al desarrollo de sus tradiciones interpretativas, es decir, la visión de que el significado del texto debe entenderse primariamente como literal, y no como místico o alegórico. Al mismo tiempo, semejante comparación puede no ser posible en el caso de otras religiones. Por lo tanto podría ser inútil intentar construir un *meta*-relato filosófico o una teoría que pudiera ser aplicable, en un intento de entender todas las religiones. Más bien, trabajando caso por caso, lo que hace falta es que seamos capaces de desarrollar una *teología* «inter-creyente», permitiendo comparaciones y paralelismos entre tradiciones, poniendo énfasis en el terreno común y en los valores universales compartidos¹.

¹ Hans FREI, *Types of Christian Theology*, Yale University Press, New Haven 1992.

Mientras se lidia con el criterio para una posible «teología mundial», hay que enfrentarse también con la *realidad cada vez más pluralista* de nuestro mundo. El pluralismo religioso de nuestro tiempo casi nos fuerza a intentar llegar a un arreglo con las reclamaciones sobre la verdad de otras tradiciones religiosas, o bien tener que enfrentarnos a constantes conflictos en nombre de la religión.

¿Cuál es la respuesta del islam a este pluralismo? Para comenzar, la tradición islámica reconoce que hay otras tradiciones de fe (comunidades, para ser preciso) con sus «Escrituras» específicas, y los musulmanes deberían reconocerlas. El Qur'an informa a sus lectores que las comunidades judía y cristiana, así como las comunidades de los Sabians, conocidas todas como *ahl-i-kitab* o «gente del Libro», recibieron mensajes revelados procedentes de la misma fuente divina que el Qur'an, que se cree fue revelado por Dios a Mahoma. Más aún, el Qur'an habla de *diversidad de credos*, como algo «querido por Dios» y ciertamente *beneficioso para la humanidad*. En la misma línea, el Qur'an afirma también que ha habido otras *numerosas comunidades y tradiciones de fe desde la creación* de la humanidad. De hecho, cada una de ellas ha sido receptora de un mensaje y una revelación divinos, en sus propias lenguas y por medio de mensajeros y profetas (*rasul y nabi*) que surgieron de en medio de ellas.

¿Cuál es el estado actual de una posible teología islámica del pluralismo? Como arguye un prominente especialista del Islam, Mahmoud Ayoub, el Qur'an es *mucho más pluralista en su perspectiva que lo que la comunidad musulmana a través de la historia ha querido admitir*. En otras palabras, las *fuentes para una teología pluralista desde una perspectiva islámica están* ahí presentes, pero con frecuencia *falta la voluntad* de identificar e interpretar esas fuentes a través de lentes de principios pluralistas, especialmente en el período moderno, cuando muchas sociedades musulmanas confrontan retos que parecen ser más apremiantes que las cuestiones «bizantinas» sobre pluralismo teológico y religioso. Como ocurre con todos los pueblos, en tiempo de prueba y en horas bajas, con frecuencia encerrarse y aislarse son las opciones preferidas, por insensatas que sean.

En el siglo XX, en respuesta a una variedad de tendencias y movimientos, comenzó a emerger una *genuina teología islámica del pluralismo*, aunque no ha arraigado en el más ancho mundo musulmán debido tanto a una politización general de la religión como a las geopolíticas del Oriente Medio y de Asia, en conexión con el supuesto «choque de civilizaciones», que en realidad acertadamente se llama «choque de fundamentalismos»².

² Tariq ALI, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Verso, London 2003.

La respuesta musulmana más crucial y crítica al pluralismo ha brotado como resultado del aumento de los encuentros de diálogo inter-creyente realizados desde los años 70, y también debido a las crecientes interacciones entre musulmanes y miembros de otras comunidades de fe en muchos países occidentales. Mientras en Asia y África muchos musulmanes y miembros de otras tradiciones de fe han convivido, por siglos, comprometidos en lo que se ha dado en llamar «diálogo de vida», en Occidente los musulmanes sólo han comenzado a considerar tales dinámicas alternativas como parte de su vivir en sociedades occidentales.

Mientras sí hay varias respuestas musulmanas a la realidad del pluralismo religioso desde una perspectiva islámica (así como las respuestas cristianas ofrecidas por Gavin D'Costa, Paul Knitter y otros), *no hay ningún intento sólido de afrontar la cuestión* de si puede haber una «teología mundial del pluralismo». En las últimas décadas algunos de los principales intentos pioneros para incorporar el pluralismo en la teología islámica quedan manifiestos en el trabajo de Mahmoud Ayoub, Riffat Hassan, y Mohammad Talbi. Además, últimamente encontramos una larga lista de expertos más jóvenes que están comprometidos en el diálogo intercultural, inter-religioso e inter-espiritual en todo el mundo.

¿Cómo sería el perfil de *un teólogo mundial*? Si entendemos por «teólogo mundial» aquello a lo que Wilfred Cantwell Smith se refirió en su alocución plenaria a su Sociedad Católica Teológica de América en 1984, en la que argumentó que para ser teólogo cristiano había que ser una especie de *teólogo mundial*, entonces quizás no sólo es probable sino también necesario que trabajemos *hacia una teología mundial*, porque tal teólogo mundial no estaría comprometiéndose necesariamente con todas las teologías del mundo, sino más bien, como afirma Knitter, se comprometería y se haría familiar con otra tradición al menos, además de la suya propia³. Ya que en la era del siglo XXI, que es época de encuentros mundiales, donde la probabilidad de que el llamado «otro» se introduzca en nuestro mundo está grandemente ampliada y favorecida, es imperativo que no solamente seamos conscientes de la propia tradición y cultura, sino que tengamos un cierto nivel de familiaridad -si no de competencia- con la tradición religiosa y la cultura del «otro».

Pero quizás, al mismo tiempo que nos esforzarnos por llegar a ser teólogos mundiales, deberíamos *trabajar para conservar la diversidad de teologías*. En una época de «mundialización» económica y cultural, en la que los elementos que nos hacen homogéneos son mucho más enérgicos

³ Citado en Paul KNITTER, «The Vocation of an Interreligious Theologian: My Retrospective on 40 Years in Dialogue,» *Horizons* 31/1 (2004) 135-49. La cita completa de Knitter es como sigue: «En cualquier tradición, para ser teólogo —o, permítanme ser más cuidadoso: para ser un teólogo "relativamente competente"— uno debe ser, al menos en cierta medida, teólogo de otra tradición».

e impactan bastante rápidamente nuestras vidas, necesitamos urgentemente procurar que lo «local» no sucumba ante lo «mundial» hasta un punto sin retorno. Y sin embargo, puede haber una «unidad en la diversidad», y es totalmente claro en este contexto que la diversidad siempre requiere unidad, y no al revés. La diversidad es el modo normal de la naturaleza o -en lenguaje religioso- el modo de la creación. *Dios lo quiso así, como principio primario de creación.*

Y entre los signos de Dios están la creación del cielo y de la tierra, y las variaciones en sus lenguas y colores. Verdaderamente, éstos son signos para los que saben (*Qur'an* 30,21).

Y de nuevo:

Oh pueblo, les hemos creado a ustedes procedentes de un varón y una hembra, y les hemos constituido en razas y tribus, para que se conozcan unos a otros. Con toda seguridad, entre ustedes, el más honrado a los ojos de Dios es el más recto (*Qur'an* 49,13).

En una era de dominio mundial de las fuerzas del capitalismo vemos que se está intentando revertir este principio: la «unidad en la diversidad» se ha ido cambiando, a la fuerza, en «diversidad en la unidad». Con otras palabras, la unidad (del consumismo y materialismo supuestamente esenciales) es considerada como el aspecto predominante subyacente, y la diversidad es considerada como el aspecto derivativo. Esto se puede constatar en el impulso dado a ideologías tales como el «mercado mundial», «ética mundial» y «diálogo mundial». Las consecuencias de tales intentos son de muchas maneras devastadoras. En el pasado, tales intentos produjeron un resurgimiento de la religión o un resurgimiento *en nombre* de la religión. La supresión de la diversidad con la esperanza de crear una posible aunque cosmética «unidad» (¿de todas las religiones, culturas, o incluso de todos los mercados?) es peligrosamente poco realista. Según el Qur'an, la diversidad de religiones está destinada a dar a la humanidad una modalidad de estado de cuentas entre varias comunidades religiosas. Cada comunidad, con otras muchas, debe luchar por la paz, la justicia, la honestidad y la rectitud. Y en esto, cada una se convierte en modelo para las demás. Las diferencias están ahí para que podamos «competir» unos con otros en hacer el bien, que, en su resultado definitivo, debería ser el bien común.

A cada uno entre ustedes hemos prescrito una ley y un camino abierto. Si Dios lo hubiera querido, les habría hecho a ustedes un solo pueblo, pero (Él tiene plan) de probarles en lo que les ha otorgado; por tanto *esfuércense, como en una carrera, en todas las virtudes*. La meta de todos ustedes es Dios; es Él quien les mostrará la verdad de las materias sobre las que disputan (*Qur'an* 5, 48).

De modo semejante a lo que el sentido del mercado nos dice, de que hay diferencias en cómo el pueblo compra, celebra, come y viste, necesitamos darnos cuenta de que la gente difiere también en cómo y en qué «cree». Más que la unidad de fe o teología, lo que necesitamos es una afirmación y una unidad en la *aceptación de las diferencias*.

Además, estas mismas diferencias deberían celebrarse de forma divergente. Ésta sería una verdadera unidad en la diversidad –una unidad en la celebración de la diversidad-. Esta celebración consiste principalmente en la necesidad de respetar, reconocer y aceptar particularidades, porque, como es evidente por todos los datos (tanto vivenciales como empíricos), la diversidad -como principio de naturaleza- exige unidad, y no al revés.

Y aun así, el pensamiento de tener una teología «pluri-religiosa» común es tentador. La vacilación que pueda detectarse aquí en mi texto no se debe a falta alguna de compromiso y entrega a lo que el Dr. Martín Lutero King, Jr. llamó una «primordial lealtad a la humanidad en su totalidad», sino que se debe más bien a una actitud de prudencia frente a la *problemática de una uni-teología de todas la religiones del mundo*⁴. Según el espíritu de las palabras del Dr. King, todos podrían estar de acuerdo en que es ciertamente posible e incluso necesario tener una entrega primordial a acciones concretas que lleven a la paz, a la solidaridad contra la injusticia, y a favor de valores humanos universales, enmarcados en el contexto de la teología de cada religión individual. Y esto constituirá, en efecto, lo que aproximadamente podría llamarse una «*teología mundial del compromiso religioso*», basada en la acción, basada en la regla de oro:

«No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti mismo»
(*Analects*, 15,23).

Irfan A. OMAR
Departamento de Teología
Marquette University
Milwaukee, WI
ESTADOS UNIDOS

⁴ La cita completa es como sigue: «Cada nación debe desarrollar ahora una lealtad primordial a la humanidad en su totalidad, para preservar lo mejor en sus sociedades individuales». Ver Martin Lutero KING, Jr., *The Trumpet of Conscience*, Harper & Row, New York 1967, 190.

Teología de la liberación y liberación de la teología

Eras pobre y escuché tu grito.

(Cf. Mt 25)

Raimon PANIKKAR

Subscribo muy gozoso el esfuerzo loable -y contra corriente (los peces vivos en el río nadan contra corriente)- de la ASETT con el proyecto de este libro. La brevedad me obliga a dar sólo unas pocas pinceladas.

1.- La «Teología de la liberación» acaso debería empezar con la *liberación de la teología*, tanto del recinto (¿ghetto?) occidental, como de la constricción de la palabra. El *theos* hasta ahora habitual de la teología no es universal, como nos enseñan el jainismo, budismo y otras religiones. Ni siquiera el *theos* cristiano es monoteísta, sino trinitario, pero tampoco docetista. La Trinidad no es triteísmo; lo que significa que Dios no es Substancia, sino Relación –en la que estamos nosotros y el Mundo (intuición cosmoteándrica)–.

No olvidemos que la historia occidental ha sido colonialista, generalmente de buena fe (que es lo más peligroso), y sus protagonistas han *creído* que defendían valores universales, llamados a menudo «desarrollo», «civilización» e incluso judeo-cristianismo. La característica fenomenológica del colonialismo es la convicción del monoculturalismo, interpretado simplemente como exponente de la cultura humana. La llamada «globalización» es un ejemplo de ello –con raíces tan antiguas como el mito de la torre de Babel, que ya por aquel entonces Yahweh se encargó de hacer fracasar–. En Pentecostés no se hablaba una lengua única, sino que cada cual hablaba y entendía su propio dialecto. En este sentido, el *theos* de la teología, si no quiere convertirse en secta, no puede limitarse a ser sólo el símbolo de los que se dicen creyentes porque creen que conocen lo que por definición es Infinito. Bienaventurados los que han llegado al agnosticismo infinito (*agnôsia*), dice un Padre de la Iglesia cristiana.

Esta liberación de la teología implica también la *liberación del teólogo*, de todo miedo y temor, tanto a los críticos como a los apologistas. Liberación también del pesimismo y de una de las tentaciones más sutiles en las que puede caer la gente mejor intencionada: querer convertir esta tierra en un paraíso –como ya previó Yahweh colocando sus querubines a la puerta del Edén para evitar que, añorando el pasado, el hombre qui-

siera volver a hacer de la Tierra un paraíso—. Hay que saber vivir en un mundo injusto. Esto no quiere decir, en manera alguna, evidentemente, que no nos esforcemos en crear un mundo más justo en la medida de nuestras fuerzas; pero nos exige que *superemos el mito de la historia*, como nuestra mortalidad nos recuerda y no por ello nos desanimamos. «Toda teología es una hermenéutica de la esperanza» (Gustavo Gutiérrez). Pero la esperanza no es del futuro, sino de lo Invisible.

2.- «Teología inter-faith» es una expresión *ambigua*. La fe es un invariante humano: todo hombre tiene *fe*, que es la apertura consciente a lo desconocido, al Misterio. Dicho paradójicamente, la fe es la consciencia de nuestra ignorancia. Ahora bien, debemos distinguir, aunque no las podamos separar, la fe de la *creencia*. Como también somos (aunque no exclusivamente) seres racionales, al ser conscientes de esta nuestra apertura al Infinito, intentamos formular lo que creemos según nuestras categorías culturales y religiosas, puesto que somos también hijos de la historia. Así surgen las creencias, que son distintas y pueden ser incluso contradictorias. La confusión entre fe y creencia ha tenido consecuencias funestas en la historia humana. El mártir da testimonio de su fe. Nadie muere por una simple creencia, a no ser que crea que hay un vínculo irrompible entre creencia y fe. La fe se expresa generalmente en un acto (como símbolo) antes que en una confesión verbal. La fe sin obras es muerta (St 2,17). Tenemos un ejemplo en la negación a sacrificar a los Dioses en tiempos pasados de la historia cristiana. El fanatismo se caracteriza por esta confusión entre fe y creencia que es poco menos que inevitable cuando la fe pierde su raíz mística y se convierte en ideología. Acaso el malentendido tenga algo que ver con la ambivalencia del verbo creer, que es a la vez la forma verbal de dos sustantivos: fe y creencia.

La expresión «inter-faith» es, además, desorientadora, pues parece sugerir que se puede nadar entre dos aguas y servir a dos señores (Mt 6,24), puesto que no se toma en serio lo que se cree —lo que no significa que se absoluticen las creencias, fruto del olvido de nuestra *contingencia*—. La fe nos hace tocar el infinito, pero sólo *tangencialmente*.

3.- La expresión de todo intento humano de acercarse al Misterio ha de ser *confesional*, sincera, personal, y por tanto relativa a los parámetros culturales y religiosos del «confesor». Una fe no confesada y sólo teóricamente formulada, no es fe, pues tampoco lo es cuando se identifica con una doctrina. La canción es canción sólo cuando se canta; la fe es fe cuando se vive, tema recurrente de la Escritura cristiana, puesto que el justo vive de la fe (Rm 1,17; Ga 3,11; Hb 10,38, que repite Hab 2,4). Cuando el *símbolo* de los apóstoles, debido a los avatares de la cultura occidental, se convirtió en *doctrina* apostólica, empezó la «microdoxia» cristiana; esto es, su reduccionismo, el empequeñecimiento del Mensaje

de Cristo. Digo Cristo y no Jesús (que para el cristianismo es Cristo). Toda confesión (de fe) se inscribe en su contexto, y el contexto cobra sentido sólo dentro del horizonte en el que la confesión se hace. La *relatividad*, inherente a la condición humana (somos contingentes) no es *relativismo* –que se destruye a sí mismo en el acto mismo de expresarse–. La fe es libre, a diferencia de la evidencia racional. Dos y dos son cuatro, y no caben soluciones diferentes, una vez aceptados los postulados en los que se basa la afirmación que, en el mejor de los casos, se funda en la infalibilidad de la evidencia, lo que es un círculo vicioso.

4.- La consciencia de la relatividad lleva no sólo a la superación del fanatismo, sino también a la apertura al otro y a dejarnos *fecundar* por él. Esta fecundación da fruto si existe *amor* –que surge espontáneamente cuando somos puros, esto es, cuando estamos vacíos de pre-juicios–. Entonces junto al afecto (amor) se da el conocimiento, lo que equivale a comprender al otro, o sea a entrar en su mundo. Esto podrá parecer no sólo difícil, sino imposible a los que no han superado la razón dialéctica, que es a lo que la ciencia moderna tiene acostumbrada a una pequeña parte de la humanidad que se cree representante de toda ella por el poder que ha adquirido. La dialéctica es muy útil en el campo lógico, pero la vida humana no se reduce a ella como si el pensar dialéctico nos revelara lo que la realidad es –que sería el dogma de uno de los padres de Occidente, Parménides de Elea–.

Lo que aun llamamos teología es una disciplina espiritual que exige consagración plena a la tarea. Quien no tiene hambre y sed de justicia está imposibilitado para ser teólogo, que es una libre actividad del Espíritu. San Pablo dice, aunque en otro contexto, que la *theo-logia* es libre, no está encadenada (2Tm 2,9).

5.- La liberación de la teología no es posible sin la interculturalidad, puesto que el misterio divino no es el monopolio de ninguna cultura. Y toda cultura es consciente de la existencia de un Misterio sobre el que no tiene un derecho exclusivo. Las culturas no son ‘folklore’; son distintas formas de *pensar*, de *ser*, de *vivir* (en) el mundo y de acercarse a la Realidad –uno de cuyos símbolos supremos es Dios–. La interculturalidad no es multiculturalismo (no podemos saltar por encima de nuestra propia sombra), pero exige la apertura desde nuestra propia cultura contingente al *otro*, no como un *aliud*, sino como un *alter* (la «altera pars» de mí mismo). De lo contrario, nadie podría amar al prójimo como a sí mismo, sino sólo como a *otro* mismo, con los mismos «derechos humanos» –como el enraizado individualismo occidental lo ha interpretado–. No era tan irracional la diabólica idea que, muy consecuentemente, negaba humanidad a los indígenas (salvajes) y así se los podía cazar y explotar impunemente como animales.

6.- La «teología» no puede ser una especialización que es la manía, de influencia científica, por clasificarlo todo –y así poderlo dominar mejor–. La teología es la vocación de todo hombre consciente de su puesto en el cosmos y que desea vivir su humanidad en plenitud, utilizando para ello todos los medios que están a su alcance. De ahí que no pueda prescindir de ningún anhelo humano, y desde luego, tampoco de los deseos legítimos del cuerpo –que tantas veces ha sido ignorado por una cierta espiritualidad–.

7.- La liberación de la teología no es libertinaje ni es tampoco el capricho de algunos teólogos: es fruto inherente del ejercicio de la *libertad* de aquellos que se resisten a dejarse encadenar por las estructuras que los mismos hombres han construido. Pero la libertad no tiene leyes; en cambio exige la pureza de corazón –que es el requisito en el que coinciden todas las religiones–. Nos hará libres la Verdad, no nuestro concepto de ella. La Verdad se hace, y se camina en ella, dice la escritura cristiana (cf. Jn 1,17; 3,2.4.21; 8,32, etc.).

8.- Con ello ya se ha sugerido el método de la «teología comparada». Se puede cultivar sólo desde dentro y estando también fuera; esto es, «convirtiéndose» a la otra (religión) sin abandonar la propia. Esto no lo consigue el pensar dialéctico, ni si se reduce la religión a doctrina. La regla de oro de toda hermenéutica es que el interpretado se reconozca en nuestra interpretación, y no es posible formularla sinceramente si no estamos convencidos que el interpretado dice también verdad –y nosotros con él–. La auténtica «teología» no se limita a decir lo que los demás dicen o piensan si nosotros no subscribimos las respectivas aserciones. La teología no es una ciencia abstracta y puramente descriptiva. Ello se aplica directamente a que no podemos defender una opción por los pobres si nosotros no vivimos la pobreza –que hoy día no es exclusivamente monetaria–. Repito que la teología es una actividad comprometedora y difícil. Por eso es también liberadora.

9.- Y así respondo a la pregunta sobre si una teología transconfesional es posible. Lo posible y necesario es que nuestra confesión sea abierta y no fanática, humilde y no apodíctica, dialogal y no solipsista. La teología es comunitaria, no traspasa confesiones, pero las interpreta acaso diferentemente, enriqueciendo así las respectivas ortodoxias –cosa imposible si la religión fuese sólo doctrina–.

Pero no debería extenderme más en lo que ha sido una de las principales ocupaciones de mi vida.

Raimon PANIKKAR
Fundación Vivarium
Tavertet, Barcelona
ESPAÑA

Cristología «Inter-creyente»: ¿posibilidad y desiderátum?

Peter C. PHAN

A primera vista, «Cristología Inter-creyente» es una *contradicción*, ya que, por definición, la cristología es una reflexión basada en la fe sobre la confesión cristiana en Jesús como Cristo.

Sin embargo, en una edad globalizada como la nuestra, y dentro del contexto contemporáneo de pluralismo religioso, parecería que semejante reflexión teológica *ya no se puede elaborar sólo de modo confesional*. De ahí, la cuestión de la posibilidad y de la deseabilidad de una «cristología inter-creyente». Con esta expresión no quiero sugerir simplemente una cristología asumida por cristianos basada en la fe cristiana, en diálogo con las creencias de otras religiones, que pudiera llamarse «Cristología Dialogal»; más bien me gustaría considerar la posibilidad y la deseabilidad de *una cristología elaborada a la vez por cristianos y no cristianos*, idealmente juntos, basados en las creencias y prácticas comunes de diferentes tradiciones religiosas. Semejante cristología *no reemplaza* ni a la cristología clásica basada exclusivamente en la Biblia y en la Tradición cristiana, que mantiene todavía su necesidad y validez, ni a la cristología dialógica que considera las creencias cristianas en Jesús como normativas y busca enriquecerse a sí misma desde las percepciones de religiones no-cristianas.

Este breve ensayo, dentro del estrechísimo espacio posible y dada su naturaleza altamente experimental, quiere ser más un manifiesto programático que una elaboración sistemática de una cristología inter-creyente. Comienzo con reflexiones sobre las condiciones de posibilidad para semejante cristología, sus limitaciones y su deseabilidad. Después subrayo sus rasgos más importantes. Por fin, remito a algunos trabajos pioneros destacados que apuntan hacia una cristología inter-creyente.

Cristología inter-creyente: posibilidad, límites, desiderátum

La posibilidad de una cristología inter-creyente se asienta necesariamente en el tipo de diálogo interreligioso en el que los participantes respetan sinceramente las diferencias, e intentan comprender las religiones diferentes a la suya propia como ellas se presentan a sí mismas, en sus propios términos, evitando interpretarlas a través de la lente de las categorías y del sistema de fe propios. Desde luego, estas diferencias no excluyen los factores comunes, o al menos análogos, entre las religiones, pero no se deben disimular, ni mucho menos homogeneizar, como si fueran simplemente diversas maneras de hablar de Dios, o del Absoluto, o de lo Real.

