ESCRITOS SOBRE TEOLOGÍA DEL PLURALISMO

1992-2012

JOSÉ MARÍA VIGIL

ESCRITOS SOBRE PLURALISMO

Cruzando la teología latinoamericana de la liberación
con la teología del pluralismo religioso,
en camino hacia nuevos paradigmas.

José María VIGIL

ESCRITOS SOBRE PLURALISMO
Cruzando la teología de la liberación
con la teología del pluralismo religioso.
José María VIGIL

Edición digital 2012
Libros Digitales Koinonía: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Versión 1.0.3

Traducciones de:
Paul Burns,
Richard Renshaw
Antônio Carlos de Góis Cajueiro
Andreia Guerini
e Fedra Rodríguez Hinojosa

Además de textos en castellano, la presente edición contiene textos en:

ÍNDICE

Presentación.....9

DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

El desafío que viene: la teología pluralista.....13
El paradigma que viene. Reflexiones sobre la teología del pluralismo..25
Pluralismo cultural y religioso.....45
Introducción a la teología del pluralismo religioso.....55
Nuevos pasos para la teología de la liberación.....63
La aportación de la teología del pluralismo religioso.....83

Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional..91
Challenges of Theology of Religious Pluralism for Traditional Faith.111

The Pluralist Paradigm: Tasks for Theology.....131
El paradigma pluralista: tareas para la teología.....141
Das pluralistische Paradigma: Aufgabe für die Theologie.....151

MACROECUMENISMO LATINOAMERICANO

Macroecumenismo.....163
Macroecumenism.....171

Macroecumenismo: Teología de las Religiones Latinoamericana....179
Macroecumenism: Latin American Theology of Religions.....195

La Causa del Macroecumenismo.....211

ESPIRITUALIDAD Y PLURALISMO

Espiritualidad del pluralismo religioso.....221
Espiritualidade do pluralismo religioso.....233
Spirituality of Religious Pluralism.....245

Spirituality and Religious Pluralism.....257
Espiritualidad y Pluralismo Religioso.....263
Spiritualität und Pluralität der Religionen.....269

Espiritualidad de la militancia pluralista.....277
Espiritualidade da militância pluralista.....285

Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación.....293

DIFICULTADES

Los paganos... ¿al infierno? (1992).....311
Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso.....325
¿Diálogo inter-religioso o intra-religioso?.....343
¿Y si la alternativa no fuese la religión cristiana?.....353
Formación intercultural... ¿y/o inter-religiosa?.....357

Cristología de la liberación y pluralismo religioso.....369
Liberation Christology and Religious Pluralism.....377
San Pablo y el pluralismo religioso.....385

Muchos pobres, muchas religiones.....389
Many Poor, Many Religions.....403

PLURALISMO Y MISIÓN

Mission ist Dialog, nur Dialog.....419
Mission is Dialogue, only Dialogue.....429

La misión es diálogo, sólo diálogo.....439

Reciprocal/receptive Mission. Neue Missionsperspektiven.....449
Misión Recíproca y receptiva. Nuevas perspectivas.....457

Vademecum para el ecumenismo (esp - eng - fra - ita).....465
Hacia un diálogo de las teologías liberadoras de los hijos de Abraham..475

PLURALISMO, RELIGIONES Y PAZ

Religiões e paz.....487
La Théologie nécessaire pour la convivence entre les religions.....495
La teología necesaria para la convivencia entre las religiones....499

MÁS ALLÁ DE LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO

Hacia una teología «planetaria» de la liberación.....505
Del pluralismo religioso a la crisis de la religión.....515

Novas Fronteiras para o Diálogo Inter-Religioso.....527
Nuevas fronteras para el diálogo inter-religioso.....537

Novos lugares teológicos para a teologia do pluralismo religioso..549
Nuevos lugares teológicos para la teología del pluralismo religioso..559

Epílogo de conjunto

Teología y religiones, Congreso Continental de Teología, octubre 2012...571

PRESENTACIÓN

Este libro recoge los principales escritos del autor sobre Teología del Pluralismo Religioso (TPR). Como su subtítulo indica, no se trata de una TPR en abstracto, sin base de procedencia ni filiación espiritual, sino una TPR que viene de la teología latinoamericana de la liberación, que mantiene su metodología (partir de la realidad, analizarla y juzgarla, para deducir una práctica que la transforme, según el imprescindible «ver, Juzgar y actuar»), que se sigue orientando siempre por la opción por los pobres, la praxis de transformación histórica, la unicidad de la historia, y todas las grandes opciones y grandes Causas de la espiritualidad latinoamericana de la liberación.

Más allá del orden cronológico, se ha privilegiado el ordenamiento de los textos según grupos temáticos: en primer lugar lo referente a la descripción de los contenidos mismos de la TPR, a su desarrollo y a su contexto. A continuación, los textos referentes al macroecumenismo latinoamericano. Luego una sección de textos sobre el tema mayor de la espiritualidad del pluralismo religioso. En cuarto lugar, la sección difícil de los temas que se refieren a problemas o dificultades temáticas concretas. Otro pequeño bloque lo forman los textos sobre la Misión, junto a otro sobre el papel de las religiones ante a la paz del mundo. Finalmente, otro bloque se abre a los caminos que van más allá de la TPR: las nuevas fronteras, los «nuevos paradigmas», la teología planetaria...

Los textos conservan su redacción original, tal cual fueron escritos, aunque, obviamente, se trata de un pensamiento vivo que ha ido evolucionando y transformándose, y hoy hay que leerlo a luz de la maduración del pensamiento que todos estamos viviendo en este ámbito de la teologia del

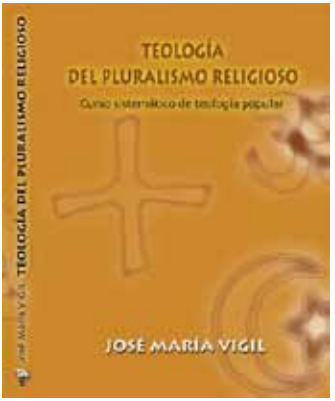
pluralismo religioso. En ese sentido, hay que tener en cuenta la fecha de redacción del texto. En realidad la TPR se está gestando todavía...

Por ese mismo deseo de respetar la expresión original e integral de este pensamiento, se produce una pequeña repetición de alguna de las ideas principales, que no pueden dejar de estar presentes en de más de un texto; hemos preferido mantener esa posible reiteración antes que sacrificar la integridad de cada texto., de forma que cada texto sigue siendo autónomo y puede leerse como tal.

Por lo demás, obviamente, no se necesita aquí una lectura seguida de principio a fin –que también será provechosa para quien no conozca previamente nada de estos textos que ahora se recopilan–. Podrá ser leído, con igual provecho de un modo selectivo, organizado de otra manera según el criterio del lector, o prescindiendo incluso de aquellos textos que el lector considere ya conocidos. Este libro sólo pretende hacer el servicio de abrir al gran público textos que quedan dispersos en un gran número de revistas teológicas latinoamericanas y de otras latitudes, que resultan de difícil acceso para el lector común.

Agradecemos a los Servicios Koinonía (*http://servicioskoinonia.org*) su servicio de hospedaje y difusión.

Nota: no se incluye en este libro ninguna parte del libro *Teología del pluralismo religioso*, del autor, publicado en varias ediciones, en cinco lenguas, varias de ellas disponibles en la red:



- *Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular.* Abya Yala, Quito, 2005, 384 pp.
- *Teologia del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular*. El Almendro, Córdoba (España), 2005.
- *Teologia do Pluralismo Religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. Paulus, São Paulo 2006, 469 pp
- *Teologia del Pluralismo Religioso. Verso una rilettura pluralista del cristianesimo*. Borla, Roma 2008, 502 pp
- *Theology of Religious Pluralism*. LIT Verlag, Münster - Wien - London, 2008, 358 pp.
- *Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive*, herausgegeben von Ulrich Winkler, übersetzt von Helene Büchel, Salzburger Theologische Studien - Interkulturell Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2013. Seiten 492.

Desarrollo de la Teología del Pluralismo Religioso

El desafío que viene: la teología pluralista

Propuesta provocativa para estudiantes de teología

Ponencia escrita para el Congreso de estudiantes de teología,
20-29 de septiembre de 2006,
Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

De algún tiempo a esta parte, está comenzando a llamar la atención el fenómeno de la «Teología del pluralismo religioso». Profundicemos en él.

Lo que la teología del pluralismo religioso no es

La teología del pluralismo religioso no es una «teología de genitivo», una «teología de...», sino una «teología de ablativo» o «teología desde...».