Por lo que respecta a la posibilidad de una cristología inter-creyente, se objetará inmediatamente que la «cristología», por definición, es una *categoría cristiana* y, por tanto, si se llama «cristología» a la proyectada iniciativa inter-creyente, se viola ya el principio hermenéutico mencionado anteriormente. La objeción es acertada, pero se la puede obviar con las siguientes consideraciones.

En primer lugar, «Cristo», tanto como término cuanto como concepto, no se restringe *per se* a la cristiandad; se encuentra también en el judaísmo (el «mesías») y la figura de Jesús está también presente en el Corán. Por consiguiente, al menos por lo que respecta al judaísmo y al Islam, una cristología inter-creyente es legítima y no imposible, a primera vista.

En segundo lugar, es posible hablar de «cristología» sin imponer como punto de partida y como norma del discurso interreligioso las afirmaciones cristianas sobre Cristo, tales como su divinidad, su resurrección, su papel único y universal como salvador, etc., aun cuando los cristianos-en-diálogo no deban disimular esas pretensiones. En otras palabras, es posible debatir el *significado* de una afirmación (que se refiere al *entendimiento*) y por ende enriquece nuestra comprensión del mismo, pero al mismo tiempo sin afirmar que sea *verdadero* (lo cual es un ejercicio del *juicio*).

En esta clase de cristología inter-creyente, que, usando la distinción de Bernard Lonergan sobre especialidades funcionales en teología, se mueve en el ámbito de lo «sistemático» o metodológico y no de lo «doctrinal», no se niegan a priori las pretensiones cristianas sobre Cristo. Son asumidas teológicamente, pero puestas entre paréntesis metodológicamente, con el fin de llegar a un entendimiento más rico y pluralista de lo que constituye a Cristo, basados en lo que el cristianismo y otras religiones dicen sobre el mismo «Cristo».

En tercer lugar, hablando estrictamente, así como un cristiano habla de una «cristología» inter-creyente, un budista puede hablar con todo derecho de una «budología» inter-creyente, un hindú hablaría de una «krishnología» inter-creyente, un musulmán de una «coranología» inter-creyente y quizás de una «mahomología» inter-creyente, un sikh de una «gurolología» inter-creyente, y así sucesivamente¹.

La cuestión clave de una cristología inter-creyente no es demostrar que el Cristo de los cristianos es único, universal, y superior a todos los demás personajes religiosos, o viceversa. En principio, una demostración racional de tal pretensión no es posible, ya que es esencialmente una afirmación de fe. Más bien, el objetivo es obtener *un entendimiento de Cristo tan profundo y diverso como sea posible*, fundamentado en las afirmaciones más variadas e incluso contradictorias de diferentes religiones acerca de lo que constituye como «Cristo» a un ser concreto (p.ej., a Siddhartha Gautama, a Jesús de Nazaret o a Mahoma).

Concebida así, la cristología inter-creyente tiene *limitaciones*, sin duda. La más obvia es que no es una cristología dogmática y, por consiguiente, los que buscan una cristología ortodoxa la juzgarían teológicamente inapropiada e incluso heterodoxa a la luz de la cristología calcedoniana, por ejemplo. Tampoco es una «cristología histórica», una «cristología desde abajo», o una «cristología ascendente» en cuanto que ni está basada en el relato de los evangelios de la vida y ministerio de Jesús, ni diseñada para mostrar que Jesús es la Palabra de Dios que se hizo ser humano. En este sentido, a la cristología inter-creyente le falta la especificidad histórica característica, por ejemplo, de la cristología de la liberación, en sus varios colores (p.ej., negra, latinoamericana, asiática, feminista, ecologista, etc.). Finalmente, no desempeña la función apologética de una «cristología trascendental», como la propuesta por Karl Rahner, que intentaba explicar las condiciones de posibilidad para la fe en Jesús como Cristo basándose en una metafísica del conocimiento y del amor humanos.

Sin embargo, la cristología inter-creyente, aun siendo distinta de las tres cristologías antes mencionadas, no las excluye, sino que más bien ayuda a clarificar algunos de sus conceptos clave, uno de los cuales es por supuesto «Cristo». Dado el carácter de nuestro tiempo, religiosamente pluralista, y la urgente necesidad de mutua comprensión y colaboración entre los seguidores de diferentes religiones, semejante cristología inter-creyente es posiblemente un *desideratum*, si no una *imperiosa necesidad*, para la teología contemporánea.

¹ Sobre la distinción de LONERGAN, ver su *Metodo en Teología*, Sígueme, Salamanca 2006.

A priori no se puede establecer, ni tampoco se debería rechazar, si es factible o no, simplemente a causa de sus errores y debilidades potenciales. Al menos se puede intentar un esbozo de sus líneas generales.

Contorno de una cristología inter-creyente

El concepto central que hay que elaborar en una cristología inter-creyente es, desde luego, el concepto de «Cristo». Y aquí surge de inmediato un reto aparentemente insuperable. La palabra «Cristo», y de modo más crucial el concepto de «Cristo» -al menos tal como se entiende en el cristianismo-, no son aceptados por todas las tradiciones religiosas, y donde se usa, no es un concepto unívoco ni mucho menos. De aquí que una tarea importante de una cristología inter-creyente consistiría en determinar el significado de «Cristo», y su lugar, si es que tiene alguno, en una religión particular. En esta elaboración conceptual de «Cristo», el entendimiento cristiano de Jesús como «Cristo» -como hemos señalado más arriba- puede jugar un papel heurístico, pero no uno normativo. Debe correlacionarse con conceptos e imágenes presentes en otras religiones que muestran semejanzas significativas o analogías funcionales con respecto a él. Un entendimiento nuevo y ampliado de «Cristo» puede entonces interpretarse partiendo de estos conceptos e imágenes críticamente correlacionados, y el resultado podría llamarse *cristología «comparativa»* o *«inter-creyente»*².

Para comenzar, ¿cuáles son los principales rasgos del concepto cristiano de Cristo? Una respuesta clara a esta cuestión es imposible, ya que se reconoce de modo universal que el Jesús de los evangelios no encaja con ninguna descripción. Él es, aunque no en el normal sentido de las palabras, sacerdote, profeta, vidente apocalíptico, rabino, maestro de sabiduría, hacedor de milagros, líder político.

A los ojos de los expertos en Nuevo Testamento, como Colin Greene en sus notas, Jesús era, de distinta forma, un «cínico», un místico, un curador, un *hasid*, un profeta o el profeta escatológico, un reformador, un sabio, la sabiduría personificada, y un/el mesías³. Hasta la modernidad, la cristología -sigue mostrando Greene- hace énfasis en Jesús como el Logos eterno hecho carne (cristología cosmológica), como «Señor de

² Sobre teología comparativa, ver Francis X. CLOONEY, *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, State University of New York Press, Albano 1993, especialmente 153-208.

³ Colin J.D. GREENE, *Christology in Cultural Perspective: Marking Out the Horizons*, Edermans, Grand Rapids, Mich, 2003, 6-15.

los señores y Rey de reyes» (cristología política) y como el Nuevo Adán (cristología antropológica)⁴.

Aquí, mi interés no se cifra en mostrar cómo la modernidad y la post-modernidad han retado y corregido a estas tres cristologías tradicionales⁵, sino en usarlas como trampolín para bosquejar una cristología inter-creyente.

Me atrevo a sugerir que, como subyaciendo en estas cristologías divergentes, está la noción de que, de alguna manera, en Jesús, -como quiera que se interprete su papel histórico- se les da a los humanos la posibilidad de realizarse y de alcanzar su última meta, fenómeno referido en lenguaje teísta como unión con Dios, y en lenguaje no teísta como auto-trascendencia (por ej., liberación, iluminación, salvación, redención, transformación, etc.). Esto es central para la noción de «Cristo», aparte de la forma concreta e histórica en la que se realice tal posibilidad de autorrealización. La cuestión básica es, pues, si tal noción se encuentra en otras religiones fuera del cristianismo (cuya respuesta es naturalmente afirmativa), y cómo se las puede usar para construir una cristología inter-creyente.

Relacionada con la noción de Cristo está la idea de un poder sobrenatural o sobrehumano (llamado «Espíritu Santo») por el cual Cristo lleva a cabo su misión de llevar a los seres humanos y al cosmos a su plena realización. La fe cristiana confiesa que este poder sobrehumano es un don de Cristo resucitado y que este poder personal, junto con el Padre y el Hijo, constituye la Trinidad.

Para describir el transformante poder del Espíritu se han usado varios símbolos e imágenes, tales como aliento, viento, fuego, agua y paloma. Ya que el Espíritu es el poder por el cual tanto el mismo Cristo

⁴ Id., 3071.

⁵ Para esto, ver el estudio de GREENE citado arriba. ¡Desde luego, son legión los estudios contemporáneos de cristología!

Para nuestro propósito, los siguientes son especialmente útiles: Anton WESSELS, *Images of Jesus: How Jesus Is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1990; Volker KÜSTER, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*, trans. John BOWDEN, Orbis, Maryknoll, NY, 2001; Clinton Bennet, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images*, Continuum, London 2001; Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *Christology: A Global Introduction*, Baker, Grand Rapids, Mich 2003; Gregory A. BARKER, ed., *Jesus in the World's Faiths: Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning*, Orbis, Maryknoll, NY 2005; and Michael AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Orbis, Maryknoll, NY 2006).

como todos los seres humanos logran sus metas, es teológicamente apropiado introducir la cristología desde la pneumatología⁶.

De hecho, metodológicamente, desde el punto de vista cristiano, la cristología, especialmente la inter-creyente, tiene más sentido si comenzamos por el Espíritu y después pasamos al Hijo y acabamos en el Padre⁷.

Ya que el Espíritu no se encarna en ninguna persona histórica particular, es más fácil encontrar analogías -no entidades idénticas- para el concepto cristiano del Espíritu en religiones no cristianas, tales como *atman/brahman* en el hinduismo *advaita*, *shakti* en el hinduismo clásico, *antaryamin* en el hinduismo *bhakti*, *ch'i* en el taoísmo y confucianismo, el *yin* de la polaridad *yin-yang*, y espíritus en general.

Tampoco habría de limitarse una pneumatología inter-creyente a fuentes religiosas y filosóficas. Ya que el Espíritu se asocia con la libertad, ha funcionado frecuentemente como la fuente e inspiración de la revolución y la lucha para lograr independencia personal y nacional⁸.

Esta cristología inter-creyente, como su nombre implica, se forjará en el crisol del diálogo interreligioso. Sin embargo, la palabra diálogo no se refiere aquí primariamente al intercambio entre élites y expertos religiosos en el que ciertos temas dogmáticos, tales como la singularidad y la universalidad de Cristo, aparecen ampliamente. Es más bien un diálogo de vida compartida, de acción común, y de experiencias religiosas compartidas entre personas de creencias diferentes; este triple diálogo es el que determinará qué temas en cristología serán relevantes y significativos para una cristología inter-creyente, y qué contorno tomará.

⁶ Uno de los mejores estudios de teologías contemporáneas del Espíritu Santo es el de Kirsteen KIM, *The Holy Spirit in the World: A Global Conversation*, Maryknoll, NY 2007.

⁷ Yo mismo escribí en 1988: "Con respecto a la estructura del tratado de la Trinidad, sugiero que cambiemos el orden tradicional. En vez de comenzar con el Padre, y luego pasando al Hijo, y acabando en el Espíritu Santo, dado el principio por el que deberíamos enraizar nuestra teología trinitaria en nuestras propias experiencias de salvación; habríamos de comenzar con las experiencias del Espíritu Santo de cada día, y después mostrar cómo este Espíritu es el Espíritu de Jesús, y acabar con la revelación de Jesús del misterio de Dios Padre". Ver Peter C. PHAN: *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis, Maryknoll, NY 2004), 38. Me es grato notar que Kim escribe en una línea semejante: "Podemos proponer con mayor sentido el mensaje del evangelio si comenzamos desde el Espíritu, y no desde el Jesús histórico. Y, después de todo, la misión del Espíritu precursor es preparar el mundo para recibir a Cristo" (*The Holy Spirit in the World*, VI).

⁸ Esto es especialmente verdadero referido a Korea. Ver KIM, *The Holy Spirit in the World*, Maryknoll, Orbis, 2007, 112-121.

Precursores de la cristología inter-creyente

Una cristología inter-creyente es esencialmente una cristología del Espíritu o pneumatológica, que consiste en una elaboración sobre el trabajo de Jesús como Cristo en virtud del Espíritu, propiciando la unión con Dios de la humanidad y/o la realización humana de sí mismo. Tomando a la pneumatología como su prolegómeno, la cristología inter-creyente puede seguir adelante para considerar los muchos títulos que se han atribuido a Cristo en la tradición cristiana y para indagar si en las religiones no-cristianas se encuentran también títulos similares. Todo esto no para establecer su equivalencia conceptual, mucho menos su verdad, sino para obtener una comprensión más rica de lo que Cristo significa. Ya se ha hecho mención de la figura de Cristo en el judaísmo y en el islam, y son múltiples los estudios sobre este tema⁹.

Además abundan estudios comparativos entre Jesús y Krisna, entre Jesús y Confucio, entre Jesús y otras figuras religiosas¹⁰.

Existe una ironía en el desarrollo de tal «cristología» inter-creyente, y es que los pioneros más significativos no eran cristianos sino hindúes. Fueron influyentes los escritos de Sri Ramacrishna, Swami Vivekananda, Keshub Chunder Sen, Monadas Gandhi, Swami Akhiananda, y Sarvepalli Radhakrishnan, y son bien conocidos. Entre los hindúes cristianos, Mnilal C. Parekh y Bhawami Charan Banerji (conocido también como Bralmabandhab Upadhyaya)¹¹.

Entre los líderes budistas contemporáneos son bien conocidos los trabajos del Dalai Lama y de Tic Nhat Hanh, monje budista Zen vietnamita¹². Entre los teólogos cristianos contemporáneos M. M. Thomas¹³,

⁹ La literatura es inmensa. Sobre Jesús en el judaísmo, ver los amplios artículos de Susana Heschel, "Opiniones judías sobre Jesús" y Jacob NEUSNER, "Por qué Jesús no tiene sentido para los judíos", en BARRER, ed., *Jesus in the World's Faith*, 149-160 y 166-172 respectivamente. Sobre Jesús en el islam, ver Muhammad Ata ur-RAHIM, *Jesus Prophet of Islam*, Tahrike Tarsile Qur'an, Inc., Elmhurst, Nueva York 1991) y Tarif KHALIDI, *The Muslim Jews: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001.

¹⁰ Para una perspectiva general, ver Clinton BENNET, *In Search of Jesus: Insider and Outsider Images*, Continuum, NY 2001, 292-344.

¹¹ Ver los estudios de M. M. THOMAS, *The acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Christian Literature Society, Madras 1970 y Stanley SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, IISRS, Bangalore 1974.

¹² Ver el Dalai LAMA, *The Good Herat: A Buddhist Perspective of the Teachings of Jesus*, Wisdom Publications, Somerville, MA 1996; Thich NHAT HANH, *Living Buddha, Living Christ*, Riverhead Books, Nueva York 1995; *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers*, Riverhead Books, Nueva York 1999. Ver también Marcus BORG, *Jesus and Buddha: The parallel Stories*, Ulysses Press, Berkeley, CA 1997.

¹³ Ver su obra citada *supra*.

Stanley Smartha¹⁴, Gleorge M. Soares-Prabhu¹⁵, Raimon Panikar¹⁶, Samuel Ryan¹⁷, Michael Amaladoss¹⁸, Alloysius Pieris¹⁹, Roger Haight²⁰, Thomas Thangaraj²¹, teólogos *Minjung*, y mujeres teólogas de Asia²² -por citar solamente unos pocos-, han ofrecido reflexiones valiosas sobre cómo puede construirse una cristología inter-creyente. Tal cristología está todavía en mantillas, pero su futuro parece prometedor.

Peter C. PHAN
Georgetown University
Whashington
ESTADOS UNIDOS

Traducción: Carmelo ASTIZ

¹⁴ Ver su obra citada *supra*.

¹⁵ Ver George M. SOARES-PRABHU, *The Dharma of Jesus*, Orbis, Maryknoll, NY 2003.

¹⁶ Raimon PANIKAR, *A Dwelling Place for Wisdom*, Westminster/John Knox, Louisville 1993.

¹⁷ Samuel RYAN, *The Holy Spirit: Heart of the Gospel and Christian Hope*, Orbis, Maryknoll, NY 1978).

¹⁸ Michael AMALADOSS, *The Asian Jesus*, Orbis, Maryknoll, NY 2006.

¹⁹ Aloysius PIERIS, *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Orbis, Maryknoll, NY 1988).

²⁰ Roger HAIGHT, *Jesus, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007..

²¹ Thomas THANGARAJ, *The Crucified Guru: An Experiment in Cross-cultural Christology*, Abingdon Press, Nashvill 1994.

²² Ver Muriel OREVILLO-MONTENEGRO, *The Jesus of Asian Women*, Orbis, Maryknoll NY 2006.

Hacia una teología del pluralismo religioso

Cristología de la liberación de las religiones

Aloysius PIERIS sj

Una «teología del pluralismo religioso» cristiana tiene que ser una mezcla entre dos obligaciones: fidelidad a lo que tiene de único la fe cristiana, y justicia hacia la singularidad de las otras religiones. Pero los teólogos que promueven este ideal ¡no son unánimes en lo que constituye la singularidad del cristianismo! Por lo tanto, yo permito que las dos partes de mi discurso giren en torno a dos confesiones cristológicas, que, desde mi punto de vista, definen la esencia del cristianismo¹. Algunos otros puntos de vista, que no son afines al mío, han formado la base para esta presentación, donde trato de clarificar y confirmar la «teología de la liberación de las religiones», que algunos de nosotros defendemos y practicamos aquí en Asia².

1. La «religiosidad común» que justifica el pluralismo religioso

Jude Lal Fernando está entusiasmado con la tesis de Regina Schwartz, de que la dimensión constitutiva de la revelación bíblica (casi un canon dentro de un canon) es el pluralismo y la plenitud ofrecida por toda la creación a la humanidad, y el regalo de la tierra que nunca debe

¹ Como queda demostrado en mi monografía, «Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor», *Louvain Studies*, 25, 2000, 187-231. En español: *Revista Latinoamericana de Teología*, 52/XVIII (enero 2001) 3-32; y 53/XVIII (mayo-agosto 2001) 107-124.

² Ver A. PIERIS, *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula*, Kelaniya 1999; Spanish version: *El Reino de Dios para los Pobres de Dios*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2005; «Lo Spirito Santo in Asia», (Eds. M. Amalados and R. Gibellini), *Theologia in Asia*, Editrice Queriniana, Brescia, 2006, 383-410.

de ser fraccionada o poseída como propiedad privada, sino que tiene que ser disfrutada por todos³. Déjenme completar el cuadro de Fernando mencionando lo que dejó afuera: el «parque de placer» que este cosmos estaba destinado a ser (Gn 2,10), con su vegetación, que proveería al cuerpo nutrientes y gratificación estética (2,9). Así, ¡todo dolor y sufrimiento es causado por la injusticia y las desigualdades que resultan de la violación y el vicio de este orden cósmico de plenitud, pluralismo y placer!

Pero esta visión, con todo respeto para Fernando y Schwartz, no es *única* de la revelación bíblica: es el *ideal común* de la mayor parte de las grandes religiones y de todas las religiones primitivas. Es la revelación universal y original, que se conserva hoy en día en las culturas tribales y de clanes que todavía sobreviven en muchos lugares de Asia, África y América; es el fruto primigenio del proceso evolutivo en el cual la bestia hominizada fue humanizada por el *homo religious*; y es una *visión pre-bíblica y extra-bíblica* que absorbieron las Escrituras Hebreas, remon-tándose a Yahvé, que había sido *previamente* reconocido como un Dios de justicia y libertad, un compañero fiel en una campaña anti-esclavitud (Ex 20,1-3). Pero en la visión bíblica de esta primordial espiritualidad, Dios nos considera «co-responsables» (Gn 1,26) con Él para cuidar este orden cósmico sano de una abundancia compartida, y nos trata como «co-creadores», llamándonos a «trabajar» la Naturaleza para beneficio del ser humano (2,5-15). Dios, por lo tanto, es nuestro compañero en la lucha contra la plutocracia, que produce escasez y sufrimiento en un mundo destinado a ser un paraíso de plenitud y placer.

Como estudioso bíblico asiático, que conoce el fuerte simbolismo de la antigua cultura asiática, he aprendido (en contra de Schwartz y Fernando) que la cadena de violencia iniciada por Caín refleja una «crisis de hermandad» resultado de la explotación de la naturaleza en una «civilización» basada en tendencias compulsivas innatas (serpiente, polvo), que pueden acabar construyendo una megápolis (simbolizada por Enoch); mientras que Abel, en contraste, representa la libertad de las compulsiones y una espiritualidad cósmica que asegura la abundancia y la felicidad⁴.

³ Jude LAL FERNANDO, «God of Plenitude and Meditation on Conscience: Subverting Religious Narratives for Peaceful Coexistence», in: J. O'Grady and P.Scherie, *Ecumenics from the Rim: Explorations in Honour of John D'Arcy May*, LIT Verlag, Münster 2007, 369-377.

⁴ Shirley LAL WIJEYSINGHA, «Cain and Abel: Brotherhood in Crisis», *Vagdevi, Journal of Religious Reflection*, 1/2 (July 2007), 45-52. Aquí el autor ha utilizado el trabajo de investigación no publicado de J-L. SKA, *Genesis I-II*, Roma 1986, con su permiso.

Desafortunadamente, sólo en la Biblia algunos teólogos creacionistas occidentales encuentran esta espiritualidad, por vez primera, probablemente porque la cristiandad *no-bíblica* en la que se convirtió Occidente hace mucho siglos, eliminó la versión occidental de su religiosidad primera, como si se tratara de una superstición o meramente de una adoración a la naturaleza. El trigo ha sido separado de la cizaña. El cristianismo que ellos trajeron a Asia ha adoptado la misma actitud negativa hacia las religiones primitivas asiáticas, como los obispos asiáticos han enfatizado y criticado⁵. También la ciencia y la tecnología que Occidente desarrolló después de la visión cartesiana del «hombre explotando la naturaleza» ha borrado de la historia la memoria de una «alianza cósmica humana» de los tiempos antiguos. El resultado es una *tecnocracia* aliada a una *mundanidad secular* (mundanidad de este mundo), que ahora se está tragando la mundanidad sagrada de las religiones cósmicas asiáticas. Los signos de los tiempos convocan a los defensores de ambas versiones, bíblica y no-bíblica, de la espiritualidad cósmica, para unir fuerzas para resistir contra dicha tecnocracia (y dicho cristianismo) y evitar que produzca escasez donde hay abundancia⁶.

Esta religiosidad cósmica, por lo tanto, debería ser la base común en la cual todas las religiones deben encontrarse y celebrar el pluralismo religioso como un regalo para la humanidad, apreciando y promoviendo la identidad irrepetible de cada religión. Aquellos que no practican esta espiritualidad común, son los fundamentalistas anti-religiosos y anti-pluralistas, ¡responsables de los conflictos interreligiosos actuales! Son ellos los que invocan varios «ismos» (como el teísmo, el ateísmo o cualquier otro) para justificar sus intenciones monocráticas. En cualquier historia, incluyendo la historia de Israel registrada en la Biblia, invocar idolátricamente la voluntad divina para justificar la violencia es criticado desde dentro por la religiosidad cósmica. No son las ideologías invocadas por estos fanáticos, sino «la avaricia que es idolatría» (Col 3,5) la que es la raíz de toda violencia.

En la espiritualidad de las bienaventuranzas de Jesús, un asiático escucha el eco de una espiritualidad cósmica común a todas las religiones: «la vida feliz» (bienaventuranza) de compartir la abundancia de la naturaleza como los pájaros del aire y los lirios del campo, *sin acumulación, sin ansiedad* (Mt 6,19-34). Aquí la espiritualidad común a

⁵ *FABC Papers*, 81(Hong Kong), 25.