No es una teología sobre una materia concreta (teología material), sino una teología de la que el pluralismo es su objeto formal, su perspectiva, su formalidad (teología formal).

No representa por tanto un sector o rama dentro del conjunto de la *universa theologia* (lo que sería una teología sectorial), sino que se refiere al conjunto de otra teología, elaborada toda ella desde la perspectiva del pluralismo (teología fundamental, con una nueva pertinencia transversal a todo un nuevo universo teológico). La nueva formalidad, perspectiva o pertinencia de esa teología es el nuevo «paradigma pluralista»[1].

---

[1] No se niega que tanto en la teología «inclusivista» como en la «pluralista» pueda y deba haber un sector o rama concreta de la teología que estudie la pluralidad de religiones como su «materia» u objeto de estudio. Aquí estamos queriendo llamar la atención sobre la «teología pluralista» como aquella «teología fundamental» cuyo «objeto formal» sea el pluralismo religioso, sea cual sea su objeto material.

Lo importante a considerar no es, pues, una «teología sectorial sobre la pluralidad de religiones» (conocida como «teología del pluralismo religioso», que también tiene sentido), sino una nueva y global teología, que para más claridad llamaremos «teología pluralista», o sea, toda una teología nueva elaborada sobre el nuevo paradigma pluralista.

Es teología desde un «nuevo paradigma»

Toda la teología que hemos heredado es exclusivista y/o inclusivista[2]. Teología pluralista es una nueva teología construida sobre el abandono y la superación de los paradigmas exclusivista e inclusivista.

El paradigma viejo (todavía actual, y además «oficial» en el cristianismo católico desde hace poco menos de 50 años) es el inclusivismo, forma atemperada del paradigma exclusivista, que estuvo en vigor durante más de diecinueve siglos.

El cambio de paradigma que implica la teología pluralista es el abandono de las convicciones inclusivistas (por las que nos seguimos considerando «la» religión única verdadera, dotada de la única verdadera Revelación, y que constituye la única vía plena de salvación...) por la convicción de que somos «una» religión entre otras, con una revelación entre otras, y que constituye «una» vía plena de salvación.

La teología pluralista es una nueva forma de ver y de ser religioso, caracterizada fundamentalmente por el abandono de las pretensiones de exclusividad, unicidad y absoluticidad, y la concesión a los otros caminos religiosos de una validez salvífica semejante a la que reclamamos para nosotros mismos. Dicho brevemente: la teología pluralista es una teología que renuncia al «mito de la superioridad religiosa[3].

Como toda la teología heredada y la inmensa mayor parte del patrimonio simbólico y espiritual cristiano fue construida desde los supuestos y fundamentos exclusivistas e inclusivistas, lo que se impone con urgencia es la reelaboración de toda la teología[4] y la reinterpretación de todo el patrimonio simbólico.

---

[2] Los tres grandes paradigmas a los que se recurre por claridad pedagógica –susceptibles, lógicamente de desdoblamientos y matizaciones- son exclusivismo, inclusivismo y pluralismo, como conceptos técnicos. La clasificación es originalmente de J.P. SCHINELLER.

[3] Decimos «mito» en el sentido positivo de la palabra. Remitimos al último libro de Paul KNITTER, *The Myth of Religious Superiority*, Orbis, Maryknoll NT 2005.

[4] Recordemos el deseo expresado por Paul TILLICH pocos días antes de su imprevista muerte, de querer «reescribir toda la teología» a la luz de la historia de las religiones, en Chicago, en el ciclo de conferencias que organizó junto con Mircea ELÍADE.

«Intradiálogo» y nueva autocomprensión del cristianismo

Todo ello abunda en descalificar un error muy frecuente: que la teología del pluralismo religioso tuviese como objeto o como finalidad primordial el diálogo inter-religioso, con el que se la asocia sistemáticamente en la opinión común, como si la teología del pluralismo religioso fuera «para dialogar con los religiosamente otros»... La teología del pluralismo religioso no es para dialogar con nadie, sino «para dialogar con nosotros mismos». No es para el diálogo interreligioso, sino para el «intradiálogo»: para revisar, entre nosotros mismos, toda nuestra teología y reconvertirla al paradigma pluralista. Aunque no pudiéramos dialogar con ninguna religión, la teología pluralista es el nuevo paradigma con el que nos tenemos que confrontar inexcusablemente, nosotros mismos, en solitario[5].