⁶ Ver A. PIERIS, «Asian Reality and the Christian Option: A Plea for a Paradigm Shift in Christian Education in Asia», *Dialogue*, NS (Colombo), Vol. xxxii-xxxiii, 2005-6, [158-196], 171-77.

todas las religiones descansa dentro de un marco de teísmo bíblico: un ejercicio de «fe» (*‘emuna*, que significa confianza libre de ansiedad) en un Dios Padre-Madre que es «fiel» (*‘emet*, o absolutamente confiable). Así la confianza en tal Dios excluye toda confianza en otros «dioses» (Ex 20, 2-3), dioses simbolizados por Mamón, que es «riqueza no compartida» así como la *«absolutización de lo que es relativo»* (como color y casta, religión y raza, idioma y tierra). Puesto que esta idolatría es «avaricia» (Col 3,5), entendemos que esos asiáticos devotos que no creen en Dios en el sentido bíblico, rechazan a Mammon antiidolátricamente, en el sentido que defienden la vida sin codicia, que es la condición *sine que non* para poder compartir la abundancia. Así el «conflicto entre Dios y Mammon» es la fórmula típicamente cristiana de una herencia común religiosa. Por lo tanto, nuestra fe en la Palabra encarnada, crucificada y resucitada debe culminar en una confesión cristológica: *Jesús es la antinomia irrevocable entre Dios y Mammón*.

2. Unicidad del cristianismo: «Jesús, pacto de Dios para la defensa de los pobres»

Dondequiera que los clientes del dinero-Demonio amenazan con reemplazar la plenitud, el pluralismo y el placer, respectivamente con la penuria, la plutocracia y el dolor a través de la explotación y la acumulación, Yahvé no puede quedarse neutral, porque está obligado por una alianza que le identifica con las víctimas de aquella opción pecadora: *la Alianza con los esclavos fugitivos de Egipto, rectificada en el Sinaí y renovada por Cristo en el Calvario*. No nos sorprende que la *justicia* que reclaman los pobres en por lo menos 40 salmos, como explica Lyonnet⁷, es un llamado al *amor de Dios y a su fidelidad hacia los pobres*, en marcado contraste con la actitud de Dios hacia los opresores, que es de «enojo» (*orge tou Theou*), el enojo de las víctimas asumido por Yahvé, su aliado defensor. Nuestra *singular* contribución al diálogo interreligioso es confesar que *Jesús es el pacto-defensa de Dios con los pobres*, no sólo con palabras, sino uniéndonos activamente a la defensa de Dios de los pobres⁸. Esta acción nunca ha sido una amenaza para las otras religiones, porque su intención no es la conversión de los otros devotos al cristianismo, sino la conversión del orden de la escasez inducida, a una abundan-

⁷ S. LYONNET, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico* (Lectures given in 1968), 1971, reprint 1977.

⁸ Desarrollado ampliamente en mi «Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor», *Louvain Studies*, 25, 2000, 187-231. Spanish version: *Revista Latinoamericana de Teología*, 52, (XVIII), January 2001, 3-32 (Part One); 53, XVIII, May-August, 2001, 107-124 (Part Two).

cia compartida. Todas las personas religiosas pueden unirse a esta lucha sin poner en peligro su fe.

Yo hubiera dejado de ser cristiano si el Yahvé de la Biblia fuera incapaz de ese enojo que amenaza con el fuego del infierno a los opresores en el nombre de las víctimas sin voz, no para destruirlos para siempre (eso sería odio), sino para exigir su conversión y traer auxilio a los desposeídos. Porque el *enojo profético es una expresión del amor redentor*. La parábola del Juicio final (Mt 25) es una buena noticia para los pobres, porque la amenaza del fuego eterno del infierno mueve a los ricos de su complacencia frente a la súplica de sus hermanos y hermanas. El Dios de las Escrituras hebreas y cristianas no se dirige a los poderosos y a los desamparados con el mismo lenguaje; ¡nosotros tampoco deberíamos hacerlo!

¡Los Hitlers, los Pinochet, los Bushes se salen con la suya porque los pastores fallan y temen anunciar a Jesucristo como defensor del Pacto de Dios que defiende a los oprimidos! Porque, los fundamentalistas cristianos diluyen el concepto de «ira de Dios» espiritualizándolo y haciéndolo desaparecer de la justicia de la Alianza divina, para que la violencia hacia los pobres desaparezca de las preocupaciones de *su* Dios y de *sus* teologías de «expiación» (aplacamiento de la ira de Dios).

Lo que estos fundamentalistas han hecho a través de un evangelismo desviado, nosotros los *dialogistas* lo podríamos hacer a través de un genuino irenismo. Paul Knitter, en el proceso sincero de tratar de acomodar la crítica budista de Thich Nhat Han y de Rita Gross a la teología de la liberación, expresa un cierto malestar frente a las expresiones agresivas como la palabra de Jon Sobrino del «anti-Reino» o mi propia referencia a la Alianza como un «pacto de defensa» entre Dios y el pobre⁹, viniendo a decir que una teología de la liberación asiática basada en la Alianza de Dios con los pobres, se equivoca al integrar la noción de ira divina contra los victimarios, porque es ofensivo para los asiáticos no cristianos.

Esta especie de malestar se remonta a tres fuentes. La **primera** es la confusión entre *enojo* y *odio*. El amor misericordioso cristiano abarca el enojo profético, pero excluye el rencor. El consejo apostólico de «enajenarse sin pecar» (Ef 4,6) insinúa que hay un lugar legítimo para el enojo

⁹ Paul KNITTER, «Is God's Covenant with Victims a Covenant against Oppressors? Aloysius Pieris and the Uniqueness of Christ», in R. Cruz, M. Fernando & A. Tillekratna, *Encounters with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris*, EISD, Colombo, 2004, 195-208.

sin odio en la vida del cristiano. Thich Nhat Han y otros críticos budistas deberían de recordar que también las Escrituras budistas permiten al monje santo «arder» con indignación santa en contra de sus colegas equivocados (Vinaya III, 137, 138), insinuando que el budismo también hace diferencia entre el enojo y el odio.

La **segunda** fuente de las objeciones es el método incluyente de la lectura cruzada de las Escrituras, que muchas veces deriva en un diálogo interreligioso, un disparate metodológico que yo ya he ilustrado con ejemplos de los textos del mismo Thich Nhat Hahn¹⁰. Comprometer el carácter distintivo del cristianismo en nombre del diálogo interreligioso, significa ¡eliminar totalmente a uno de los interlocutores! Porque aquí estamos lidiando con un elemento no negociable de la Biblia, igual que el no-teísmo, característico del Budismo Theravada, no es negociable. Las diferencias irreconciliables son una dimensión constitutiva del pluralismo. Una teología del diálogo es una teología del pluralismo.

Una **tercera** fuente de equivocación es el fracaso para comprender la naturaleza de la *estrategia defensiva divina* ilustrada en la encarnación, la crucifixión y la resurrección del Verbo, mediante la cual Dios y las víctimas de la injusticia constituyen una sola alianza, y, por lo tanto, una realidad salvífica. Así, en Jesús encontramos ambos socios de la alianza, Dios y los pobres, demostrando dos tipos de resistencia a la violencia; por una parte, Dios ejerciendo su ira contra aquellos que explotan a los otros, y por el otro lado, perdonando a sus perseguidores. En su vida y su obra, vemos la ira Dios desatarse sobre los que atacan al débil, pero en su pasión y muerte podemos ver a Dios *identificándose* con los oprimidos tan indistintamente que se vuelve uno de ellos, y se atreve a desafiar a sus opresores soportando las atrocidades de la tortura hasta la muerte. Así grabó en los anales de la historia de la humanidad, que ¡es un *deicidio* robar a los pobres su vida!

Esta clase de Dios y esta clase de compromiso divino con los oprimidos, revelada en Jesús, es *única del cristianismo*, y está ausente en otros credos. El reclamo de Michael Amalados, de que el hinduismo tiene un Dios así, no tiene fundamento en las Escrituras hindúes¹¹. Ningún teólogo, que sea al mismo tiempo un calificado y reconocido hinduista,

¹⁰ A. PIERIS, «Cross-Scripture Reading in Buddhist Christian Dialogue: A Search for the Right Method», in J. WICKERI (editor), *Scripture, Community and Mission. Essays in Honour of D. Preman Niles*, CCA, Hong Kong and CWM, London, 2002, 240-41.

¹¹ *God's Reign for God's poor*, 83-89. Versión en español: 103-109.

ha aportado hasta ahora una prueba de esta creencia se halle en ninguna religión índica¹².

En resumen: mi fidelidad a mi identidad cristiana requiere, primero que yo proclame a Cristo como aquel que demanda la conversión de la adoración a Mammón (Mt 6,19-24) y no tanto la conversión de otras religiones (Mt 23,15). Por tanto, *confirmando la espiritualidad común* a todas las religiones dentro de mi propia fe. Segundo, conservando la *originalidad cristiana*, desde esa plataforma común, yo confieso, tanto en mi palabra como en mis actos, en la liturgia y en la vida, que Cristo es el pacto de Dios para la defensa de los oprimidos, poniendo así los fundamentos para una «Cristología de la Liberación de las Religiones».

Aloysius PIERIS, sj
Director of Tulana Research Center
Kelaniya
SRI LANKA

¹² Al ser cuestionado por Ann Alden (*Religion and Dialogue in Late Modernity*, Lund 2004, 123) Amalados, en lugar de agregar un argumento contrario, solamente ignoró mi propuesta diciendo que estoy jugando con la palabra «pobres», cuando en realidad el término «pobres» no es de mi invención, sino un término frecuentemente usado en las Escrituras hebreas y cristianas (como han demostrado ampliamente los textos del exégeta Georges Soares Prabhu), que me he tomado la molestia de explicar en términos de *todas las categorías concretas de los pobres* mencionadas en las Escrituras, con tal insistencia y claridad en tantos y tantos textos, que «jugar con las palabras» (cosa que Alden también repite sin fundamentar su afirmación) es, por lo menos, una respuesta tibia a mi propuesta. Todavía estoy esperando pacientemente un intento *honrado* de una demostración contraria.

La experiencia religiosa como fundamento de una posible teología 'inter-faith'

Ricardo RENSHAW

La experiencia religiosa es Fundamental

Para construir una teología en la cual toda la tradición religiosa pueda reconocerse y por medio de la cual todas ellas puedan encontrarse, una teología que pueda servir como punto de referencia para un diálogo sobre el «vivir juntos» en el mundo de hoy frente a sus grandes desafíos, me parece imprescindible encontrar un punto de partida que permita iniciar el proceso y que sirva de fundamento para todo el proceso. Propongo examinar la *experiencia religiosa* en ese sentido.

La teología es siempre un segundo paso. En cuanto sea una reflexión sobre la fe, la teología encuentra sus raíces en esa experiencia humana fundamental que es la fe vivida en las experiencias cotidianas de la vida. En cuanto reflexión, la teología examina esa experiencia, intenta entender e interpretarla y vive una dependencia profunda de ella¹. Sin esta referencia a la experiencia, la teología, como también la religión, se vuelve árida. Podemos así afirmar que la religión también es un segundo paso. Es la manera en que institucionalizamos nuestra experiencia religiosa colectiva para poder volver a encontrarla y renovarla en las varias etapas de nuestro caminar humano: el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad, la muerte, etc. La teología y en términos mas amplios la religión intentan ofrecer una interpretación de la experiencia religiosa que la encuadra, integrándola así en la vida cotidiana, mediante rituales, oraciones, meditación, días de fiesta, etc. Sin embargo, todo está al servicio de la experiencia religiosa. Es la experiencia religiosa la que es fundamental para la revelación de Dios y la inspiración divina que nos lleva a la fe.

Obviamente, la secuencia no es cronológica. La religión, las tradiciones religiosas y la teología preexisten a mi experiencia personal y colectiva de hoy. Son el producto de una experiencia histórica colectiva.

¹ Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1972.

La tradición estuvo presente mucho antes de mi despertar a la fe. De todas maneras, la religión y la teología son validadas sólo por mi entrada en la experiencia religiosa que ellas expresen.

La experiencia religiosa apunta a nuestra relación entre nosotros y con Dios en el contexto del medio ambiente natural que nos otorga la vida y del que dependemos para vivir. Ese ambiente se revela sagrado (lleno del misterio trascendental) de tal manera que no puede ser confinado ni por la religión. En él descubrimos otras voces que nos hablan desde más allá de la visión estrecha que hemos construido en cuanto personas y sociedades. Por esa razón, abandonamos el deseo de controlar y empezamos a participar. De esta manera rompemos con la alienación, y despertamos de una cultura pasiva para convertirnos en participantes activos. En ese despertar encontramos un mundo de sentido, de serenidad y, paradójicamente de luchas y dolores. Pasamos a un mundo lleno de riesgos. Abandonamos en gran parte nuestra seguridad. Es un mundo mucho más adulto y al mismo tiempo un mundo más compasivo.

Entender esa experiencia es otra cosa. El problema es que la experiencia religiosa es difusa, sin categorías, surgiendo desde «el interior» (del individuo, del grupo). Está abierta a todo tipo de interpretación y la historia muestra hasta qué punto esas interpretaciones pueden ser extrañas. Además, la experiencia misma no ofrece garantía de su autenticidad. El profeta Jeremías luchaba intensamente con la cuestión de la autenticidad de la revelación divina que él portaba (Jer 20). Para el profeta, sólo la historia misma puede dar una estampa de autenticidad. La única confirmación de la autenticidad de una experiencia se encuentra en la justicia, solidaridad y compasión, es decir la fuerza que fluye del esfuerzo de vivir en coherencia con nuestra experiencia religiosa. El paso de la experiencia religiosa al conocimiento religioso es largo y tortuoso, y siempre circunscrito por las limitaciones de un contexto histórico preciso. Para ayudarnos en el proceso, buscamos la sabiduría de las tradiciones religiosas. La creencia es así la expresión de la experiencia religiosa que permite que una tradición religiosa trate de ella.

Experiencia religiosa como búsqueda

William James (1842-1910)², entre otros, ha señalado algunas características de la experiencia religiosa que parecen ser transversales en muchas tradiciones religiosas. Esas características incluyen la comunión con lo «numinoso», con el totalmente «Otro», y que ese «Otro» es compa-

² *Varieties of Religious Experience*, Gifford Lectures, Edinburgh 1902. Véase también el análisis de Charles TAYLOR en *La diversité de l'expérience Religieuse*, William James revisité, Bellarmin, Montréal 2003.

sivo. También incluye una invitación a una conversión de vida hacia el bien y hacia el compartir. Ofrece un sentido y una orientación en la vida. Abre a otro mundo diferente sin exclusiones.

Un análisis de la experiencia religiosa muestra que ella está enraizada en nuestro mismo ser humano y es inseparable de lo que es humano puesto que está íntimamente relacionada con nuestra capacidad para el asombro (*wonder*) y para el cuestionamiento. El cuestionar nos abre a una búsqueda interminable que toca así lo trascendental³.

Nuestra capacidad para cuestionar, sobre todo el cuestionamiento que se preocupa de la belleza, del bienestar holístico (*wholeness*) y de comunión, nos pone ante el horizonte del misterio, el último fundamento de la vida. Mientras la estructura misma de la conciencia humana busca respuestas a las cuestiones fundamentales, la mente consciente no siempre encuentra respuestas conceptuales. En este sentido la palabra «religioso» se refiere en este contexto a lo que está abierto a ese «Otro» que es el objetivo final de todos nuestros cuestionamientos. Tal apertura puede darse en un contexto que la sociedad reconoce como religioso, pero también puede ocurrir en contextos muy distintos, como es el caso de los científicos que experimentan el asombro ante la magnitud et belleza del universo. Es también el caso de los que, por motivos muy políticos, buscan apasionadamente la liberación de los oprimidos.

Los creyentes de hoy se encuentran frente a una dialéctica que implica un re-posicionamiento de la experiencia religiosa y de la religión en el mundo contemporáneo. La trascendencia que buscamos no es «totalmente otra», desconectada y sin relación con el resto de la vida, sino que, como lo indican Beck y otros, es una trascendencia inminente en toda dimensión del universo y sin embargo nunca agotada en sí⁴. Por otro lado, está también «más allá» de la realidad actual, tan aplastante para una mayoría de la humanidad. El creyente siempre corre el peligro de abandonar la apertura a la trascendencia para después abrazar una expresión reducida de la religión. Haciendo eso se pierde lo esencial de la experiencia religiosa.

Entender la experiencia religiosa así, es decir, en cuanto búsqueda de la trascendencia última que queda en el corazón de nuestro cuestionamiento, del que es su objetivo, tiene enormes consecuencias. Ante todo,

³ Bernard LONERGAN, *Philosophy of God, and Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1973.

⁴ BECK, Clive, "Faith in a Broad Sense as a Goal in Promoting Human Development", *Philosophy of Education Annual Meeting*, 1990, p. 90-100; Gregory BAUM, "Religion as Source of Alienation: The Young Hegel". *Religion and Alienation*, Paulist Press, 1975, 1-19; Thomas BERRY, "The Dream of the Earth: Our Way into the Future", *The Dream of Earth*, Sierra Club Books, 1988, 194-215.

la experiencia religiosa vuelve al centro mismo de nuestros quehaceres cotidianos. Logra encuadrar nuestro camino en la vida. El objeto de la experiencia religiosa siempre escapará a nuestro conocimiento pleno, pero el objetivo nunca vacila. Así la dimensión religiosa de toda experiencia religiosa es el camino dinámico hacia un objetivo que nunca podemos captar definitivamente y que sin embargo sigue siendo la condición para nuestro «estar en el mundo»⁵.

Experiencia religiosa como respuesta

La experiencia religiosa llega a ser el horizonte de nuestra búsqueda de sentido, de liberación, de justicia. Constituye su objetivo. Por otra parte es la irrupción en nuestra conciencia de una respuesta a nuestros cuestionamientos. La experiencia religiosa así abarca la irrupción del «Fundamento de Ser» (*Ground of Being*), el «Totalmente Otro» en la conciencia humana en cuanto respuesta a nuestra búsqueda de sentido, de justicia y de paz. En términos teológicos, esto se llama «gracia», y también «revelación».

Así, la experiencia religiosa se encuentra no sólo en la búsqueda del amor, de la belleza, de la verdad y de la comunión; se encuentra también en la irrupción del trascendente en nuestras vidas, que da respuesta a nuestros cuestionamientos. Muchas veces esto se manifiesta como una irrupción del amor y de la compasión en un lugar o momento no atendido. La belleza que encontramos en el «otro» nos trasporta hacia un nivel de comunión que nos transforma y que nos vitaliza.

Esa irrupción –respuesta a nuestra búsqueda–, a su vez, invita a una respuesta nuestra, un comportamiento coherente con lo que hemos recibido. (Así como hemos sido amados, ámense los unos a los otros). Así, la experiencia religiosa incluye, en su tercer sentido, también nuestra respuesta al regalo dado. Allí recordamos todos los recorridos espirituales de tantos hombres y mujeres de la historia de todas las tradiciones que han dedicado sus vidas a vivir en fidelidad a la irrupción en sus conciencias de ese trascendente que ha logrado transformar todo su ser y que les lanzó a transformar su mundo.

En la cultura occidental solemos pensar que es el individuo el que es el «sujeto» de la experiencia religiosa. Ello es fruto del individualis-

⁵ A ese respecto, cfr. la reflexión extraordinaria de Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* (28): *El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo... El Espíritu, pues, está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser. La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones.*

mo de nuestra cultura y herencia de la filosofía política de Spinoza. Sin embargo no es necesariamente así en otras tradiciones religiosas, y en este contexto ciertamente no es así. A la luz de nuestra opción por los pobres, el «sujeto» primario de la experiencia religiosa es la comunidad de los empobrecidos y excluidos. Debemos siempre colocar la cuestión de la experiencia religiosa en el contexto del pueblo de Dios cuyo corazón está tocado por la compasión y cuya vida está orientada a la liberación de los pobres y excluidos. La atención a la experiencia religiosa nos lleva a reconocer la comunión, con Dios y entre ellos, vivida por todo el pueblo de Dios, pasado, presente y el futuro. Es una comunión que lo promueve a actuar con una sola mente y un solo corazón ⁶.

Además, atención a la experiencia religiosa nos pone ante la problemática de la historicidad de la experiencia religiosa. Joan Chittister (monja benedictina, autora de muchísimos libros sobre espiritualidad) sugiere que quedamos energizados y llenos de vida sólo cuando nos entregamos a un constante «buscar y destruir»⁷. Hoy en día estamos llamados a cuestionar profundamente nuestras suposiciones de lo que significa ser seguidores de una tradición religiosa, como también nuestro ser ciudadanos o incluso ser humanos. Nuestras suposiciones nos sitúan cultural, social, política y económicamente. Sólo si cuestionamos activamente nuestras propias estructuras, compromisos, presupuestos, ideales, opciones, ejercicio de poder, alianzas y relaciones podemos contar con que nuestras tradiciones religiosas puedan decir algo para el futuro de la sociedad humana y el futuro de la vida en nuestro planeta. Ese cuestionamiento inevitablemente nos re-posiciona.

Chittister cuenta una historia de la tradición Sufí en la que un joven pregunta al maestro qué debe hacer para llegar a la vida eterna. El maestro le responde que debe abandonar el pasado. El joven, escandalizado, replica que el pasado es su patrimonio, en el cual encuentra la sabiduría. Y el maestro contesta diciendo que debe abandonar el pasado precisamente porque ¡está *pasado*! Podemos ser fieles al pasado (sin hablar del presente y del futuro) sólo por abandonar el pasado. La fidelidad a la experiencia religiosa y las tradiciones construidas por ella requiere que nos comprometamos a un ejercicio difícil y doloroso de *deconstrucción* para traer a la luz el poder de nuestro pasado, para controlarnos y para controlar a otros. Un diálogo extensivo con otras tradiciones religiosas puede ayudar a proporcionar la humildad sistemática necesaria si vamos a quedarnos abiertos al auto-cuestionamiento.

⁶ Elizabeth JOHNSON, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, Continuum, New York 1999.

⁷ Joan CHITTISTER, *Destroying the Past to Create the Future*, Compass, May/June, 1994, 6-8.

El diálogo

La apertura a cuestionar el pasado tal que lo hemos comprendido es una estrategia para llegar al diálogo sobre el sentido y el deber de hoy. Sólo así despertamos la esperanza puesto que no podemos cambiar el pasado. Sin embargo, no podemos construir un futuro dejando de lado el pasado porque nuestra comprensión del pasado orienta nuestro actuar para crear un futuro. Nos toca encontrar alternativas. Son las brechas entre los muros lo que nos permite avanzar, las experiencias que fácilmente escapan a nuestra conciencia pero que nos invitan a nueva vida, para llegar a buscar ese «otro mundo posible» que los cristianos llaman «el Reino». En cuanto creyentes estamos llamados a cruzar fronteras, a descubrir lo que se encuentra al otro lado de las barreras culturales y religiosas⁸. Hoy en día este re-posicionamiento incluye la solidaridad con la Tierra, con los oprimidos y con los marginados. Precisamente en ese momento salimos de nuestros enclaves, del estilo de vida egoísta en que nos encerramos. Así empezamos a construir una nueva historia.

Si juntos quisiéramos buscar lo sagrado y crear o descubrir las historias que revelan lo sagrado, deberíamos empezar por prestar mucha más atención a los narradores (*storytellers*). Durante demasiado tiempo los creyentes repetimos viejas historias que han perdido su sentido. Hay otras historias a contar. Esto no significa que las viejas historias no tienen valor. Algunas son ricas en sentido pero necesitan una lectura nueva desde nuevas perspectivas para que su luz brille. Algunas de las nuevas historias nos ayudan hacer precisamente eso. Algunas de esas historias surgen de los escritos feministas, de los movimientos ecológicos, de las religiones del mundo, de las tradiciones de los pueblos indígenas y minoritarios de todo el mundo. Son historias muy relacionadas con rituales practicados en esos contextos. Existen también rituales totalmente nuevos que nos invitan a conectar con la Tierra y con sus criaturas, rituales que nos unen en solidaridad tras las fronteras y en luchas comunes. Estos cuentos y rituales nos invitan a sondear lo profundo de nuestro ser para tocar las fuentes de nuestra energía.

De una manera u otra, estamos todos capacitados para ayudar a sanar las relaciones en ruptura en la sociedad y para llamar la atención a las voces ausentes. Entre éstas podemos citar el medio ambiente (aire, agua, tierra, plantas, animales), las minorías étnicas, las mujeres, los niños y niñas, los que viven con limitaciones físicas, emocionales o intelectuales, los de edad avanzada, los refugiados y refugiadas, los inmigrantes...

⁸ Ver Gregory BAUM, *op.cit*; Wilfred Cantwell SMITH, *Toward a World Theology*, The Westminster Press, Philadelphia 1981.

Demasiado hemos vivido la experiencia de que nuestras religiones sirven para dividirnos. La experiencia religiosa, en cuanto búsqueda, irrupción y respuesta, ofrece un elemento muy positivo para el diálogo que sana heridas, moviliza fuerzas y sirve de mediador entre el individuo y la sociedad, entre el mundo natural y Dios. Será un diálogo para compartir, para apreciar y para valorizar al otro.

La praxis

La religión debe sostener y extender la experiencia religiosa para que emerja una praxis coherente y un compartir de esa experiencia. Desafortunadamente la religión aparece a veces más bien como un conjunto de doctrinas y rituales que pretenden tratar del misterio de Dios pero que se ha separado de sus fundamentos que se encuentran en la experiencia religiosa y en el compromiso con el mundo, al cual invita la irrupción del Otro, del Trascendente. De allí viene la importancia de la praxis. La praxis es absolutamente necesaria para que la experiencia no sea estéril sino que llegue al bien común. Nuestras religiones (rituales, creencias) son muy diversas. Sin embargo nos invitan a la unión de nuestras fuerzas en la práctica de solidaridad con los pobres, oprimidos y marginados. Prestar atención a la experiencia religiosa que está en el fondo de nuestras diversas tradiciones religiosas nos permite reconocer su belleza y practicar la compasión, que es un factor crítico para la construcción de ese poder capaz de construir un mundo compasivo y justo.

Si quisiéramos *una teología trans-religional o una teología supra-religional, debe ser siempre fundamentada y encuadrada al interior de una reflexión sobre la experiencia religiosa*. Más específicamente debemos reconocer el *sujeto* de la experiencia religiosa, la cual surge desde nuestro mero ser humano. La experiencia religiosa, un actuar enraizado en la estructura misma de lo que es ser humano siendo *sujeto que actúa*, trasciende todas las religiones y tradiciones religiosas. En fin de cuentas, el fundamento de toda teología no es un conjunto de doctrinas, sino el *sujeto* humano⁹ (el ser que actúa auto-conscientemente) en una comunión universal en la cual los que son considerados no-sujetos (no-personas) y que son excluidos tienen prioridad. El ser «sujeto» trasciende las tradiciones religiosas y sus estructuras. Ya sea que seamos cristianos, hindúes, musulmanes, budistas o que sigamos una espiritualidad indígena, siempre somos sujetos humanos comprometidos en una búsqueda humana y en un cuestionamiento de la realidad que abre a la irrupción del «Otro» en el «otro» de nuestra vida cotidiana.

⁹ Ver B. LONERGAN, *Method in Theology*, Herder and Herder, New York y London 1974. (Traducido por Ediciones Sigueme); ID., *The Subject*, Marquette University Press, Milwaukee 1968. Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Éditions du Cerf, Paris 1991.

La experiencia religiosa, nacida del asombro y del cuestionamiento que está en el centro de lo que es ser humano, está construida a base de elementos plasmados precisamente por la estructura de la conciencia humana misma y que sirve como sustrato común subyaciendo todas las variedades de interpretaciones y comprensiones que han llegado a las diferentes tradiciones religiosas. Mientras que todo esfuerzo para formular este sustrato común llegaría sólo a ser otra teología u otro camino religioso, queda claro que nuestro ser sujeto con experiencia religiosa existe antes de ser reconocida.

El reconocimiento, en diálogo, del otro como sujeto con toda su diversidad es una referencia imprescindible para poder llevar en adelante un diálogo fructífero, es decir, un diálogo que parte de la «inter-subjetividad». Un tal diálogo puede llevarnos a reconocer los elementos (valores y verdades) que cada uno porta y que fortalecen su solidaridad práctica.

El esfuerzo de nombrar ciertos elementos de la experiencia religiosa puede ofrecernos algunos «ganchos» para empezar a construir un cuadro para un praxis común, es decir el vivir juntos en este planeta. Probablemente las tradiciones que están más capaces de expresar esos elementos comunes son los de las religiones indígenas. Que quede claro que no estoy llamándonos todos a adoptar una religión indígena, ni a abandonar nuestras diferentes tradiciones religiosas. Al contrario, la riqueza de la diversidad y la profundidad extraordinaria desarrollada por las tradiciones milenarias de las grandes religiones del mundo merece todo nuestro respeto. Sin embargo, mirando a estas mismas tradiciones desde la perspectiva de las tradiciones indígenas y desde la vivencia de los empobrecidos y excluidos, podemos encontrar elementos que nos ayudan a descubrir la originalidad de las grandes tradiciones mundiales bajo una nueva luz. Esos elementos identificados pueden servir para orientarnos en el esfuerzo de descubrir lo que es auténtico en la experiencia religiosa. Además, una consideración de los valores que fluyen de la comprensión de la estructura de la experiencia religiosa en cuanto está enraizado en el *sujeto*, es decir en la estructura dinámica de la conciencia humana en cuanto cuestionamiento y asombro, puede ayudarnos a descubrir ciertos valores y principios éticos que serán importantes si vamos a responder a los desafíos que la humanidad enfrenta hoy.

En un paso más, el diálogo sobre la experiencia religiosa en un contexto de compromiso con las luchas de los pobres abre la posibilidad de realizar una reflexión sobre el discurso del diálogo mismo. Este momento de re-flexión sobre lo que hemos hecho nos permite articular la dinámica misma de la experiencia religiosa. Así empezamos a construir ya la esperada teología *inter-faith*.

Conclusión

He intentado indicar algunas pistas para la construcción de las bases de la teología *inter-faith*. Para que llegue a ser una realidad necesitamos encontrar un referente común que permita relacionarnos. Propongo en ese sentido la experiencia religiosa, en tres sentidos, a saber: en cuanto búsqueda de sentido y de amor, en cuanto irrupción del Trascendente en nuestra consciencia (por medio de los pobres), y en cuanto respuesta humana a esa irrupción. En segundo lugar insisto en la importancia de la praxis en cuanto encuadra el diálogo y en cuanto constituye un proceso que lleva a un reconocimiento de otro en cuanto sujeto. En tercer lugar, refiriéndome a las tradiciones indígenas, sugiero que el diálogo es una actividad de reconocimiento mutuo entre sujetos que ofrece la posibilidad de apreciar tanto diferencias como elementos comunes. Finalmente propongo que la teología *inter-faith* brote de la reflexión sobre la praxis dialogal.

No hay teología sin teólogo, y todo teólogo es un ser humano con una consciencia humana sujeta a los alcances y a los límites de lo que es el ser humano. Es un sujeto. Una teología *inter-faith* es posible en cuanto sea coherente con el sujeto de la experiencia religiosa y lo reconozca con todos sus alcances y límites. Si aceptamos este principio, evidentemente muchas teologías tendrían que revisarse profundamente¹⁰. Así, me parece que un diálogo *interfaith* en función de un «vivir juntos» es no sólo urgente sino también posible.

Ricardo RENSHAW
Montreal
CANADÁ

¹⁰ Los aportes epistemológicos de B. LONERGAN, J. HABERMAS y J-M FERRY ofrecen principios fructíferos (aunque diversos) para nuestro caminar en diálogo.

Hacia una teología post-confesional y post-religiosa

Experiencia religiosa, símbolo y teología post-religiosa

José Amando ROBLES

Si el símbolo es la expresión propia de la experiencia religiosa (1), ésta, expresada simbólicamente, es el objeto de la teología (2). Por otra parte, entre símbolo y religión se da una cierta relación de continuidad, pero también de irreductibilidad (3). Éstas son tres condiciones relacionales muy importantes, ya que en ellas pareciera encontrarse una de las claves de *por qué la teología tiene que ser post-religiosa* y, por tanto, *también post-cristiana* (4). Tal es la tesis que aquí sostenemos en respuesta a la pregunta motivadora, «¿es posible una teología... transreligiosa?». Y tales son los cuatro puntos que -de una manera muy sintética, por razones editoriales- planteamos a continuación, privilegiando, como se podrá ver, un enfoque fundamentalmente epistemológico¹. Esto último, no porque sea el único enfoque posible, en absoluto, sino porque la pregunta motivadora tiene alcances y propósitos profundamente epistemológicos para teología.

1. Experiencia religiosa y expresión simbólica

Desde hace varias décadas, cada vez es más frecuente ver a la teología referirse a su objeto de estudio en términos de experiencia, experiencia religiosa, y a la naturaleza del lenguaje religioso como un lenguaje simbólico. Tan frecuente, como todavía general y vago. La prueba está en

¹ Enfoque epistemológico del que apenas abordamos un punto, el de la experiencia religiosa simbólicamente expresada como objeto de la teología. Abordaje más amplio lo hemos hecho en ROBLES, J.A., *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia (Costa Rica) 2002, pp. 293-358, y en ID., *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*, Universidad Nacional, Heredia (Costa Rica) 2007.

que, contrariamente a lo que sería de esperar, tal reconocimiento para nada ha cambiado el fondo de la teología. Nos referimos a la formalidad de su objeto de estudio, a su manera de entenderse como *episteme*, a sus famosos «lugares teológicos», a su discurso. En términos generales éste sigue siendo el mismo. Señal todo ello de que términos como *experiencia religiosa* y *símbolo* no se están utilizando con rigor, sino más bien de una manera genérica. Es, pues, necesario corregir este uso.

Cuando hablamos con rigor de experiencia religiosa, ante todo y sobre todo nos estamos refiriendo a una *experiencia real y específica* del absoluto que somos y que es todo, la experiencia de la realidad en su unidad, plenitud y totalidad. Unas características o, mejor aún, dimensiones, que sólo pueden ser conocidas experiencialmente, nunca racional y conceptualmente. Para este tipo de conocimiento, razonamiento y concepto son recursos profundamente inadecuados por insuficientes, sólo la experiencia resulta adecuada; una experiencia, además, bien específica, que no supone subjetivización ni objetivación, porque no necesita ni supone un sujeto *sintiendo* estar conociendo un objeto. En este sentido, hay que reconocerlo, tampoco el término *experiencia religiosa* resulta el más adecuado, porque fácilmente induce a engaño. Lo utilizamos, porque, como el término *espiritualidad*, *camino interior* y otros es, a pesar de todo, de los menos malos que tenemos.

Si nos entendiéramos bien, bastaría con decir *experiencia de la realidad*, sin añadir experiencia «religiosa», como advierte con frecuencia Raimon Panikkar², indicando así que no se trata de ninguna experiencia especial ni especializada, sino de la experiencia de la realidad sin más, pero de la realidad toda. El calificativo «religiosa» que le solemos añadir, o sirve para connotar las dimensiones de unidad, totalidad, gratuidad, o está demás. De hecho no añade absolutamente nada³. La experiencia de la realidad en su plenitud y totalidad es la experiencia humana por antonomasia, plenamente humana y, por ello, religiosa.

Reivindicada la naturaleza verdaderamente experiencial de la experiencia religiosa, los dos términos, «experiencia» y «religiosa», deben recordar a la teología la naturaleza experiencial de la propia religión. En efecto, no sólo es la experiencia religiosa correctamente entendida la que funda la religión, es también la que la constituye. La religión es la experiencia más profunda, plena y total que puede hacer el ser humano, o no es religión. Y si no es religión, entonces es cosmovisión, filosofía

² *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona 1998, p. 52; ID., *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, p. 34.

³ Cf. Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, París 1998, p. 11.

del mundo, del ser humano y de la historia, ética, teodicea... pero no la experiencia de unidad, plenitud y totalidad que la funda y la constituye.

Por ser la experiencia religiosa esencialmente experiencial, su expresión es *esencialmente simbólica* y no puede ser de otra manera. Por ello con razón se ha dicho que el símbolo que expresa la experiencia religiosa es el primer lenguaje religioso de todos, el que está en el origen de todos los demás y alimenta a todos, si es que no es el único. Porque los demás mitos, ritos, doctrinas... experiencialmente hablando ya son derivados, ya son preferentemente temáticos, no están a la misma altura ni cumplen la misma función. La relación entre éstos y la experiencia no es la misma que en el símbolo, donde esta relación es más directa, aun con darse una diferencia de naturaleza, sentida no sin dolor por quienes hacen la experiencia y la expresan. Sólo el símbolo tiene por blanco la experiencia misma. A ella apunta y a ella orienta, hasta desaparecer, como buen precursor. Muy al contrario de lo que pasa en el arte, donde el símbolo, como un en sí, permanece, y lo simbolizado, en él. En otras palabras, en la experiencia religiosa la realidad está en la experiencia misma, no en el símbolo, y hacia ella hay que tender.

2. La experiencia religiosa simbólicamente expresada, objeto de la teología

La importancia de entender bien la naturaleza experiencial de la experiencia religiosa, así como la de entender que su expresión es simbólica, y es simbólica de una manera bien específica, estriba en que la experiencia religiosa simbólicamente expresada es el objeto formal de la teología: lo que estudia y la luz bajo la cual lo estudia. Este es el objeto que busca entender la teología, no otro.

El punto que acabamos de expresar es sumamente importante. El objeto de la teología no es la visión de la realidad o conjunto de valores que nos puede dar y nos da un mito o un rito, o mejor aún, series enteras de éstos, como conjuntos articulados que ya son de símbolos, en un caso representacionales, en el otro dinámicos. Menos aún es el objeto de la teología el conjunto de verdades en que puede hacerse derivar conjuntos articulados de símbolos en función de su conservación, transmisión, legitimación, identidad y otras. Por este camino -bien conocido por haber sido el más recorrido durante siglos- la teología pierde su función y su propio objeto de estudio, en la medida precisamente en que se aleja más del símbolo y de la función de éste. El objeto de la teología es la experiencia religiosa, genuinamente tal, simbólicamente expresada. No es otro. Los otros objetos -mitos, ritos, verdades, doctrinas...- sólo pueden ser recorridos y merecen serlo en una búsqueda de la riqueza simbólica que todavía contienen, y rastreando su función primera, recuperándolos y recuperándola, pero nada más.

Este objeto de estudio, lo sabemos, no es nada conceptualizable; es únicamente lo que dice ser: la experiencia última, más plena y total de la realidad, en tanto esta experiencia es expresada simbólicamente. Expresada *simbólicamente* significa no conceptualizable. ¿Cómo captar, pues, este objeto de estudio, se preguntarán los adictos a la razón y al concepto para todo? Marià Corbí dirá que los textos genuinamente religiosos sólo pueden ser leídos como se lee un poema⁴, sólo se pueden captar y leer simbólicamente. Como se capta y se lee el arte en todas sus manifestaciones. En este sentido la religión no constituye una experiencia que no estemos haciendo todos los días cuando vemos un paisaje, un árbol, una flor, y cuando miramos cualquier objeto, no ya una obra de arte, con un cierto nivel de diseño y de calidad artística. En todas estas experiencias percibimos mucho más de lo que física, objetivamente, vemos; percibimos una realidad sutil, de unidad y totalidad, que trasciende la materialidad de las cosas que vemos, aunque está en ella.

La teología, como el arte, deberá enseñarnos a percibir tal dimensión, captar su significación y valor, descubrir su riqueza, su presencia en todo, su capacidad para transformar la realidad. Deberá mostrarnos su relación con todo lo que llamamos realidad, y enseñarnos a vivir desde esa experiencia y con ella... Pero para ello tiene que mantenerse firme en su propio objeto de estudio, saber ser valiente, no ceder a la tentación -por lo demás bien comprensible- de salir a la caza de verdades y conceptos como objeto de estudio, para ser más eficiente. La teología tiene que saber que cuanto más se aleja de esa forma inconceptualizable de expresar la experiencia religiosa que es lo simbólico, tanto más se aleja de la experiencia a la que apunta éste, y más se incapacita para dar cuenta de ella, siendo sin embargo ésta su fuente. Los símbolos en una conceptualización religiosa y al servicio de ella -como son ya las religiones- ven «clausurarse» lo que precisamente los define: su universalidad y su densidad de significado. Para quedarse con un significado quizá doctrinalmente potente -como ha sucedido con los símbolos de la creación en el cristianismo, el de la encarnación y el de la resurrección, por poner tres ejemplos-, pero simbólicamente progresivamente empobrecidos.

3. Entre símbolo y religión, una relación de irreductibilidad

Contrariamente a lo que estamos habituados a pensar, entre símbolo y religión como sistema de creencias, significaciones y prácticas rituales, no hay una continuidad evolutiva y armónica. Es cierto que símbolos y gestos simbólicos han podido dar lugar a conjuntos elaborados como

⁴ *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, p. 131.

son los mitos y los ritos, mitologías e ideologías o religiones. Aunque mejor sería decir que mitos, ritos y religiones han sabido asumir los símbolos en la nueva realidad temática, articulada y hasta sistémica que ellas instauran. Pero ello no ha ocurrido sin cierta violencia y, desde luego, sin pérdida de significación y función para el símbolo.

J. Severino Croatto⁵ ha enfatizado muy bien cómo en esta operación los símbolos pierden tanto en universalidad de significación como en densidad, es decir, en lo que tienen de más propio y genuino. A cambio adquieren poder y valor, de concreción y configuración, de interpretación y hasta de explicación de la realidad, de orientación y determinación, pero todo ello dentro ya de una cosmovisión determinada de mundo y en función de ella, y por tanto con su potencial simbolizador proporcionalmente reducido. Cuanto más dentro de una cosmovisión y cuerpo religiosos se encuentra el símbolo, y más significación concreta adquiere, tanto más pierde de su infinitud y de su profundidad inagotable de significación.

De hecho, por su naturaleza y funciones, entre símbolo y religión como cuerpo y sistema de verdades y valores, hay una cierta incompatibilidad e irreductibilidad, que hay que reconocer y salvar. No presentan la misma ontología ni forman parte del mismo registro. El propio símbolo no es el mismo antes de entrar que ya entrado a formar parte del conjunto articulado que es una religión. Asumido y subsumido en una religión, el símbolo ya no es el mismo, ha sufrido pérdidas, ha perdido lo más genuino de su ser y función: su capacidad, aparentemente vaga e imprecisa pero en el fondo la más rica y apropiada, para apuntar a lo inefable, sin reemplazarlo ni fijarlo nunca. Porque adonde apunta es a la experiencia misma.

En este punto yace precisamente la gran diferencia entre religión y símbolo: que la religión, al haber hecho de los símbolos, conceptos, verdades -y verdades con frecuencia divinas-, se queda en ellos bajo la forma de fe y de creencia, mientras el símbolo apunta a la realidad y a su experiencia como única forma de conocerla.

4. La teología, post-religiosa y post-cristiana

A la luz de lo planteado, el símbolo que expresa la experiencia religiosa, objeto de la teología, se convierte en el criterio discriminante de su pertinencia y podríamos decir de su calidad religiosa. Y ello indepen-

⁵ *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias", Buenos Aires 1994, pp. 163-165.

dientemente de los referentes religiosos que lo puedan acompañar o que lo acojan. En la polaridad símbolo -como expresión originaria- y religión -como conjunto articulado de verdades y doctrinas-, es el símbolo como objeto de conocimiento y su dinámica lo que define a la teología. De ahí la necesidad de desenganchar teología de religión y de confesión religiosa, o -expresado en otros términos y en la situación cultural en que ahora nos encontramos- de que la teología sea post-confesional y post-religiosa. Es la única manera de garantizar que sea auténtica, que dé cuenta de la experiencia religiosa y de sus aportes. Lo contrario, seguir haciendo teología confesional y religiosa al uso, es hacer una teología en función de creencias, de intereses doctrinales, morales e institucionales, pero no de la experiencia religiosa auténticamente tal.

Hay que tomar conciencia clara de este desafío, que parece ir contra toda lógica y hasta contra toda evidencia. Lo lógico y lo evidente pareciera ser seguir haciendo la teología como se ha hecho siempre, partiendo de verdades -más si son reveladas-, de conceptos, de credos; en el fondo, partiendo de una visión del mundo, del ser humano y de la historia, de una filosofía. De otra manera, el sentimiento pareciera ser de impotencia, no sabiendo cómo es que se podría hacer teología; sentimiento bien comprensible si el ideal que se tiene de teología es el de una metavisión objetiva del mundo, del ser humano y de la historia, interlocutora de otras visiones. Pero el objeto de la teología es otro, la experiencia religiosa simbólicamente expresada, y su saber, un saber sobre esta experiencia y a partir de ella.

Por lo demás, sólo desde una teología post-confesional y post-religiosa se recuperará lo mejor de la teología confesional y religiosa, y la interlocución profunda entre todas las teologías no sólo será posible, sino que será el sustrato y la experiencia común. Porque experiencia religiosa y expresión simbólica nunca se cierran ni se agotan. En una teología así, hay lugar para todas las expresiones genuinamente religiosas y para todas las teologías que genuinamente se construyan en función de éstas. Ninguna sobra.

José Amando ROBLES

Heredia

COSTA RICA

Teología interreligiosa: Una perspectiva hindú

K. L. SESHAGIRI RAO

Introducción

El hinduismo es una antigua, multifacética, multidireccional, dinámica y viva tradición religiosa; reconoce las inevitables diferencias en la vida y en las experiencias del ser humano, así como las diferentes necesidades de los individuos en las varias etapas de su evolución espiritual. Casi cualquier forma de culto se conserva en esta tradición. Toda forma de culto, si es útil para alguien en algún nivel de crecimiento espiritual, es apreciada por los hindúes. Ellos reconocen y respetan la individualidad de cada tradición y secta; cada una de ellas representa una perspectiva significativa de la Verdad. El acercamiento hindú a la Verdad es experiencial, viviendo y moviéndose en el Brahman (la Verdad universal). La búsqueda de la Verdad es amplia, basada en descubrimientos progresivos de la comprensión siempre en expansión y de la experiencia de lo Divino. La búsqueda de la Verdad y el bien no termina nunca. Debajo de todas las diferentes sectas y movimientos, los hindúes ven ciertos temas comunes que forman parte de una unidad mayor. Ellos Subrayan que la realidad última es el Espíritu Supremo; que es uno, sin par (*advitiya*); que es el valor supremo; que hay un sentido de unidad que impregna todas las cosas y que existe la justicia en el corazón del universo. El espíritu del hinduismo es la «unidad en la diversidad».

La perspectiva hindú

En la perspectiva hindú las grandes tradiciones religiosas son diferentes una de otra, pero son necesarias y válidas en cuanto que subrayan diferentes dimensiones de la Verdad. Ayudan al desarrollo humano espiritual en distintas épocas y ambientes. Cada religión, cultura e idioma

tiene su lugar en el mundo. Todo lo que está en armonía con la verdad y la ley moral eterna es aceptable para el hinduismo, que permite a sus seguidores respetar las otras religiones, admirar y asimilar todo lo que hay de bueno en otras fes.

Cada tradición religiosa es fuerte en algunos valores, y deficiente en otros. Hay sombras y luz en cada tradición. Ninguna religión es perfecta. Cada religión debe ir purificándose, corrigiendo las distorsiones y deficiencias de su herencia. Cada tradición es una parte de la herencia religiosa de la humanidad. Cada una de ellas ha hecho y sigue haciendo aportaciones significativas a la plenitud humana. Son complementarias. La diversidad de culturas aporta riqueza y belleza a la vida humana. El hinduismo sostiene que el pluralismo religioso proporciona un contexto adecuado, en el cual cada tradición puede conservar sus características únicas y puede actuar, reaccionar, crecer y desarrollarse. El hinduismo no insiste en la uniformidad religiosa, pero insiste en la aplicación de los principios de moralidad y justicia (*dharmā*) en la vida.

El hinduismo valora las otras tradiciones; no proclama que es la única depositaria de la Verdad en el mundo. En ningún lugar de las Escrituras hindúes está escrito que sólo los hindúes son candidatos a la salvación. El hinduismo invoca la bendición de la vida para todos, no sólo para los hindúes. «Que todos sean felices, sanos y benditos» es parte de la oración cotidiana. Como religión abierta, ha asimilado reflexiones de otros credos. La visión hindú contiene un mundo, una humanidad, pero muchos hogares de fe. A este respecto, la institución del matrimonio nos puede servir para ilustrar bellamente la visión hindú. El propósito de la ceremonia matrimonial, así sea hindú, budista, cristiana, musulmana o sikh, es llevar a la novia y al novio a la unidad sagrada del matrimonio. Las ceremonias matrimoniales son diferentes en las diferentes tradiciones, pero todas tienen el mismo objetivo.

De manera similar, el propósito de las tradiciones espirituales de la humanidad es llevar el alma individual en contacto con el Ser Supremo, o, como dijo Mahatma Gandhi, llevar al que busca «cara a cara con Dios o la Verdad». Las tradiciones religiosas están para ayudar a los respectivos seguidores a alcanzar esta meta. Sri Ramakrishna del siglo XIX y Mahatma Gandhi en el siglo XX apoyaron también esta visión con otras imágenes.

Una sustancia, muchos nombres

Sri Ramakrishna (1836-1886) practicó disciplinas espirituales de diferentes sectas una tras otra. Después de practicar con éxito las *sādhana*s hindúes, se entregó a la práctica del cristianismo y del islam. Siguió

el estilo de disciplina que recomiendan estas tradiciones. Experimentó y disfrutó la gloria de Dios en cada uno de estos caminos. Vio que todos los credos son diferentes caminos hacia el mismo destino. Los caminos son muchos, Dios es sólo uno. Rama, Krishna, Siva, Allah, Jesucristo, y miles de otros nombres... simbolizan sólo a Él. No importa con qué nombre o forma adoremos lo Divino; el Supremo Señor acepta ese devoto culto. La diferencia está en la perspectiva y los lenguajes, no en la sustancia. Los hindúes llaman *jal* al agua, *pani* los musulmanes, los cristianos agua, etc.. La sustancia es la misma, pero los nombres son distintos en los diferentes idiomas. Dios está más allá de esas palabras, pero puede igualmente ser experimentado.

Imagen de la maternidad

Mahatma Gandhi usaba diferentes imágenes. Una madre alimenta y acaricia la vida de su hijo, y la madre es amada y respetada por el hijo. Cada madre es única para sus hijos. Así como yo respeto a mi madre, se espera de mí que respete la madre de mis vecinos. Todas las madres han de ser respetadas. Una religión, como una madre, nutre y valora la vida espiritual de quienes la practicamos; merece ser respetada. Y no por ello las otras religiones han de ser despreciadas. Para poder establecer la importancia de la propia fe, no es necesario infravalorar las otras. De hecho, el respeto por la fe del otro exalta la propia fe, porque implica el reconocimiento del hecho de que la verdad y los valores espirituales se encuentran en diferentes tradiciones según las necesidades y el genio de sus respectivos pueblos.

Esencialmente, la forma de vida hindú está orientada a la búsqueda de la Verdad. La Verdad incluye lo que es verdadero en el conocimiento, lo que es bueno en la conducta y lo que es justo en las relaciones humanas. La tradición hindú (los Vedas) proporciona una guía en el arte de vivir, basado en el conocimiento de las verdades eternas que subyacen en el universo. Lidia con la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y el odio, el aquí y el más allá, así como con el sentido y el propósito de la vida. Saber cómo hay que vivir es el conocimiento verdadero. La tradición se centra en las condiciones de la vida y en las metas humanas comunes del bien (*dbarma*), la seguridad económica (*artha*), el gozo estético (*kama*) y la libertad espiritual (*moksa*). Hay muchos caminos y disciplinas espirituales, cada una de las cuales puede llevar a la persona a la meta suprema.

Cada religión histórica contiene elementos locales, regionales y universales. Los factores locales, culturales y geográficos son útiles en su lugar y en su tiempo. De hecho, también las tradiciones religiosas parti-

culares y las sectas tienen sus propias preocupaciones y sus problemas. Existen diferencias entre y dentro de las religiones, en la doctrina y en los temas dogmáticos. Las diferencias en los rituales y en las diferentes concepciones de Dios llevan a diferentes formas de religión. El azúcar es descrito de manera diferente por un niño, por un químico o por un diabético. Estas descripciones no afectan al azúcar, la sustancia (la realidad). Es un error sobrevalorar las diferencias e ignorar los elementos universales. La falta de sensibilidad hacia las estructuras de valor de otros credos lleva a la ceguera cultural. Las religiones, que deben de unir a la humanidad, se vuelven fuerzas que dividen. Algunas rupturas serias en la comunidad humana obedecen a causas religiosas.

Los valores universales inherentes a estas tradiciones trascienden las limitaciones de la historia, la geografía, la cultura, etc. Los valores espirituales de todas las tradiciones no sólo se oponen a las actitudes que dividen, sino que proporcionan muchos recursos que pueden ser una guía para el progreso humano y la armonía. Todas las religiones animan a los seres humanos a experimentar la Verdad, el supremo valor espiritual. Todas aspiran a ayudar a los humanos en su búsqueda del conocimiento de Dios. Los santos de todas las religiones predicán la Verdad eterna, todos expresan el amor de Dios hacia Sus hijos. Cualquiera que sea la religión que profesemos, podemos enriquecer nuestra vida espiritual manteniéndonos abiertos a la profunda sabiduría que brota de la fuente divina a través de muchas revelaciones. La diversidad enriquece la cultura. La espiritualidad, que es el corazón de todas las religiones, une a la humanidad. Si liberamos los elementos universales de su estrecho contexto, las religiones se volverían fuerzas unificadoras del mundo.

El nacimiento humano

Nacer como ser humano es un privilegio muy valioso y un gran regalo. No importa a qué raza, religión, cultura, nacionalidad, género o generación pertenezca una persona; un ser humano es, antes que nada y sobretodo, un ser humano. La capacidad de desarrollo moral y espiritual distingue al humano de los otros animales. La comida y la bebida, el sexo y el sueño son comunes a humanos y animales. Pero los seres humanos están bendecidos con la razón y el libre albedrío. Sólo ellos tienen la oportunidad única de buscar la salvación, que es un derecho espiritual que se le debe por nacimiento a cada persona. Las religiones son para ayudar a los seres humanos en este camino. Su responsabilidad primaria es trabajar por la salud, la felicidad, la armonía y la plenificación de los seres humanos, y esto tiene prioridad sobre los propósitos estrechos y sectarios.

El fin último

La salvación, el fin último de la vida humana, es llamada con diferentes nombres en diferentes religiones (*moksha*, nirvana, reino de Dios, Redención, cielo, paraíso, etc.). En las diferentes religiones y tradiciones se presenta una gran variedad de posicionamientos respecto a la salvación. En cada caso, están dirigidos a conseguir la liberación del sufrimiento y del mal, la erradicación de la marginación y al logro de la eterna felicidad. Hay en el alma un deseo eterno de el Infinito; se refiere a la plenitud y la salvación. El fin de la espiritualidad es la vida eterna. Cualquiera que sea su contexto religioso personal, cada individuo tiene el privilegio de buscar la salvación, que es el deseo espiritual máximo. Pero ninguna religión o líder religioso puede otorgar la salvación a una persona; eso depende enteramente de la gracia de Dios.

Globalización

En el mundo contemporáneo de viajes rápidos y comunicaciones instantáneas, las diferentes religiones y culturas tienen un contacto más cercano y muchas veces entran en confrontación una con otra. El encuentro entre religiones no se limita a este u otro país, ahora *es un fenómeno mundial*. Todas las partes del mundo se han vuelto multiculturales y multireligiosas. El mundo se ha vuelto una aldea. Las fronteras tradicionales son cuestionadas por las nuevas generaciones.

Las verdades espirituales son de carácter eterno, pero las costumbres y las prácticas sociales y culturales cambian según las exigencias del momento y las circunstancias. Muchas religiones en la historia han cambiado su postura sobre muchos temas; por ejemplo, las religiones han modificado sus posturas sobre la esclavitud, la discriminación racial, la situación de la mujer, la centralidad del rito o la actitud hacia la ciencia. *Ha llegado el momento de sobrepasar el exclusivismo religioso y la discriminación*. Los ríos deben de fluir y las personas religiosas madurar, de otro modo, se estancan. *Tenemos que ser creadores de la historia, no sus víctimas*. No nacimos para vivir dentro de límites estrechos. Tenemos que replantear nuestros problemas en este nuevo contexto de mucha gente de otras fes. Cada religión tiene que interesarse más activamente por el bienestar de toda la humanidad. No debería de quedarse atorada por los intereses inmediatos, estrechos y sectarios. Los culturales y religiosos redundarán en beneficio mutuo y del mundo entero. En la nueva cultura planetaria que está surgiendo, el mundo necesita tener en cuenta las diferentes corrientes religiosas y sus contribuciones al bienestar de la humanidad en su conjunto.

Momento crucial

Estamos en un punto crucial en la historia. Para las religiones del mundo ha llegado el momento de buscar un nuevo horizonte. Los modelos de pensamiento pasados, que consideraban a la gente como grupos cerrados, ya no son válidos. Las categorizaciones de las personas de otras religiones como paganas, gentiles, infieles, o bárbaros... deben de ser rechazadas totalmente. Detrás de nosotros hay una historia de siglos de confrontaciones religiosas, y delante, la oportunidad de la paz, la cooperación y el diálogo. Las tradiciones religiosas son útiles en muchas formas, pero el exclusivismo religioso es de mente estrecha. Tenemos que vivir en un mundo que tiene hindúes, budistas, cristianos, musulmanes, sikhs, jainistas, confucionistas, taoístas, shintoístas, etc., grandes comunidades que poseen magníficos credos. La fidelidad a nuestras respectivas tradiciones religiosas no debe minar nuestra lealtad para con la humanidad. Actualmente, las religiones mundiales tienen la oportunidad y la responsabilidad de cooperar una con otra en la promoción de la unidad humana y la paz mundial.

Los seguidores de diferentes credos, como habitantes de esta tierra, comparten el mismo planeta. Garantizar la continuidad de la raza humana, conservar los recursos de la tierra para la posteridad, y enriquecer la calidad de vida de todos los seres humanos, son responsabilidad común de todas las religiones. Las religiones del mundo han aportado sus profundas reflexiones sobre éstos y otros asuntos. Es grandioso poder sacar beneficio de cualquier cosa que sea verdadera, buena y bella, sin importar de dónde venga. Para construir un mundo mejor es necesario el conocimiento y la cooperación entre la gente de las diferentes religiones.

La herencia religiosa humana

Los santos, sabios y profetas de las diferentes tradiciones religiosas trabajan para el bien común y la felicidad de todos. La compasión es la reina de las virtudes; debe ser practicada para con todos los seres humanos, incluso para con todos los seres vivos. Los santos son mensajeros de Dios. Los ha habido en el mundo en todas las épocas. Son servidores de la humanidad. Proclaman que la Realidad última es Una. Hablan desde su experiencia directa de la Verdad. Todas las religiones tienen una larga sucesión de santos que son fuente de la sabiduría y modelo para todos. Hablan el lenguaje del amor. Son dulces por naturaleza, y sus corazones son sencillos y rectos. Predican y practican el amor y la armonía entre la gente del mundo. No tienen enemigos. Además grandes personajes como Mahavira, Buda, Sri Rama, Sri Krishna, Lao-Tze, Confucio, Moisés, Jesucristo, Mahoma y Guru Nanak... no son propiedad exclusiva de ningún país o grupo: pertenecen a toda la humanidad.

Escrituras heredadas

De igual manera, las Escrituras sagradas de todas las religiones, Vedas, Tripitaka, Avesta, Tao-te-ching, Torah, Biblia, Qur'an, Guru Granth Sabih... son tesoros preciosos de la herencia humana. Nos comunican el conocimiento del Verdadero/Dios. Los pensamientos espirituales que revelan están hechos para la humanidad entera. El Rigveda (1.89.1) dice: «Deja que pensamientos nobles vengan a nosotros de todas las direcciones». Las nobles intuiciones de las diferentes Escrituras deberían hacer la vida humana y la cultura más ricas y más completas. Uno debería de ser capaz de sacar provecho de cada texto. Deberíamos estar agradecidos unos a otros por todas las Escrituras del mundo. Cada una de ellas es como un árbol fértil, lleno de hojas, flores y frutas. Según la habilidad y el interés de los que buscan la espiritualidad, algunos encuentran hojas, otros flores y otros frutos. Para darse cuenta de lo que han logrado en los niveles más profundos, uno necesita tener un amor, una sinceridad y una apertura profundos. No deberían de ser manipulados por motivos egoístas y individualistas. Ninguna Escritura se debería de usar para infravalorar las otras.

Mirada de paz

Hay un potencial para la paz en cada religión, y es un recurso importante para construir una sociedad justa. La aspiración esencial de las tradiciones religiosas es la libertad, la reconciliación y la paz. Gita dice: «No hay felicidad para aquellos que no tienen paz». Las órdenes védicas dicen: «no dañes a ningún ser humano». La crueldad de los seres humanos es una negación de Dios. Buda enseñó: «Deja que el ser humano supere el enojo con amor, deja que supere al mal con el bien, deja que supere la avaricia con libertad y la mentira con la verdad». Jesucristo nos dijo: «Amen a sus enemigos, bendíganlos cuando les maldigan, hagan el bien a los que les odian y recen por los que con desprecio los usan». En el Corán, se establece que si eres bueno y noble con tus compañeros de la tierra, Allah será generoso contigo el día del juicio final, y el Profeta del islam declaró que «Aquel que cava una zanja para su hermano, acaba cayendo en ella». Mahatma Gandhi una vez subrayó: «Es fácil ser amable con los amigos, pero ser amigo del propio enemigo es la quintaesencia de la religión. Lo demás es sólo interés». Las religiones del mundo pueden y deben orientar a la humanidad hacia una sociedad creativa, dinámica y no violenta. Es necesario juntar los esfuerzos morales conjuntos a una escala mundial para poder resolver los problemas del hambre, las enfermedades, la violencia y la guerra.

La verdad espiritual

La verdad espiritual y los valores no están confinados en el Este o en el Oeste, en esta o aquella tradición. Toda la literatura espiritual glorifica la Verdad e ilumina la mente. Experimentar la Verdad es el supremo bien en la vida. Todos tenemos que honrar a la Verdad. La ciencia estudia el mundo natural. Ninguna rama particular de la ciencia reclama el monopolio de la sabiduría para sí misma, ni discute sobre su superioridad frente a las otras. Las religiones exploran el mundo espiritual; también ellas tienen que ser vistas como complementarias y suplementarias una de otra.

La verdad se puede observar desde muchas perspectivas. De hecho, la plenitud de la Verdad es más amplia y más profunda que la captación que de ella han realizado las religiones históricas. Los valores espirituales son una preocupación genuina humana. Tenemos que elevar nuestra conciencia sobre lo conceptual, hacia un el nivel espiritual, para encontrar la unidad común humana. Cada religión y cultura tiene aspectos excelentes. Por ejemplo, la no violencia del jainismo, la caridad y el amor del cristianismo, la humanidad del confucionismo... son grandes valores, y no se contradicen entre sí. Expresan maravillosamente las dimensiones de la Verdad. Enseñan ciertos valores morales, espirituales y humanos. La espiritualidad no confronta a unas personas con otras, al contrario, nos lleva a un nivel más profundo y más amplio de la Verdad. El camino a la Verdad es el amor. Todas las tradiciones valoran las virtudes elementales de la pureza, la honestidad, la caridad, el valor, el desapego y el servicio.

Las tradiciones religiosas han sido fuerzas muy importantes para moldear la sociedad humana. Han forjado nuestros ideales morales y nuestros valores, influenciado nuestras instituciones sociales y costumbres, y también han inspirado arte, arquitectura, música, danza, etc. En diferentes períodos de la historia, han hecho posible la continuidad y estabilidad en el orden social existente, y en otras épocas, como fuerzas revolucionarias, han llevado a cabo cambios radicales en las sociedades. Aunque se han desarrollado de manera distinta en las diferentes culturas, algunos de sus pensamientos y prácticas han obtenido una apreciación y una aceptación mundial. Por ejemplo, la práctica de la meditación y el yoga ya no se limitan a los hindúes y a los budistas, así como el servicio a los pobres y enfermos no se reduce a los cristianos. De forma semejante, la práctica del ayuno y la oración no se restringe a los musulmanes. Todos los seres estamos ya inter-conectados, y cualquier elemento que mejora a uno, nos beneficia a todos.

La vida espiritual de la humanidad se nutre de las revelaciones divinas. Guru Nanak dice que son como muchas estaciones que emanan

del gran Sol. Las grandes religiones del mundo, cada una en su propia esfera, ha sostenido el corazón y la mente de la gente a través del tiempo. Manifiestan la riqueza de la herencia religiosa humana. Hay un sabor de lo Divino en cada tradición. Cada una de ellas tiene un mensaje y una peculiaridad, cada una presenta, a su manera, soluciones a los problemas de la vida. Se relacionan con los distintos recorridos que ha hecho la humanidad y sus formas alternativas de vida, ninguna de las cuales es superior o subordinada a la otra. Dios pertenece a todos, y todos pertenecemos a Dios. Todas las religiones deben ser respetadas. Cada una ha sido una fuerza civilizadora en la historia de la humanidad. Todas ellas aseguran que la vida sin más no está completa en sí misma; todas miran más allá de esta vida aparente.

El pensamiento védico ha apreciado y entendido la fe en sus distintas formas y les ha permitido crecer y florecer todas juntas para el beneficio de la humanidad.

K.L. SESHAGIRI RAO

Profesor Emérito de la Universidad de Virginia
Editor en Jefe de la Enciclopedia del Hinduismo

Co-editor de Comprensión Interreligiosa
del Congreso Mundial de las Religiones

Avondale, PA

ESTADOS UNIDOS

El sincretismo como tema de la teología interfaith

Algunas notas preliminares

Afonso Maria Ligorio SOARES

En sintonía con la teología afro y las varias teologías que parten de la experiencia autóctona, la teología del sincretismo parece pertenecer a la misma médula de una nueva configuración teológica¹. El sincretismo es parte irrecusable de la historia de los encuentros y los desencuentros entre lo divino y lo humano, captados en su «durante», en el momento mismo en que están aconteciendo, y que, justamente por eso, escapan a definiciones y/o previsiones cabales. Ya sea Dios evidente, misterioso o simplemente problemático, no hay otra manera de acceder a él sino fragmentariamente.

1. Insuficiencia y ambivalencia de los términos

Hay muchos términos, no siempre unívocos, para dar cuenta de la experiencia cotidiana del sincretismo. Se habla de macro-ecumenismo, diálogo inter- y/o intra-religioso, inculturación o contextualización, interculturalidad, hibridismo y hasta inreligionación. Pero, en el fondo, será válido cualquier término que consiga expresar lo siguiente:

Toda religión se transforma a partir de dentro, en el contacto con las demás; es preciso dejar a la religión transformarse al ritmo de las crisis, descubrimientos e intercambios que realiza con las otras. En ese proceso las personas no necesitan apostatar o salir de sus religiones de origen. Una comunidad religiosa se deja tocar por otra fe o sistema de creencias, asimilando lo que le parece tener más sentido y descartando lo que no le conviene; *inreligiona* lo que puede o quiere acoger de la tradición que le llega de afuera.

¹ Cf. SOARES, Afonso. Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva de teología. En VIGIL, J.M., TOMITA, L.E. & BARROS, M., en «Por los muchos caminos de Dios» IV, Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso. Abya Yala, Quito 2006, colección «Tiempo axial», p. 77-91.

Pero la ambivalencia va más allá del término en cuestión. También la expresión «*interfaith theology*» no está libre de malentendidos. Basta una rápida búsqueda por la web para constatar que algunos cursos ofrecidos bajo este paraguas² no pasan de ser *teología comparativa*. En el otro extremo, sedes de internet del tipo *new age* parecen quedarse en el simple relativismo del «todo es lo mismo». También hay quien apuesta por un nuevo tipo de teología de la liberación que desamarre las religiones de sus instituciones³ en nombre de una teología *interfaith* de la transformación. Esta promoverá un injerto recíproco entre el holismo de la cosmovisión tradicional africana y la introspección profética de los antiguos hebreos⁴. Y hasta un autor renombrado como G. O'Collins utiliza la expresión para explicar «la estructura trinitaria de la teología ecuménica e *interfaith* de Juan Pablo II»⁵. Como se ve, el término ya camina hacia una polisemia nada despreciable.

2. La naturaleza híbrida de las experiencias religiosas como tema de la teología *interfaith*

¿Cómo ignorar las múltiples pertenencias y el intercambio religioso en este planeta cada vez más globalizado y «enredado» (web)? El pensamiento *interfaith* parece ser la modalidad de la investigación y reflexión más adecuada para enfrentar la pregunta suscitada por tales experiencias. Porque la *teología del sincretismo* trata exactamente de esto: ¿es posible que una persona o grupo social vivencien simultáneamente más de una fe?

La doble respuesta tradicional no es desconocida. En nombre del principio de no-contradicción, siempre sabemos responder que hay deficiencia intelectual cuando se escogen concomitantemente sistemas (noéticos) de creencia que son claramente distintos. Pero también es posible admitir, sin gran conmoción para las grandes tradiciones occidentales, que al alcanzar cierto nivel de profundidad espiritual, consigamos relativizar pendencias conceptuales en beneficio de clarividencias éticas o puramente místicas.

² Cf: <http://www.hartsem.edu>

³ C. Mayson, *A New Kina of Liberation Théology: Liberating Religions From Their Institutions*, en: <http://ilrs.org/faith/f2k5.4.html#article%203> (visto el 28/09/2007).

⁴ ID, *A South African Experience of Politics, Religion and Civil Society*, en: <http://ilrs.org/budapest/budapest.html#za> (visto: 28/09/2007)

⁵ G. O'COLLINS, *Living Vatican II, the 21 st Council fo the st Century*. Mahwah, NJ, Paulist Press, 2006.

Pero nada de eso es lo que estamos preguntando aquí. Hablamos de una opción espiritual consciente de pretender alimentarse de nociones conceptuales irreductibles entre sí o seguir rituales litúrgicos que conducen a opciones éticas no equivalentes. Para describir cualquier fenómeno menos radical, tenemos palabras bien comportadas como «ecumenismo», «diálogo interreligioso» y la ya ortodoxa «inculturación».

3. ¿La teología del sincretismo religioso es una teología interfaith?

Cuando se habla de teología «del» sincretismo, es posible entender ese genitivo como complemento nominal o adjunto adnominal. En el primer caso, se trata de un discurso formalmente teológico cuyo propósito es construir juicios de valor sobre los fenómenos sincréticos a la luz de determinada mediación hermenéutica. Religiones monoteístas fundadas en la creencia de que el misterio absoluto se comunica con la relatividad humana localizable en el tiempo y en el espacio, acabarán teniendo que considerar teológicamente eventuales beneficios de una espiritualidad híbrida.

Pero el genitivo admite una segunda acepción, por lo demás cronológicamente anterior a la que explicamos en el párrafo anterior. Ésta consiste en reconocer el sincretismo *de facto* y estudiar su lógica interna. Identificar la(s) teología(s) subyacentes a los fenómenos de hibridismo cultural y religioso es lo que se espera de la ciencia de la religión. Ese cuidado previo librará al teólogo de la apología ingenua de prácticas sincréticas de otrora, que tantas veces derivaban de la violencia con que el cristianismo y/o el islamismo se impusieron a los pueblos autóctonos. Bajo tales condiciones, a las personas sólo les quedaba la posibilidad de realizar prácticas sesgadas y fragmentadas de su tradición de origen.

Hasta aquí, por tanto, no estaríamos propiamente en el ámbito de una reflexión *interfaith*. Cierta teología del sincretismo podrá hasta juzgar, de forma más o menos inclusiva, los resultados aportados por la ciencia de la religión, sin por eso dejarse provocar y modificar por ellos. Podrá igualmente desecharlos como incompatibles con la fe cristiana. Pero lo realmente importante será la práctica. Y ésta ya está iniciando, a duras penas, un nuevo camino: líderes cristianos del movimiento negro optan por rescatar su identidad ancestral y se preguntan hasta qué punto conviene avanzar en la búsqueda de sus auténticas raíces africanas. Lo mismo ocurre en la encrucijada de las más diferentes religiones, cuando nos encontramos con *aimaras* cristianos, hindúes seguidores del evangelio, chinos iniciados en el candomblé, *bantos* creyentes en la resurrección, judíos recitadores del Corán...

Para construir una teología consecuente del sincretismo es preciso tomar en serio los datos suministrados por la ciencia de la religión, a saber, que tales conexiones interculturales e interreligiosas son vivencias cotidianas y no caprichosas invenciones de algún teólogo. Lo nuevo será la eventual constatación de que las categorías tradicionales cristianas no darán cuenta de lo que se descubrirá en el remolino formado por la confluencia de diferentes mares de espiritualidad.

4. La teología interfaith aprende del sincretismo que no hay etapas en el camino a esta o aquella religión total, pues ninguna fe o espiritualidad agota el Sentido de la Vida.

Una experiencia híbrida puede ser señal del designio divino de autocomunicarse. Entre «hablarnos» -y ser mal comprendido- o «callar» -dejándonos totalmente a ciegas-, varias religiones son unánimes en afirmar que la divinidad opta por decirnos algo, a pesar del riesgo. De ese modo, el sincretismo podría resultar ser una terapia bienvenida para ciertas esclerosis dogmatistas de las religiones monoteístas. El sincretismo evidencia dónde se encuentra el problema teológico básico de esas tradiciones: la revelación de Dios comporta ambigüedades, errores y contradicciones que son inevitables gracias a nuestra manera humana de acceder a la Verdad⁶.

Pues bien, ¿cómo leer teológicamente las experiencias sincréticas? La teología puede hacer el esfuerzo de pensar una situación *entre-las-fés*, o una frontera común todavía libre de las demarcaciones religiosas institucionales. ¿Pero qué tipo de fe está disponible en esa frontera (*borderland*)? Una nueva categoría podría ayudar a entender lo que está aconteciendo con nosotros y a nuestro alrededor. Yo la llamo *fe sincrética*. Es una fe *absoluta* sólo en cuanto a los valores fundamentales que están en juego en la elección aparentemente contradictoria de los significantes religiosos (dimensión de la fe); pero es *relativa* en cuanto a los resultados efectivamente logrados (dimensión ideológico-sincrética). De esta manera podemos hablar de *fe sincrética* para identificar el modo mismo como una fe se concretiza, ya que no existe fe en estado puro, la fe sólo se muestra en la praxis.

Llamar ese proceso simplemente «inculturación» no lo dice todo, pues existe ahí una diferencia de trayecto, o sea, el punto de vista de donde se observa la invención religiosa popular. Quien afirma la *fe sin-*

⁶ SEGUNDO, J.L., *O dogma que liberta*, 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 2000, pp. 141-144.

crética destaca que la autocomunicación divina ya está obrando en las varias tradiciones culturales *antes*, *contra* o incluso a *pesar del* contacto con las comunidades de origen. La propia tradición cristiana lo ha intuido en diversos momentos, como cuando recuerda las palabras del Maestro: «en la casa de mi Padre hay muchas moradas».

5. No va para ningún lado quien no sabe dónde está⁷

Esa inminencia de alcanzar un nuevo peldaño del discurso teológico deriva de la teología cristiana contemporánea, que redescubrió la revelación divina como un proceso histórico, con etapas que tienen su sentido propio (*Dei Verbum* 15: la pedagogía divina), mas no son definitivas. En ese proceso, el pueblo bíblico (los autores/as y las comunidades lectoras) siempre procuró modular, en lenguaje humano, el soplo y las resonancias del divino misterio. De ahí proviene la fuerza y la debilidad del umbral cristiano: éste depende intrínsecamente de una experiencia ineludible que sólo tiene sentido si el individuo la realiza por sí mismo. Y no está garantizado que el resultado deba necesariamente configurarse como una comunidad nítidamente cristiana (al menos, en los moldes en los que la podemos describir hoy). Incluso aunque lo fuese, eso no eliminaría los inevitables trastornos de la traducción concreta de ese encuentro, o sea, de nuestra espiritualidad cotidiana.

Tal ambivalencia no es defecto; hemos sido hechos así. Por eso, las experiencias sincréticas son también *variaciones de una experiencia de amor*. Forma parte de la revelación la manera como los pueblos fueron llegando, tanteando, a sus *insights*; el sincretismo sólo puede ser la historia de la revelación en acto, pues consiste en el camino real de la pedagogía divina en medio de las creaciones religiosas populares.

¿Qué teología haría posible traducir conceptual y adecuadamente una experiencia como ésa? No tenemos prisa en responder para no acabar confundiendo el rollo compresor ecléctico del «todo cabe» con la intuición universal y pluralista de que «todos caben». Puede ser un triunfo en esa fase reconocer que no habría sido posible la propuesta de una *teología inter* o *transconfesional* si no fuese por los pasos previos dados por el pensamiento occidental. La pregunta y las dificultades de una «teología en las *entre-fes*», *sólo tiene sentido en el caudal monoteísta trinitario que las generó*.

⁷ El verso es del compositor portorriqueño Gilberto Santa Rosa (apud ESPIN, O., *Grace and humanness. Theological reflections because of culture*, Maryknoll-NY, Orbis Books, 2007, p. x).

Creo que esta última consideración será también el límite del que no podremos pasar sin banalizar la propia búsqueda. El proyecto teológico *interfaith* señala una encrucijada. No parece epistemológicamente difícil avanzar en la propuesta de una ética (H. Küng) o ethos (L. Boff) mundial; y será siempre atractivo emprender un camino místico que supere las demarcaciones teo-lógicas (R. Panikkar). También es fácil descartar pastiches de pluralismo religioso como los *blockbusters* de la serie *Matrix*. Pero tal vez, todavía nos retenga del lado de acá la vieja y sufrida noción de verdad.

Un autor claramente *interfaith* como J.M. Sahajanada nos propone que «truth cannot be defined because every definition of the truth is like a tomb and only the dead are put into tombs»⁸. Entender eso es avanzar por los caminos de la sabiduría, pues «wisdom is born of a virginal mind, in which the power of knowledge is silenced»⁹. Por otra parte un lenguaje apto para perforar bloqueos meramente ideológicos o axiológicos es el eficiente lenguaje científico. Aunque inhábil para decirnos la verdad cabal, puede desenmascarar pretendidas verdades y superar impases que las caretas religiosas y dogmáticas no consiguen esclarecer sin anatemas o derramamiento de sangre.

Lo que vendrá a continuación puede significar una nueva alianza entre religión y ciencia, entre teología y la ciencia de la religión. Realidades como las vivencias espirituales sincréticas están literalmente rompiendo los diques y volviendo porosas las fronteras, allí donde puede estar naciendo una nueva posibilidad de que nos reeduquemos como seres humanos.

Afonso Maria Ligorio SOARES

Presidente de la SOTER,
Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
São Paulo
BRASIL

⁸ La «verdad no puede ser definida, porque cada definición de la verdad es como una tumba y solamente los muertos son puestos en tumbas». J.M. SAHAJANADA, *You are the Light; Rediscovering the eastern Jesús*, Winchester (UK), Orbis Books, Nueva York 2006, p. 813.

⁹ La «sabiduría nace de una mente virginal, en la que el poder del conocimiento es silenciado». *Ibidem* p. 149.

Marcos de una mística inter-religiosa

Faustino TEIXEIRA

En su etimología, la palabra *mística* se deriva de *myein*: cerrar los ojos o cerrar los labios. El místico es alguien que vive la experiencia del misterio, es el sujeto de una experiencia que tiene como objeto el misterio. Inicialmente, el término *mystikòs* es utilizado como adjetivo, y sólo hacia el siglo XVII adquiere su acepción de sustantivo¹. Es a partir de entonces cuando se comienza a hablar de lenguaje místico, como un lenguaje nuevo y singular. En el vocabulario cristiano, la mística va a designar un modo peculiar de conocimiento de Dios, distinto del conocimiento común, marcado por la fuerza de una Presencia que excede la capacidad de expresión. Definiciones distintas de esta experiencia han sido dadas a lo largo de la historia: *cognitio Dei experimentalis* (Tomás de Aquino); la «unión interior de Dios con el alma» (Angelus Silesius); «noticia amorosa de Dios» (Juan de la Cruz); «experiencia frutiva del Absoluto» (Jacques Maritain).

Vale la pena señalar la fuerza de dos términos esenciales que implican este modo singular de acceso directo o inmediato al Misterio y a lo Real: la experiencia y la presencia. En sus sermones sobre el Cantar de los Cantares, Bernardo de Claraval señala que es por el «libro de la experiencia» que se accede al misterio de Dios. A su modo de ver, es a través de la «experiencia» que la inteligencia humana puede acceder a campos más profundos de la comprensión². Testimonios importantes sobre la fuerza de esta experiencia los dan los místicos de diversas tradiciones religiosas.

¹ Michel de CERTEAU, «*Mystique*» au XVII siècle. Le problème du langage «*mystique*». En Varios, *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Aubier, Paris 1964, v. II, pp. 267-291.

² Bernardo di CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cántico dei Cantici*, v. 1, Edizioni Vivere, Roma 1996, pp. 53 e 230 (sermões III,1,1 e XX,1,2).

La pensadora francesa Simone Weil, describe en carta autobiográfica la punzante experiencia de Dios que tuvo en Solesmes, el año 1938: «Cristo mismo descendió y me tomó»³. Igualmente el místico y poeta nicaragüense, Ernesto Cardenal: «Tu también entraste velozmente dentro de mí, y mi alma indefensa queriendo tapar sus vergüenzas»⁴. Se habla también de «presencia de Dios», como en el bello relato de Teresa de Ávila:

«Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología. Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende»⁵.

Los místicos de todas las tradiciones tienen una conciencia muy clara de que el misterio abisal e inalcanzable en su totalidad, supera y traspasa siempre la experiencia. Por más que se esfuercen por expresar la experiencia, el habla es pobre e insuficiente para traducir la riqueza experimentada. Lo que ocurre muchas veces, es que ellos necesitan «atormentar las palabras», «desnaturalizar el idioma», para poder describir, también limitadamente, la fuerza de una presencia iluminadora.

Sin negar la singularidad y la especificidad que marcan las diversas tradiciones religiosas, hay que reconocer la presencia de «grandes semejanzas y analogías en la experiencia religiosa»⁶. Son semejanzas que no anulan las diferencias, y que resguardan el espacio de una experiencia que es siempre única. Igualmente en el ámbito de la profundidad espiritual hay siempre que compartir con el otro. De ahí la gran dificultad de juzgar la experiencia espiritual de los otros, de relativizarlas, o degradarlas como inferiores. Es extremadamente complejo querer interpretar una determinada experiencia religiosa o mística sin una perfecta sintonía con ella. Hay que tener gran delicadeza espiritual para poder aproximarse

³ Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 45.

⁴ Ernesto CARDENAL, *Telescopio en la noche oscura*, Trotta, Madrid 1993, p. 67.

⁵ TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 10, 1. Cortesía de: <http://www.clerus.org>

⁶ Thomas MERTON, *O diário da Ásia*, Vega, Belo Horizonte 1978, p. 245.

a una experiencia religiosa distinta. Esto vale también para juzgar los rituales religiosos diferentes. Éstos siempre tratan de una «experiencia primordial» y su reactualización. Son rituales que no transmiten un mero conocimiento, sino sobre todo una experiencia. Como mostró con acierto Amaladoss, «alguien que no haya tenido la experiencia y que la está procurando fuera de la tradición, tal vez no la consiga interpretar de modo auténtico»⁷.

Simone Weil fue muy criticada por determinados teólogos católicos por haber afirmado que «los místicos de casi todas las tradiciones religiosas coinciden casi hasta la identidad»⁸. Contraponiéndose a la autora, y también a los defensores de una filosofía perenne, que buscan apoyar la «unidad trascendente de las religiones», el teólogo Henri de Lubac buscó sublimar el dato de la «diferencia cualitativa» que separa a las otras tradiciones religiosas de la tradición cristiana⁹. En obra clásica sobre el catolicismo, De Lubac reconoce que aun fuera del cristianismo la humanidad consiguió alcanzar, «por excepción», cumbres espirituales. Pero por fuerza de su «teología de la consumación» hace cuestionamientos a la caridad budista y a la mística hindú. En su manera de ver, los más bellos y poderosos esfuerzos humanos necesitan ser «fecundados por el cristianismo para producir frutos de eternidad»¹⁰. No se puede negar la diferencia entre las tradiciones religiosas, como tampoco las peculiaridades que distinguen la experiencia y la interpretación del Misterio realizadas por los místicos de las distintas religiones. Hay, por tanto, que recuperar las «equivalencias ocultas» y destacar las «profundas semejanzas» que hermanan a los místicos en su trayectoria en busca de lo Real. Reconocer las diferencias no significa desdeñar la «intensa confraternidad» que subyace en las experiencias vivenciadas. Éste es el gran desafío que anima a aquellos que creen en una mística comparada y la posibilidad de una mística inter-religiosa, o también una mística para más allá de las religiones.

⁷ Michael AMALADOSS, *Pela estrada da vida. Prática do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1996, p. 30 (y también pp. 87-88).

⁸ Simone WEIL, *Lettre à un religieux*, Paris: Gallimard, 1951, p. 53.

⁹ Henri de LUBAC, *Prefazione*, In: André RAVIER (ed), *La mística e le mistiche*, San Paolo, Milano 1996, p. 22.

¹⁰ Henri de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1947, p. 186. En la misma línea de reflexión el teólogo benedictino Anselm Stoltz (1900-1942), afirmaba que sólo en la Iglesia católico-romana podría fructificar una verdadera mística, no habiendo medida de comparación entre la mística cristiana y las demás: A. STOLTZ, *Teologia della mística*, Morcelliana, Brescia 1940.

1. La mística como experiencia de lo Real

En la búsqueda de una pista positiva para acceder a la comprensión de una mística inter-religiosa, o concepto de lo Real, surge como altamente aprovechable. Y el autor que aparece aquí como luz para la reflexión es Raimon Panikkar, el teólogo y místico catalán que ha contribuido mucho al desarrollo de un enriquecedor debate en el campo del diálogo inter-religioso. En un trabajo publicado en 2005, Panikkar señala que la mística no es una especialización, sino una «dimensión antropológica» que acompaña a la persona en todo su trayecto existencial¹¹. El ser humano está potencialmente capacitado para descubrir el Misterio que habita en la realidad, e irradiar esta experiencia a los otros, como las ondas que tocan las costas de un lago. La mística la describe como «la experiencia de la realidad última», de la «experiencia integral de la realidad»¹². La categoría «Realidad» (o «Real») es escogida en razón de su mayor neutralidad y por su potencial macro-ecuménico. La Realidad es el símbolo escogido para traducir el Todo (*to holon*). La experiencia mística es, así, una experiencia integral, que posibilita el acceso a la Realidad integral, que puede ser nombrada de diversas formas: Dios, Todo, Nada, Ser, etc. No se trata de algo superficial o de mera inmediatez, sino de una inserción profunda en el interior mismo de la cosa experimentada. Y esto no significa aceptación del panteísmo, pues la experiencia mística toca apenas tangencial y contingencialmente la realidad. El Misterio permanece ardiente. Lo divino envuelve toda la realidad pero la traspasa infinitamente.

Por influjo de la tradición cristiana ortodoxa, y también de la espiritualidad india *advaita*, Panikkar recurre a la «intuición cosmoteándrica» para expresar las tres dimensiones de la realidad: divina, humana y cósmica. Son tres dimensiones que se interpenetran y revelan el enigma fundamental de la relación¹³. Esta visión *advaita* (no dualidad) favorece una percepción de la realidad que supera tanto el monismo como el dualismo y hace surgir una armonía de relación e integración de lo trascendente con lo immanente. Para Panikkar, «la intuición *advaita* no consiste en afirmar la unidad ni negar la dualidad, sino precisamente, con una visión que trasciende el intelecto, reconoce la ausencia de dualidad en base a una realidad que en sí misma carece de dualidad»¹⁴. La estructura propia

¹¹ Raimon PANIKKAR, *L'esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, p. 16.

¹² Ibidem, pp. 58 y 175.

¹³ Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos*, Albin Michel, Paris 1998, pp. 131-136.

¹⁴ Raimon PANIKKAR, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, BUR, Milano 2006, p. 171.

de la realidad es dialógica y armónica. El ser humano participa de una «aventura de la realidad» que envuelve lo trascendente y lo inmanente, que es simultáneamente divina, humana y material.

El gran desafío consiste en despertar a esta Realidad, captar la diafanía del otro mundo, que permea este mundo, captar las pequeñas señales y la luz que resplandece desde el interior mismo de las cosas. Se hace necesario afinar el oído para el tiempo presente, realizar una «escucha poética» de todo el cosmos. El don esencial de la contemplación, como señala Thomas Merton, es despertar a la «infinita Realidad que existe dentro de todo lo que es real»¹⁵. Es una experiencia que envuelve tranquilidad y atención permanentes. No es algo que se limita a unos pocos virtuosos, sino que está disponible a todo aquel que se disponga a atender la ocasión, con sensibilidad y transparencia. En su rica experiencia en la dirección espiritual de los novicios trapenses en Gethsemani (EUA), Tomás Merton señala la íntima relación entre vida contemplativa y vida activa. El ejercicio de la vida contemplativa no era para él nada complicado, sino un don de vivir simplemente, de sentir la vida que fluye, de avanzar en profundidad en el gran misterio que habita el tiempo. En sus reflexiones para los novicios decía que la vida del contemplativo «era simplemente vivir, como el pez en el agua»¹⁶.

En la observación atenta del inicio de la aurora, Merton consiguió distinguir un «punto virgen», entre tinieblas y luz, que traduce el secreto inefable de la presencia envolvente del misterio. En la contemplación de la noche, algo antes de que la luz pueble la aurora, cuando todavía los pájaros ensayan sus primeros trinos y «la creación en su inocencia pide licencia para 'ser' de nuevo», el místico trapense descubrió la presencia del «punto ciego y suave», que habita el centro del ser y que identificó como la presencia de la pura gloria de Dios¹⁷. Se trata del irreductible centro secreto del corazón. Para Merton, ese punto de simplicidad, de inexprimible inocencia, revela lo sagrado de la auto-conciencia, libertad y paz. Un punto que desvela el «vasto y abierto secreto que allí está para todos, que es gratuito y al cual ninguno presta atención»¹⁸. La inspira-

¹⁵ Thomas MERTON, *Novas sementes de contemplação*, 2ª ed., Fissus, Rio de Janeiro 2001, p. 10.

¹⁶ Ernesto CARDENAL, *Vida perdida. Memorias 1*, Trotta, Madrid 2005, pp. 144 y 204

¹⁷ Thomas MERTON, *Reflexões de um espectador culpado*, Vozes, Petrópolis 1970, pp. 151-152 y 183.

¹⁸ Patrick HART y Jonathan MONTALDO (eds), *Merton na intimidade*, Fissus, Rio de Janeiro 2001, p. 179.

ción de esta imagen del «punto virgen» (*point-vierge*) viene del influjo del orientalista francés Louis Massignon, estudioso de la mística sufí. En la psicología mística del islam, y en particular en el pensamiento de al-Hallaj, el «punto luminoso» y primordial traduce la profundidad mística del conocimiento de lo Real» (al-Haqq). Este punto representa el «centro neurálgico de la esfera del *tauhid* (unidad)»¹⁹. En la visión de Hallaj, el principio orgánico de todo, que expresa el núcleo de la luz original, es ese punto luminoso (*nuqta*). Es interesante darse cuenta de cómo algunos maestros musulmanes, estudiosos del Corán, se concentran en la importancia del punto diacrítico que marca la letra *ba* en árabe. El libro del Corán se inicia con la letra b: *Basmala* («En nombre de Dios»). Los maestros sufíes sustentan, con base en la simbología esotérica, que el contenido de todo el Corán se concentra en el punto diacrítico de la b, que da inicio a la *Basmala*.

2. Lo Real de todos los nombres

En una de sus bellas homilías sobre el Cantar de los Cantares, Gregorio de Nissa, uno de los tres grandes capadocios del siglo IV, habla del agua que se esconde debajo de la fuente. Si alguien se aproxima a una fuente, se maravilla de la abundancia de agua que arroja sin cesar. Pero no se le da acceso a «toda el agua», que permanece misteriosamente escondida en el seno de la tierra. Y esta agua que no cesa jamás de fluir, enciende permanentemente el deseo del sediento²⁰. Lo Real es como el «manantial de la fuente», en su incesante movimiento de generosidad y gratuidad.

Así como «toda el agua» de la fuente no puede ser vista, igualmente lo Real permanece siempre oculto. La razón de escoger el término Real para expresar el Misterio último, parte de su utilización en el lenguaje de ciertas tradiciones religiosas. En el judeo-cristianismo se define a Dios como «Aquel que es» (Ex 3,14); en el lenguaje sánscrito del hinduismo se utiliza la expresión *sat*; y en el árabe al *Haqq*. Son expresiones correspondientes, que buscan traducir al impreciso y frágil lenguaje humano el misterio mayor sin nombre. En la tradición budista se opta por el «silencio de Dios», lo que no significa absolutamente ateísmo. La negación funciona como «señal de la trascendencia». Como acentuó Velasco, el silencio de

¹⁹ Stéphanie RUSPOLI, *Le message de Hallāj l'expatrié*, Cerf, Paris 2005, p. 264.

²⁰ Gregorio de NISA, *Omélies sur le Cantique des Cantiques*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 225-226 (Omélia XI).

Dios practicado por Buda «es la forma más radical de preservar la condición misteriosa de lo Último, el Supremo, al que apunta toda religión»²¹.

Los diversos nombres que son atribuidos a Dios o al Misterio mayor, no se aplican a su esencia, que permanece siempre intocable. Los nombres implican siempre un estado determinado y un límite. La «Presencia Espiritual», que irrumpe en toda la historia, se vuelve fragmentaria al manifestarse en el tiempo y el espacio. Los nombres o atributos de Dios son «miserables residuos» que exhalan el «perfume de la naturaleza divina»²², son un *barzakh* (istmo) que hace de puente entre la esencia del misterio y el cosmos. Los místicos de diversas tradiciones señalan que lo Real está más allá de los nombres: el maestro Eckhart distingue el Dios en sí mismo del Dios de las criaturas. Gregorio de Nissa distingue Dios en su esencia de Dios en sus atributos, que traducen sus operaciones en la historia; Ibn 'Arabi, en la tradición sufi, distingue la Divinidad absoluta de la Divinidad de las convicciones dogmáticas, que es «prisionera de las limitaciones»; en la espiritualidad advaita de la tradición hindú, se distingue el Dios en sí y el Dios de los *nâmarûpa* (nombres y formas). En el clásico sermón alemán número 2, el maestro Eckhart relata la fuerza incandescente y ardiente de Dios que fluye sin cesar en «la estancia» del alma. Pero es un Dios «libre de todos los nombres y desnudo de todas las formas, totalmente suelto y libre»²³.

El flujo de la auto-revelación del misterio es siempre continuo y jamás se repite. De ahí místicos como Ibn 'Arabi señalaron la importancia de que los buscadores ampliaran sus creencias para poder participar y disfrutar de los innumerables bienes que animan a lo Real. No hay cómo imponer límites a lo Real. Las creencias, a su vez, son siempre fragmentarias, son como vínculos o ataduras que delimitan lo Real. Corresponden a los «innumerables colores que las personas imponen a la luz incolora

²¹ Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, p. 161. El autor continúa: «El hecho de callar sobre Dios, de no afirmar ni negar su existencia, y, más radicalmente, de eludir la respuesta a la pregunta sobre él —no por no disponer de esa respuesta, sino por saber que la pregunta es incorrecta, indebida, lesiva de la trascendencia de la realidad a la cual se refiere—, ese hecho es la forma paradójica, tal vez la única posible, de hacer eco a una presencia que sólo puede manifestarse de forma alusiva...»: *ibidem*, pp. 161-162.

²² Gregorio de NISA, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, p. 52 (Omelia XI). Como sugiere Gregorio de Nisa, en referencia al Cantar de los Cantares, Dios es un «Perfume difuso».

²³ Maestro ECKHART, *Sermões alemães*, Vozes, Petrópolis 2006, pp. 49-50 (Sermón 2).

por medio de sus propias existencias delimitadas»²⁴. Las religiones y creencias son, en verdad, sistemas de símbolos que aluden a lo Real, simultáneamente trascendente e inmanente. Pero lo Real está más allá de lo que se consigue captar a través de los símbolos. Las religiones tienen el importante papel de anamnesis, o sea, de recordación viva y actual de la dinámica transformadora de lo Real, suscitando en las personas la provocación en favor del ejercicio de descentramiento egoico y recentramiento en el misterio del otro. Como bien resaltó el teólogo John Hick, lo Real constituye el punto de arranque esencial para la transformación humana: «Es aquella realidad en virtud de la cual, a través de nuestra respuesta a una u otra de sus manifestaciones como figuras de Dios o de los Absolutos no-personales, podemos alcanzar el estado bienaventurado de descentramiento egoico, que es nuestro bien supremo»²⁵.

3. Lo Real y su fragancia

Siendo infinito e intangible, lo Real se manifiesta en la profundidad del ser humano, en la centralidad del corazón. En uno de sus sermones, Eckhart resaltó que el acceso al «fondo de Dios» se da a través de la profundidad de la persona, cuando ésta purifica su corazón de todos los apegos y vive en humildad la receptibilidad pura al don del misterio. Señala Eckhart: «Los maestros dicen que las estrellas derraman toda su fuerza en el fondo de la tierra, en la naturaleza y en el elemento tierra, produciendo allí el oro más límpido. Cuanto más llega el alma al fondo y a lo más íntimo de su ser, tanto más la fuerza divina se derrama plenamente en ella y opera veladamente de manera que revela grandes obras...»²⁶. Es en el fondo del corazón donde se revela el «portal de la misericordia de Dios». Pero se hace necesario un trabajo permanente de purificación del corazón, de rompimiento de los nudos que impiden el ejercicio de la acogida del otro y de la delicadeza espiritual. Esta idea del corazón como espejo que refleja a Dios fue también muy acentuada por Gregorio de Nissa. Son bellas sus reflexiones sobre los «puros de corazón» comentando Mateo 5,8. De hecho, «los puros de corazón verán a Dios», pero para que eso ocurra, es necesario que el espejo esté pulido de forma que pueda reflejar con ternura y vigor los rayos incesantes del Misterio de la Luz.

²⁴ William C. CHITTICK, *Mundos imaginales. Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Alquitara, Sevilla 2003, p. 283.

²⁵ John HICK, *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*, PPCIR/Attar, São Paulo 2005, p. 91 (y también 90 y 41).

²⁶ Mestre ECKHART, *Sermões alemães*, p. 296 (Sermão 54a).

Cuando se va al fondo, el «perfume difuso» del Misterio se derrama, y lo hace abrasando todos los «nombres y formas». En la profundidad se consigue captar la dinámica propia del corazón, que es movimiento, oscilación y pulsación permanente. A cada momento el corazón capta las formas diversificadas e imprevisibles del misterio de lo Real. Así también ocurre cuando los fieles de las distintas tradiciones religiosas buscan adentrarse en la experiencia religiosa, mediante la profundización de su propia religión. En la medida en que profundizan su empeño, se dan cuenta de que el misterio que habita la experiencia no puede limitarse a su propia religión. El teólogo Paul Tillich percibió esto con mucha claridad: «En la profundidad de toda religión viva hay un punto donde la religión como tal pierde su importancia y el horizonte al cual ella se dirige provoca la superación de su particularidad, elevándose a una libertad espiritual que posibilita un nuevo mirar sobre la presencia de lo divino en todas las expresiones del sentido último de la vida humana»²⁷.

El valor y la riqueza de una religión se revela en su potencial de fragancia humanizadora, o sea en sus frutos visibles. Para Gandhi, lo que comprueba la verdad de una religión es su «fragancia» de amor, espiritualidad y paz²⁸. En su carta a los Gálatas, Pablo habla de la importancia de los frutos visibles inscritos por el Espíritu: de «amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio propio» (Gál 5, 22-23). La pista esencial es la de seguir esos frutos del Espíritu. El gran místico sufí, Rûmî, expresó con profusión la centralidad de esos frutos visibles en la dinámica misma de la salvación: «En el día de la resurrección, hombres y mujeres comparecerán pálidos y trémulos de miedo al juicio final. Yo presentaré tu amor en mis manos y Te diré: interrógallo, él te responderá»²⁹. La fragancia de la espiritualidad no ocurre solamente en las religiones. Los seres humanos son capaces de desarrollar en alto grado cualidades especiales del espíritu, como el amor, compasión, delicadeza, cortesía, paciencia, hospitalidad, cuidado, etc. Estas virtudes no son propiedad exclusiva de las religiones³⁰.

²⁷ Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*, Aubier, Paris 1968, p. 173.

²⁸ Mohandas Karamchand GANDHI, *Gandhi e o cristianismo*, Paulus, São Paulo 1996, pp. 131-132.

²⁹ Djalâl-od-Dîn RÛMÎ, *Rubâi' yât*, Albin Michel, Paris 1993, p. 21.

³⁰ DALAI LAMA, *Uma ética para o novo milênio*, Sextante, Rio de Janeiro 2000, pp. 32-33; André COMTE-SPONVILLE. *L'esprit de l'athéisme*, Albin Michel, Paris 2006; Leonardo BOFF, *Espiritualidade. Um caminho de transformação*, 2ª ed., Sextante, Rio de Janeiro 2001, pp. 20-26.

Conclusión

Una auténtica *mística inter-religiosa* necesita reconocer la irradiación universal de la Presencia Espiritual, de la fuerza de lo Real que envuelve todo el universo y empapa toda la historia. Se trata de una presencia que se manifiesta en las creencias, pero las trasciende radicalmente. Nada más esencial que la capacidad de poder ampliar la visión para poder reconocer la presencia de lo Real en todas sus manifestaciones trascendentes e immanentes. No se puede participar de una visión profunda de lo Real sino mediante la aplicación de las creencias y el refuerzo en el potencial de la sensibilidad para saber percibir lo divino en todo lugar. Como decía el místico Teilhard de Chardin, «nada es profano para quien sabe ver». De ahí la importancia fundamental de una «educación de la mirada». Como decía otro gran buscador, Henri le Saux, «basta abrir los ojos» para poder percibir la presencia del Grial. Uno de los más osados místicos de todos los tiempos, Ibn 'Arabi, reconoce como pocos al corazón como el lugar por excelencia de la percepción mística de lo Real: un corazón capaz de acoger todas las formas. El dice en uno de sus poemas: «Las personas tienen las más diversas creencias respecto a Dios. Pero yo las profeso todas: creo en todas las creencias»³¹. En el misterio de la profundidad se encuentra la llave de la verdadera delicadeza espiritual, de una cortesía singular que faculta percibir la dinámica de la manifestación de lo divino en todas las formas particulares. Fijarse exclusivamente en la misión trascendente (*tanzîh*) para captar lo divino es una limitación, así como fijarse en la dimensión immanente (*tasbîh*). Hay que combinar las dos dimensiones: trascendencia y proximidad para aproximarse al Misterio que se da y esconde, un Misterio que no sólo es trascendencia, sino también auto-revelación para el mundo.

Faustino TEIXEIRA

Universidad Federal de Juiz de Fora
Juiz de Fora, MG
BRASIL

³¹ Ibn 'ARABI, *La taberna de las luces*, Editora Regional de Murcia, Murcia 2004, p. 24 (selección, presentación y traducción de Pablo Beneito).

El seductor futuro de la teología

José María VIGIL

¿Cuál es el futuro de la teología?

¿Hacia dónde va?

Para algunos, la pregunta sería inútil, porque la teología es -y supuestamente siempre lo habría sido-, «siempre la misma», una *theologia perennis*. Y lo debería ser también en el futuro. Por los siglos de los siglos. Ella debería procurar, simplemente, ser fiel a su misión de siempre, y «guardar fielmente el depósito de la fe»...

Pero esa visión estática, no resiste la verificación histórica. Porque en realidad la teología no ha hecho sino cambiar, evolucionar, constantemente, desde su mismo inicio. Veámoslo, refiriéndolo desde mi tradición religiosa, la cristiana.

Según la definición anselmiana, la teología es *fides quaerens intellectum*, fe que quiere entender. *Fides*, ahí, no es la fe como una entidad abstracta, sin sujeto... Quien quiere comprender son los sujetos creyentes, que quieren entender lo que creen. Pues bien, al cambiar los sujetos creyentes, generación tras generación, en unos contextos históricos que en cada tiempo resultan diferentes, su búsqueda de comprensión -*quaerens intellectum*- ha sido inevitablemente evolutiva.

La teología patristica, la de los Padres de la Iglesia -recuerdo que estoy hablando dentro del cristianismo- surgió en el monasterio, y las preguntas con las que esa teología quería comprender, respondían al contexto monacal; eran las preguntas que se hacían los monjes de aquel tiempo. Las respuestas también las dieron los monjes. Por eso fue una teología monacal.

Surgió luego en la Edad Media el mundo nuevo de la universidad, y la teología emigró para allá. Sus preguntas, ahora convertidas en «quaes-

tionones disputatae», cuestiones disputadas, reflejan el contexto cultural peculiar de la universidad medieval. Fue la teología escolástica.

Más tarde surgieron los seminarios, casas de formación para preparar el clero. La teología acabó refugiándose allá. Sus preguntas se centraron entonces en las preocupaciones del clero: resultó ser una teología clerical, institucional, jerárquica.

Vino luego la modernidad. La teología clerical jerárquica se vio cercada por el acoso apologético y el obligado cierre de filas dentro de la institución. Se enrocó sobre sí misma, como una teología antimoderna, neo-escolástica: una teología sin creatividad, confinada a la servidumbre de repetir y comentar los pronunciamientos del magisterio jerárquico. Y a esa función se redujo durante algunos siglos.

A mediados del siglo pasado, no sólo en el catolicismo, sino en todo el cristianismo, llegamos a la reconciliación con la modernidad y sus valores: la persona, los derechos humanos, la libertad, la ciencia, la autonomía de las realidades terrestres, el valor positivo del mundo, el reconocimiento de las otras religiones, el diálogo interreligioso... Los creyentes se vieron trasladados en poco tiempo a todo un mundo nuevo, con preguntas absolutamente inéditas. La vieja teología premoderna, que llevaba varios siglos inmutada, sencillamente colapsó, por implosión¹. Hay testimonios espléndidos de teólogos al respecto: no hablo de una interpretación, sino de algo que forma parte de nuestras vidas². La teología dejó de ser comentario subserviente a las declaraciones del magisterio eclesiástico, y pasó a reflexionar con creatividad desde la perspectiva de la primera modernidad: una teología moderna, reconciliada con el mundo moderno.

A partir de entonces -no hace todavía los 50 años-, los nuevos peldaños de la evolución de la teología han ido acelerando el ritmo de su sucesión.

Efectivamente, al ritmo de aquellos tiempos de renovación, la cristiandad del tercer mundo, hasta entonces eurocéntrica, pasó a asumir creativamente su fe, desde su situación de militancia contra la dominación y la opresión. Las preguntas de los cristianos pobres latinoamericanos pasaron a girar en torno a la relación de su fe con la lucha por la liberación: surgió una teología realmente nueva, que llegó a ser concep-

¹ J.B. LIBÂNIO, *Concílio Vaticano II. Os anos que seguiram*, em LORSCHIEDER-LIBÂNIO-COMBLIN-VIGIL-BEOZZO, *Vaticano II, 40 anos depois*, Paulus, São Paulo 2005, 73.

² Joseph MOINGT cuenta dramáticamente cómo con la celebración del Concilio Vaticano II tuvo que abandonar todo su trabajo de síntesis sobre cristología preconciliar, y volver a comenzar una cristología verdaderamente nueva: MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, p. 7ss.

tuada como «reflexión crítica sobre la praxis de la fe»... algo totalmente distinto de lo que había sido y estaba siendo la teología en otras latitudes. Fue la teología de la liberación, verdadera liberación de la teología, salto cualitativo en la historia mundial de la teología, que de América Latina pasó a extenderse por todo el planeta.

Mucho antes, desde que se extendió de una manera significativa el movimiento ecuménico en el interior del cristianismo a principios del siglo XX, la conciencia ecuménica de muchos creyentes dejó de inscribir sus preguntas dentro del marco estrecho de su propia Iglesia: comenzaron a mirar más allá de los conflictos y las divisiones, volviendo al cristianismo original, el anterior a las divisiones. Muchos teólogos, con esta nueva conciencia, comenzaron a elaborar sus respuestas desde una perspectiva también ecuménica. Esa teología ya no era católica ni de ninguna denominación protestante, sino ecuménica, simplemente cristiana. Ello significaba una gran novedad en la historia de la teología cristiana: nunca se había dado una teología ecuménica, no enmarcada explícitamente dentro de una Iglesia.

En la última parte del siglo pasado, las comunicaciones, las migraciones, el turismo... la misma mundialización, diversificó enormemente las sociedades. La mayor parte del globo se ha hecho pluricultural y pluri-religiosa. Han desaparecido casi completamente aquellas sociedades homogéneas, monoculturales y mono religiosas, en las que se podía hacer teología dentro de una única religión, sin percibir las preguntas que surgen de las reivindicaciones de verdad de otras religiones... La pregunta por la pluralidad de religiones, y por la revisión de las pretensiones de unicidad de la propia religión, se hicieron comunes. Se acabó la posibilidad de una teología confesional que quiera monopolizar o hablar auto-suficientemente a la sociedad plural. Tarde o temprano, con más o menos consciencia, los creyentes quieren finalmente comprender la relación de su propia fe con los demás credos, y reinterpretar las antiguas respuestas heredadas a la luz de ese pluralismo. Es la teología de las religiones (nunca antes en la historia la teología se había hecho la pregunta por «las (demás) religiones»), que luego se llamó teología del pluralismo (que se pregunta: ese pluralismo es de hecho o de derecho?), y que desemboca finalmente en la teología pluralista³, sobre Teología del pluralismo religioso, el nuevo paradigma sobre la: una perspectiva nueva, nunca antes imaginable en la mayor parte de las religiones.

Si en la sociedad conviven ahora, inevitablemente, muchas religiones, ya nadie quiere limitarse a saber lo que dice una religión... El

³ Véase el número monográfico de *Concilium* (1/2007), dirigido por A. TORRES QUEIRUGA, L. C. SUSIN y J.M. VIGIL.

creyente no sólo pregunta a su religión, sino que quiere saber también qué dicen las otras. La teología responde no con la respuesta única de una sola religión, sino con el abanico de respuestas que dan las diferentes religiones, para que la persona pueda enriquecerse con todo ello. Nunca había ocurrido algo semejante en la historia de la teología: se trata de la teología comparativa.

En este contexto inter-religioso, son muchos los creyentes -aunque sean todavía excepción- que tienen una experiencia religiosa plural, que hacen su experiencia religiosa en más de una religión. Tienen una doble pertenencia, o a veces una múltiple pertenencia. Obviamente, son muchos más los que creen que ello no es posible, o que eso no es correcto... y hacen bien en no tratar de experimentar. Pero el hecho contundente de quienes sí experimentan una múltiple pertenencia cuestiona a la teología, con otra pregunta inédita: ¿por qué no va a ser posible una teología inter-religiosa, multi-fe...? La posible teología inter-religiosa, avallada por algunos, denostada por otros, está ya ahí, aunque sea en fase de experimentación.

Se dice que el factor que más está cambiando la conciencia humana en la actualidad es la nueva imagen del mundo y del cosmos que proviene de las nuevas ciencias de la naturaleza. La imagen del mundo, heredada, tradicional, que había sido ideada precisamente por las religiones, se ha derrumbado, ante el surgimiento, hoy día, por primera vez en la historia también, de una nueva imagen, científica, y la misma para toda la humanidad. Muy rápidamente, nos hemos visto trasladados a un mundo nuevo, un cosmos que tiene poco que ver con la imagen estática y dualista del mundo, que teníamos hasta ahora. Una imagen nueva del mundo, suscita a su vez todo un mundo de preguntas nuevas. Las viejas preguntas pierden totalmente su sentido. Las antiguas respuestas quedan obsoletas. El marco mismo, las categorías de pensamiento utilizadas, necesitan ser re-planteadas desde bases nuevas. El creyente necesita autocomprenderse de nuevo, en este nuevo mundo que le descubren las ciencias. La teología no sólo se reconcilia entonces con la naturaleza y con el mundo cósmico del que siempre estuvo apartada, hacia el que se sintió ciega, sino que se reformula ecológicamente en profundidad (con la ecología profunda, no sólo cuidado del medio ambiente). Es la eco-teología⁴.

En esta misma línea, desde hace tiempo, se viene afianzando en la cultura un fenómeno nuevo: la emergencia de la conciencia de «género», categoría nueva, que visibiliza cómo muchas pautas sociales y culturales están influidas por intereses de dominación vehiculados a través de roles

⁴ Félix WILFRED acaba de proponer que esta teología ecológica sea a la vez teología inter-religiosa: cfr Concilium 3/51 (2009)379-392

vinculados a la sexualidad. Es una auténtica revolución cultural, que remueve costumbres, supuestos y hábitos tan antiguos que se pierden en la aurora de los tiempos. Una nueva visión, un nuevo paradigma... que suscitan en los creyentes nuevas preguntas, desde esta nueva perspectiva que pone al descubierto el patriarcalismo latente en una infinidad de detalles y de graves cuestiones de fondo. Los creyentes -no sólo las mujeres, también los hombres con sensibilidad al respecto- quieren comprender todo esto desde la fe, y preguntan a la teología qué respuesta tiene para re-comprender todo el patrimonio simbólico religioso desde una perspectiva no patriarcalista. Es la hora de una conversión radical de la teología, hacia una teología con perspectiva de género. Y es una nueva etapa de la teología que ha venido para quedarse.

La crisis de la religión tradicional, que se vive paradójicamente junto con una reviviscencia de nuevas formas religiosas, ha impuesto prácticamente ya la distinción clara entre religión y espiritualidad. Ésta es la dimensión profunda; la religión parece pertenecer más al ámbito de las formas, los interfares que el ser humano ha creado para expresar aquélla. Esta convicción, que ya está afianzada en buena parte de la sociedad actual, plantea nuevas preguntas a los creyentes. Quieren entender qué significa entonces la religión: si la religión es, como siempre habían pensado, la mediación primaria para la espiritualidad, el único y principal cauce de comunicación con lo divino, o si la religión es más bien un interfaz, bueno mientras sirve, pero sustituible o prescindible cuando se encuentra mediaciones mejores. En esta situación, como decimos, las preguntas de muchos creyentes son ahora, en este sentido, pos-religiosas: van más allá de las religiones, y más allá de la religión, aunque están más interesadas que nunca por la espiritualidad. La respuesta a preguntas instaladas en esta perspectiva contribuye a la elaboración de una teología pos-religiosa, laica, humana, preocupada por el papel humanizador de la espiritualidad, más allá de las religiones.

Mirando atrás, podemos decir que en los últimos cien años, descubrimos más cambios evolutivos en la teología, que los que experimentó en toda su historia. Como decíamos, su evolución se ha acelerado. Nos sorprende con su efervescente vitalidad. ¿Ha llegado a su fase final? Obviamente no. No sabemos por dónde continuará su sorprendente itinerario, pero apostamos por un voto de confianza en su brillante futuro.

No hace falta insistir, porque es obvio, que no toda teología tiene que pasar por cada una de estas etapas... Ni la aparición de una etapa nueva significa la descalificación de los anteriores modelos de teología... El conocimiento humano, las culturas, y también el mundo religioso, va

evolucionando por oleadas sucesivas, mediante nuevos paradigmas que se presentan inesperadamente, de un modo sorprendente, caótico, no linealmente previsto. Se encuentran, se cruzan, chocan, dan origen o posibilidad a otros paradigmas, y todo contribuye a fecundar mutuamente la marcha del conjunto hacia etapas superiores. Los nuevos paradigmas no siempre sustituyen a los anteriores; con mayor frecuencia, simplemente se suman y se fecundan mutuamente.

En ese sentido pueden convivir juntas muchas teologías. Siempre habrá teologías confesionales, mientras haya confesiones en el mundo religioso. Esa forma de teología no tiene que temer, siempre será necesaria en su ámbito; no quieren desplazarla las formas de teología supraconfesional. Éstas no vienen a expulsarla y a sustituirla, sino a cubrir otros espacios en los que aquella no es aceptada porque ni siquiera es comprendida, a saber, en la sociedad multi-religiosa, en los medios de comunicación seculares, en la universidad laica...

Es decir, la mayor parte de las formas de teología de los últimos tiempos puede continuar, cada una en el nicho que encuentra acomodado. Pero en mi opinión ello no impide que se pueda afirmar que en la evolución de la teología podemos descubrir una flecha, un sentido, que indica un cierto perfil predecible de la teología del futuro.

Desde nuestra modesta opinión, esa teología va a contar con estas características:

- no será ya una teología que acentúe tanto su «teo», porque parece que cada vez más se va haciendo consciente, en todas las latitudes, de que el teísmo es un modelo de comprensión/expresión de nuestra concepción de la divinidad, no una descripción cierta -ni mucho menos imprescindible- de «la Realidad última»;

- tampoco será, con demasiado entusiasmo, «logía», porque a estas alturas ya hemos descubierto mundialmente las deficiencias de la unilateralidad del discurso racional que enaltece el «logos» en desmedro de otras dimensiones más sutiles del conocimiento humano;

- será confesional cuando haga falta -para el servicio teológico dentro de ministerios o ámbitos de una determinada religión, obviamente-, pero sabrá ser también no confesional, ecuménica, y supraconfesional cuando sea preciso, en función del público al que se dirija, del ámbito en el que se inscriba;

- será, en todo caso, pluralista, es decir, habrá superado el complejo de superioridad religioso que han sufrido casi todas las religiones del mundo, un complejo que les ha hecho pensar que eran directamente divi-

nas, y que eran la única religión válida del mundo; hoy, descubierto por evidencia que todas las religiones son destellos de la riqueza inabarcable de la Realidad última, percibirán que es más bien el pluralismo religioso lo «querido por Dios», en vez de ser un mal a combatir;

- aun cuando sea confesional, deberá ser ciertamente teología comparativa, cada vez más; en la sociedad plural, deberá hacerse cargo de la palabra de las otras religiones, haciéndose cargo de la riqueza plural de las religiones, más que quedarse en estrechos límites auto-referenciales, con las respuestas de sólo mi religión;

- pero más que simplemente comparativa, será muchas veces inter-religiosa, inter-faith, intercreyente, multi-religiosa, multi-fe... (todavía sería prematuro un vocabulario definitivo). Aunque esta teología inter-religiosa todavía es, hoy por hoy, una posibilidad que a muchos les parece imposible, para otros es una posibilidad ya en acto. No es absolutamente excepcional la experiencia de doble o múltiple pertenencia religiosa, aunque resulte inimaginable para muchos de los que no la sienten. Pero quienes la experimentan están en condiciones de elaborar ese tipo de teología, y ya están en curso experiencias, provisionales pero prometedoras;

- si va a poder ser no confesional... es obvio que podrá ser «laica», no oficial, ni clerical, ni perteneciente a institución religiosa alguna, sino una teología fuera de institución, laica, civil, espiritual, humana, no referenciable a ninguna institución religiosa. Quien abra los ojos y sepa ver, probablemente va a descubrir que esa teología ya está en la calle, y que se abre paso, muchas veces sin ese nombre. No es una teología convencional, que trabaja confesionalmente, sino una teología que pretende simplemente «humanizar la humanidad»;

- desde los tiempos de la teología de la liberación, yo creo que esa cualificación de «liberadora» no es facultativa, sino que es esencial: no hay teología si no es una teología liberadora. Pero la vieja forma de teología de liberación ha de fecundarse -ya lo está haciendo- con los nuevos paradigmas que le han sucedido en el tiempo. No puede seguir siendo inclusivista, como lo fue originalmente, no por voluntad explícita, sino inconscientemente. No podrá ser tampoco tan antropocéntrica como lo ha sido, también involuntariamente; ahora tendrá que ser cosmo-biocéntrica, para humanizar la humanidad y al planeta, desde una perspectiva de eco-justicia.

¿Cuál es el futuro de la teología? ¿Hacia dónde va?

Fecundada con tantos paradigmas nuevos y con tantas experiencias en curso, el futuro de la teología es prometedor, seductor para todo aquel

que se deja fascinar por esa inquietud radical del ser humano, del ser humano religioso que busca siempre entender su religión.

Sin duda, estamos en tiempos de cambio radical, de formas nuevas de teología que nunca pudieron siquiera ser soñadas. El futuro es de los arriesgados que se apunten a esta tarea de refundación teológica.

José María VIGIL
Coordinador de la Comisión Teológica Internacional
de la ASETT / EATWOT
Panamá
PANAMÁ

CONCLUSIÓN ABIERTA

Podríamos cerrar ya aquí el libro. Los co-autores han dado su palabra: plural, diferente, contrastante, incluso contraria en algunos casos. Pinceladas tan diversas dan origen a un cuadro amplio, rico y con muchos matices. Corresponde a los lectores digerir toda esta reflexión y formar su opinión. Queremos compartir con ellos algunos comentarios finales que a nosotros nos sugiere la espléndida panorámica desplegada por las páginas precedentes.

La primera conclusión es que no vislumbramos como previsible un camino único para la evolución de la teología. Las teologías y teólogos/as están, hoy por hoy, todavía, en posiciones muy variadas, y, en algunos puntos, contrastantes incluso. Lo cual no sólo era previsible, sino que además es bueno, y es un indicativo de que el diálogo -práctico más que teórico- sobre el futuro de la teología está en curso, y está probablemente lejos de llegar a su final. Va para largo. Y para “ancho”: van a caber en él posiciones muy diferentes y variadas. En el futuro -como ya venía ocurriendo- cada vez menos se va a poder hablar de «la teología», y más de «las teologías», y muy variadas por cierto.

- Hace apenas un siglo la mayor parte de la teología se hacía en el interior de cada confesión religiosa, bajo vigilancia y reconocimiento oficial, de forma que la teología resultaba parte del aparato de las instituciones religiosas. Ello, en unos tiempos de exclusivismo generalizado, hacía pensar a aquellas teologías que sólo ellas y sus hermanas de religión eran verdadera teología. Las demás no. De esta posición exclusivista, no encontramos siquiera referencias en nuestros co-autores.

- Sí encontramos todavía quienes defienden la posición clásica de que toda teología tiene que estar domiciliada en una confesión concreta

y que sin confesionalidad explícita no hay teología verdadera. La teología ha sido siempre confesional, y es obvio que siempre será necesaria tal teología confesional al interior de las religiones. La teología confesional tiene su futuro asegurado, sin duda. Creemos sin embargo que hay que reconocer que se va abriendo lugar, paso a paso, la presencia de una teología supra-confesional, desde las la veteranas teologías ecuménica y macroecuménica, a otras formas muy diversas, actualmente en experimentación.

- Se da un contraste de opiniones entre los que todavía se manifiestan recelosos ante la posición pluralista, y aquellos que la consideran como un mínimo imprescindible para poder hacer teología aceptable en el mundo actual. Varios de nuestros coautores dan testimonio muy lúcido de la posibilidad de vivir y reinterpretar su propia religión de una forma pluralista, cuando oficialmente esa posibilidad no es todavía reconocida ni es oficial en dichas religiones. Estos autores se manifiestan convencidos de que los temores de los compañeros acabarán siendo superados, y la posición pluralista, que crece incontinentemente en la sociedad actual, acabará siendo mayoritaria, irreversiblemente. Todavía hay mucha teología «inclusivista», aunque no se reconoce como tal, y suele rechazar las clasificaciones usuales, sin proponer ninguna alternativa. El debate teórico y práctico está ahí, y es uno de los ejes principales que están gestando el modelo futuro de teología.

- Hay quienes temen la teología inter-faith o inter-creyente, o inter-religiosa, rechazándola por temor a la ambigüedad, a la indefinición, a la mezcla de religiones, o al sincretismo... Es lógica la reacción negativa en quien abraza estos temores, pero es cada vez más claro que muchos de ellos son fantasmas inexistentes, proyectos de teología que nadie defiende ni practica. Quien supere los temores y los prejuicios, podrá ver que van surgiendo propuestas cada vez más serias sobre la posibilidad de una teología inter-religiosa, inter-creyente, o inter-faith, dejan fuera toda ambigüedad, indefinición o sincretismo. Más, crece el consenso de que, al exterior de cada religión (ámbito en el que siempre seguirá siendo posible y deseable la teología confesional, obviamente), en el ámbito de la sociedad cada día más pluri-religiosa, la teología va a tener que ser cada vez menos mono-confesional, dando paso -si quiere tener como interlocutora a esa sociedad irreversiblemente plural- a formas de teología que hoy día intuimos todavía vagamente y denominamos con nombres balbucientes: ¿inter-faith?, ¿inter-creyente?, ¿inter-religiosa?, ¿multi-fe?

Sobre tales nombres no habría que discutir demasiado... basta que sirvan para entendernos con una nomenclatura más o menos común aunque siempre libre. A lo que sí hay que prestar más atención es a las propuestas concretas que vienen apareciendo y reapareciendo, recurrentemente, sobre estas nuevas formas de teología. Varios de nuestros autores

se remiten a la propuesta emblemática que en este sentido hiciera Wilfred Cantwell Smith hace varias décadas. Como afirma Paul Knitter (pág. 76: Fundamentos para una Teología Pluralista Multi-fe), su propuesta, «resucitada en este libro, no sólo es válida, sino urgente». He aquí una tarea a llevar a cabo, tanto en el frente teórico (ahondar en los fundamentos de una posible teología multi-fe), cuanto en el campo práctico: hacerla, elaborarla, compartirla. Una tarea que algunos de nuestros autores consideran «casi imposible» y a la vez, «conveniente, necesaria y urgente»

No faltan quienes van muy por delante en propuestas llamativas, como la de una «cristología inter-creyente» (Phan) o una «cristología de la liberación, de las religiones» (Pieris). Su radicalidad muestra, desde los hechos, que la teología está en movimiento y que se abre a formas nunca antes imaginadas. En ese camino estamos.

Están también las opiniones de quienes nos recuerdan como fundamento de toda teología la experiencia religiosa profunda, a la que la teología ha de volver siempre, como a su fuente, sabedora ahora de que las formas concretas de que se reviste tal experiencia son, eso, simplemente formas, y que la teología misma debe poner también su mirada más allá de las formas, más allá de las concreciones de cada religión, de un modo también post-religioso en ese sentido.

Creemos que todo este conjunto de autorizadas opiniones de nuestros co-autores es de un valor apreciable, y es claramente representativo tanto de la legitimidad de las cuestiones que este volumen ha querido volver a poner sobre la mesa, como de la gran vitalidad con que se está moviendo la reflexión en este campo, así como de la gran variedad de opiniones y de modelos teológicos que están ahí, en la «teología nuestra de cada día». La conclusión de este volumen queda, pues, así, abierta al futuro. Entre todos la vamos a ir haciendo, con una teología cada vez más diversificada, más abierta y más libre.

Nos alegra concluir la serie “Por los muchos caminos de Dios”, habiendo ofrecido este volumen para que fuera ocasión de encuentro para este debate público, inter-religioso, de voces muy autorizadas, sobre el futuro de la teología pluralista supra-confesional, teología del futuro, en la que la teología pluralista de la liberación del tercer Mundo va a desembocar, más temprano que tarde.

José María VIGIL, Luiza TOMITA y Marcelo BARROS
Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT (2001-2006)
idealizadores primeros de la serie
«Por los muchos caminos de Dios»

Los co-autores

Michael AMALADOSS

Profesor de teología en el Vidyajyoti College of Theology, Delhi, India, y Director del Instituto para el Diálogo con las Culturas y Religiones, de Chennai, India. Reconocido conferenciante internacional, ha publicado muchos escritos sobre temas de misión, espiritualidad y teología de la liberación. Es también un profesor regular del East Asian Pastoral Institute, de Manila.

Marcelo BARROS

Nacido en 1944, es natural de Camaragibe, Recife, Brasil, de una familia católica de obreros pobres. Biblista, miembro de la ASETT, ha escrito 35 libros sobre lectura popular de la Biblia, Espiritualidad Ecueménica, Teología de la Tierra, Teología del Macro-ecumenismo y del Pluralismo Cultural y Religioso. Su último libro es *O sabor da festa que renace. Para una teologia afrolatindia de la liberación*, Paulinas, São Paulo 2009. En Italia, ha publicado *Cammini dell'amor divino: sul dialogo interreligioso e interculturale*, Pazzini, Rimini 2009. Es consejero de la Pastoral de la Tierra y del Movimiento de Campesinos sin Tierra (MST) y vive una gran cercanía con las religiones de matriz afro-brasileña. Actualmente, vive en una comunidad laica en Recife (PE), Brasil, en tratamiento de salud, y colabora con varias revistas de teología de diferentes países.

Agenor BRIGHENTI

Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), especializado en Pastoral Social y Planeamiento Pastoral, por el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM (Medellín), y licenciado en Filosofía por la Universidade do Sul, de Santa Catarina (Tubarão, SC, Brasil). Actualmente es profesor de teología en el Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) y en la Universidad Pontificia de México (UPM). Es Presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la CNBB, miembro del Comité Ejecutivo Latinoamericano de Amerindia y del Comité Organizador del Foro Mundial de Teología y Liberación. Fue perito del Celam en la Conferencia de Santo Domingo y de la CNBB en Aparecida.

Edmund Kee-Fook CHIA

Tiene una maestría en religión, por la Universidad Católica de América y un doctorado en Teología Intercultural de la Universidad de Nimega, Holanda. Su tesis doctoral fue sobre la teología asiática del diálogo. Sus intereses académicos: diálogo inter-religioso, teología comparativa, inculturación, teología asiática y teología sistemática desde una perspectiva intercultural y contextual. Nacido en

Malaysia, es descendiente chino. Fue hermano de La Salle. Estudió luego psicología, antes de entregarse al estudio de las religiones mundiales. De 1996 a 2004 ha sido secretario ejecutivo de la oficina de diálogo ecuménico e inter-religioso de la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia. Mientras radicó en Tailandia fue responsable de los programas de formación y las actividades de diálogo en unos veinte países asiáticos. Ha enseñado en muchas partes del mundo.

Es el organizador de *Dialogue? Resource Manual for Catholics in Asia* (2001) y de (con James Heisig) *A Longing for Peace: The Challenge of a Multicultural, Multireligious World* (2006).

Amín EGEA

Nació en Barcelona en 1977. Ingeniero en edificación y licenciado en humanidades, ha publicado varios trabajos de investigación sobre la historia de la religión bahá'í, y ha sido co-coordinador de la compilación *La Religión Bahá'í. Una introducción desde sus Textos* (Trotta, Madrid 2008). Es miembro de la Sociedad Española de Orientalistas, y de la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, de cuya junta ha sido miembro. Desde 1999 ha participado en varias iniciativas de diálogo interreligioso y es colaborador de la revista «Dialogal». En la actualidad sirve como miembro de la Asamblea Nacional de los Bahá'ís de España, órgano de gobierno de la Comunidad Bahá'í de España.

Paul F. KNITTER

Es «Paul Tillich Professor» de Teología, religiones del mundo y Cultura, en el Union Theological Seminary de New York. Profesor emérito de teología en la Xavier University, de Cincinnati, Ohio, Estados Unidos, Paul Knitter se licenció en teología en la Gregoriana de Rome (1966) y se doctoró en la Universidad de Marburg, Alemania (1972). La mayor parte sus trabajos tienen que ver con el pluralismo religioso y el diálogo inter-religioso. Desde su rompedor libro *No Other Name?*, de 1985, estudia cómo las comunidades religiosas del mundo pueden cooperar en la promoción humana y el bienestar ecológico. Ése es el tema de *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (1995) y de *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (1996). Ha publicado recientemente una síntesis panorámica de las posiciones cristianas hacia las otras religiones: *Introducing Theologies of Religions* (2002). Ha sido también el director de la colección «Faith Meets Faith» de Orbis Books.

Forma parte de la Mesa de Directores de CRISPAZ (Cristianos por la Paz en El Salvador), así como de la Mesa de Directores del International, Interreligious Peace Council. Desde la publicación de su famoso libro *No Other Name?* (1985), ha sido ampliamente conocido por su pluralismo religioso. Junto con el protestante John Hick, ha estado bajo la dura crítica del Cardenal Ratzinger, hoy Benedicto XVI.

David R. LOY

David es Besl Professor de Ética/Religión y Sociedad en la Xavier University, en Cincinnati, Ohio, Estados Unidos. Trabaja principalmente en filosofía comparada de la religión, especialmente comparando el budismo con el pensamiento moderno occidental. Entre sus libros están: *Nonduality*, *Lack and Transcendence*, and *A*

Buddhist History of the West. Es también coeditor de *A Buddhist Response to the Climate Emergency*, 2009. Practicante del zen durante muchos años, es profesor cualificado en la tradición Sanbo Kyodan del budismo japonés.

Laurenti MAGESA

Sacerdote católico de la diócesis de Musoma, Tanzania. Doctor en teología moral por la St. Paul University de Ottawa, Canadá. Ha enseñado de 1986 a 1992 en la Universidad Católica del Este de África, en Nairobi, Kenya, donde también ha sido profesor en el Instituto Maryknoll de estudios africanos. Ha sido profesor visitante en la Maryknoll School of Theology, de Nueva York, en 1994, y en la Xavier University, en Cincinnati, Ohio, en 1995. Es autor de varios libros, entre ellos: *The Moral Traditions of Abundant Life* (Orbis, 1997), y muchos artículos sobre teología africana, teología moral y ética social.

Jacob NEUSNER

Estudioso estadounidense, que vive en Rhinebeck, New York, Neusner es reconocido frecuentemente como el más publicado de los autores (ha escrito o dirigido más de 950 libros). Es autor de *“Israel:” Judaism and its Social Metaphors*, así como de *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*.

Neusner ha tratado en sus obras las relaciones del judaísmo con otras religiones. Su *A Rabbi Talks with Jesus* (Philadelphia, 1993; translated into German, Italian, and Swedish), intenta establecer un puente religiosamente confiable para el intercambio judeo-cristiano. Ha merecido la alabanza del Papa Benedicto XVI y el apodo de «el Rabí predilecto del Papa». En su libro *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI se refiere a él como, «con mucho, el más importante libro para el diálogo cristiano-judío en la última década».

Teresa OKURE

Profesora de Nuevo Testamento y Hermenéutica de Género, nigeriana, religiosa de la Sociedad del Santo Niño Jesús. Enseña Antiguo y Nuevo Testamento en el Catholic Institute of West Africa, de Port Harcourt, donde ha trabajado por años en varios puestos administrativos tales como Decana académica, Decana de asuntos estudiantiles, y Jefa del Departamento de Estudios Bíblicos, hasta 2008. También ha desempeñado varios oficios en su Iglesia Católica Romana, como Auditora en la reciente Asamblea Especial para África del Sínodo de los Obispos (octubre de 2009), y varias asociaciones teológicas y bíblicas nacionales e internacionales. Biblista reconocida por sus muchas publicaciones, antigua Secretaria Ejecutiva de la ASETT y miembro de sus comisiones Teológica y de la Mujer, por años, Teresa está comprometida en promover la causa de la unidad cristiana, así como la cooperación inter-religiosa a través de una teología que transforme la vida conforme a la mente de Cristo. Actualmente es la Presidenta Fundadora de la Asociación Católica Bíblica de Nigeria, CABAN.

Irfan A. OMAR

Profesor Asistente en el Departamento de Teología en la Marquette University, de Milwaukee, Estados Unidos. Enseña sobre Islam, Religiones del mundo, y

Diálogo inter-religioso. Entre sus intereses investigativos está el Pensamiento islámico, desde la perspectiva de las conexiones inter-religiosas entre el islam y otras religiones. Es editor/coeditor de varios libros, entre ellos, *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue by Father Thomas Michel, SJ* (Orbis, 2010), and *Islam and Other Religions: Pathways to Dialogue* (Routledge, 2006). En 2006 ha recibido el *US Fulbright Senior Scholar Award* por sus trabajo como profesor en Indonesia. Es un redactor asociado del *Journal of Ecumenical Studies*.

www.marquette.edu/theology/omar.shtml

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.

Peter C. PHAN

Vietnamita, emigró a EEUU como refugiado en 1975. Doctor en teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, y en filosofía y en teología por la Universidad de Londres. Doctor *honoris causa* por la Chicago Theological Union.

Comenzó a enseñar a los 18 años, en el colegio Don Bosco de Hong Kong. En EEUU ha enseñado en la Universidad de Dallas, Texas; en la Catholic University of America, Washington, DC, donde ocupa la Warren-Blanding Chair of Religion and Culture; en el Union Theological Seminary, N.Y.; en el Elms College, Chicopee, MA; St. Norbert College, De Pere, WI, y en la Georgetown University, Washington, DC, donde ocupa actualmente la Ignacio Ellacuría Chair of Catholic Social Thought.

También participa en el East Asian Pastoral Institute, de Manila, y en el Liverpool Hope University, de Inglaterra. Es el primer presidente no anglo de la Catholic Theological Society of USA. Es el coordinador de la serie *Theology in Global Perspective*, de Orbis Books, y la serie *Ethnic American Pastoral Spirituality*, de Paulist Press.

Aloysius PIERIS

Jesuita, es director del Centro de Estudios Tulana, en Kelaniya, Sri Lanka. Hizo su doctorado en Estudios Budistas, el primero concedido a un no-budista por la Universidad de Sri Lanka. Catedrático de teología en varias universidades, ha enseñado tanto en facultades católicas como protestantes. Escritor prolífico, ha escrito, entre otros libros, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1991 (original de 1986, en alemán, Herder, Freiburg).

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 Euménico Nacional en Canadá), presidente de la Cooperativa de Vivienda Abiwin (Ottawa), miembro de las directivas de Yancana Huasi (Lima) y de Kairos: Iniciativas Euménicas para la Justicia (Toronto). Participó de la Iniciativa Euménica 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.

José Amando ROBLES

Sociólogo de la religión, actualmente coordinador del «Programa de Espiritualidad “Maestro Eckhart”» del Centro Dominicano de Investigación (CEDI), en Heredia, Costa Rica. Desde su fundación en el 2004 participa en los Encuentros Internacionales Anuales organizados por el Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas (CETR) de Barcelona.

Entre sus obras son de destacar: *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia (Costa Rica) 2002; *Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda*, EUNA, Heredia (Costa Rica), 2006; *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*, Editorial Sebila, San José (Costa Rica), 2007.

K.L. SESHAGIRI RAO

Profesor emérito del Departamento de Estudios Religiosos, de la Universidad de Virginia y redactor jefe de la Enciclopedia del Hinduismo, es uno de los editores fundadores del "Interreligious Insight", publicado por el World Congress of Faiths, de Londres, y Rector de la Thanksgiving Foundation, Dallas, TX. Perteneció también al consejo editorial de las revistas "Dialogue and Alliance" y "Gandhi Marg", desde hace muchos años.

Ha escrito varios libros, numerosos artículos, y ha organizado algunos libros, entre ellos, cuatro volúmenes sobre Tradiciones Religiosas del Mundo. Como profesor de Religión comparativa y Jefe del Guru Gobind Singh Department of Religious Studies (Punjabi University, Patiala), ayudó a formar el primer departamento de este tipo en las Universidades de la India. Sus áreas de especialización son religiones índicas, estudios gandhianos, y diálogo inter-religioso.

Ha participado en Consultas de la UNESCO, así como en el Foro Económico de Davos. Recibió el Hall of Fame "Anum Award", de parte de la Asociación Internacional de Parapsicología; el Ecumenical Studies Award, de parte de la Asociación de Yoga Integral de Buckingham, Virginia; y el Consciousness Studies Award, de parte del College of Natural Law, de Washington, DC. Ha recibido también el prestigioso Vishwa Hindu Award 2006, de parte de Avadhoota Dattapeetham, Mysore. La Asociación Mundial de Estudios Védicos le otorgó el Honorary Award of Prachya Vidya Parangat en su conferencia en Houston, Texas, el año 2006. Ha recibido también el Certificate of Honor otorgado por la Indological Research Association, Bangalore, en 2005.

Casado con Saraswati, tiene cinco hijos. Tras su retiro, ha puesto su residencia en Avondale, PA, Estados Unidos.

Afonso M. L. SOARES

Doctor en ciencias de la religión por la Universidad Metodista de São Paulo (Unesp) 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 revelação; premissas para uma teologia do sincretismo religioso*, Paulinas, São Paulo 2003; *El mal: ¿cómo explicarlo?*, Paulus, São Paulo 2003; y *Dialogando con Juan Luis Segundo*, Paulinas, São Paulo 2005.

Faustino TEIXEIRA

Faustino Teixeira, 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, y coordinador del programa de posgraduación en ciencias de la religión. Ha publicado muchos artículos en revistas como Vozes, REB, Convergência y Concilium, y varios libros, entre ellos el

primer libro latinoamericano sobre teología del pluralismo religioso: *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2004, colección Tiempo Axial.

Es miembro de ISER-Assessoria, y ofrece cursos y conferencias en incontables encuentros de pastoral.

Página personal: www.empaz.org/dudu/du_cur.htm#Pessoais

José María VIGIL

Teólogo, psicólogo clínico, y doctor en Educación (Universidad La Salle de Costa Rica). Actualmente, coordinador de la Comisión Teológica Internacional (internationaltheologicalcommission.org) de la ASETT (www.eatwot.org). Director de la publicación anual Agenda Latinoamericana, publicada desde 1992, en 18 países, en 6 idiomas (latinoamericana.org). Coordinador de los Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org), servicio telemático de documentación y reflexión sobre la teología de la liberación y la teología pluralista. Con A. Torres Queiruga y L.C. Susin dirigió el número de la revista Concilium sobre teología del pluralismo religioso (2007). Autor de numerosos artículos y libros, entre ellos, *Espiritualidad de la liberación*, con Pedro Casaldáliga (ediciones en 14 países, en cuatro idiomas), y *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005. En esta editorial dirige la Colección «Tiempo Axial» en castellano (tiempoaxial.org), y en portugués en la editorial Paulus, de São Paulo. Naturalizado nicaragüense, reside en Panamá.

InternationalTheologicalCommission.org
Comision.Teologica.Latinoamericana.org
Comissao.Teologica.Latinoamericana.org
InternationalTheologicalCommission.org/VOICES

tiempoaxial.org
tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMultiCammini

www.eatwot.net



La propuesta de este libro, no sólo es válida, sino urgente. Creo que podemos encontrar «características familiares» en todas las religiones, que fundamentan una teología planetaria multi-fe, que ponga a un lado los reclamos de superioridad de una religión sobre las demás, y las convoque a todas a comprometerse por el bienestar de todos los seres vivos y por el planeta.

Paul KNITTER

Subscribo muy gozoso el esfuerzo loable -y contra corriente- de la ASETT con el proyecto de este libro.

Raimon PANIKKAR

Ha llegado el momento de superar el exclusivismo religioso. Hemos de ser creadores de la historia, no sus víctimas. Tenemos que replantear los problemas en este nuevo contexto de mucha gente de otras fes. En la nueva cultura planetaria, el mundo necesita tener en cuenta las diferentes corrientes religiosas y sus contribuciones al bienestar de la humanidad en su conjunto.

K. L. SESHAGIRI



**AGENDA
LATINOAMERICANA**