Lo que está en juego, pues, no es una nueva rama teológica, ni siquiera toda una teología nueva, sino un nuevo cristianismo, un cristianismo «pluralista»[6], por contraposición al cristianismo exclusivista vivido durante casi veinte siglos, y a su heredero el cristianismo inclusivista. Se trata pues de la entrada en una nueva época de la historia del cristianismo, cuya puerta de tránsito es una profunda transformación interna (intradiálogo), una mutación decisiva de su propia autocomprensión[7].

Nueva autocomprensión del cristianismo pluralista que viene

¿Cuáles son los nuevos ejes transversales, los rasgos principales de la autocomprensión del cristianismo pluralista? Destaquemos algunos.

• Nueva comprensión del **pluralismo**[8] **religioso**. Ya no se atribuye su origen al pecado del ser humano (Babel), ni a los pueblos «dejados de la mano de Dios», sino que es considerado un fruto de la voluntad salvífica universal divina y de la inabarcable riqueza del amor de Dios, y como tal, una riqueza de la Humanidad que hay que preservar. El pluralismo religioso ya no es considerado simplemente «de hecho», sino una realidad

---

5 No se niega que el diálogo interreligioso se llevará a cabo mucho mejor cuando se haya realizado previamente el «intradiálogo» que la confrontación con el paradigma pluralista conlleva, y que en este sentido, la teología pluralista es también una eficaz preparación para el diálogo interreligioso.

6 No decimos «pluralista» en el sentido de «tolerante, abierto, diversificado...», sino en sentido técnico: en cuanto basado en el «pluralismo» como paradigma contrapuesto al «exclusivismo» y al «inclusivismo». Para ampliar sobre estas categorías, cfr mi libro *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Abya Yala, Quito 2005, 298 pp. El Almendro, Córdoba (España), 2005, 398 pp. Cfr *http://tiempoaxial.org*

7 Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2005.

8 Aquí la palabra significa simplemente «pluralidad religiosa».

«de derecho», «de principio», tolerado o querido por Dios. No se trata ya por tanto de tratar de eliminarlo y de reducirlo a la unidad religiosa subsumida dentro del cristianismo... Que la Humanidad se una en una sola religión mundial... ya no parece posible, pero es que además tampoco parece deseable. Si los datos de la realidad nos evidencian cada vez más un pluralismo de hecho insuperable, la teología, además de aceptarlo, está llamada a encontrarle un sentido dentro del designio salvífico...

• Renuncia a la categoría de **elección**. Durante veinte siglos el cristianismo se ha apropiado del título de pueblo elegido que anteriormente ostentó el pueblo judío. Hoy, una nueva imagen de Dios hace inviable en la conciencia religiosa de la humanidad la plausibilidad de la categoría de «elección», hasta hace poco defendida apologéticamente con fervor. Teólogos actuales sostienen valientemente que se trata de una categoría a la que debemos renunciar. No hay «elegidos». Dios no tiene acepción de personas, ni de pueblos, ni de culturas, ni siquiera de religiones...

• Un nuevo concepto de **Revelación**. Porque la atribución directa a Dios, apelando a que supuestamente «ha sido revelado por Dios», de todo lo que son nuestras elaboraciones, teologías, dogmas, concepciones... es lo que frena y obstaculiza en última instancia el paso adelante que muchas personas y comunidades perciben inconscientemente en el interior de sí mismas que debieran dar, pero sienten dicha apelación a la "revelación divina» como un tabú insuperable. Hoy tenemos un concepto de revelación mucho más maduro, que reconoce que Dios no nos habla nunca directamente[9], que en todo lo que decimos que Dios nos ha dicho, también está nuestra palabra humana, la proyección de nuestros deseos y necesidades. Hoy sabemos que la revelación se registra en el proceso de maduración de la experiencia religiosa que se da en todo pueblo humano, a través de cuya religión el Espíritu no deja de comunicarse con él. Por tanto no caben concepciones fundamentalistas y exclusivistas.

• Apertura hacia **todas las religiones**, a las que se considera equivalentes aunque asimétricamente verdaderas. Es abandonada la distinción clásica de los fenomenólogos de la religión entre religiones naturales y sobrenaturales, o la de las «religiones en las que los seres humanos buscan

---

9 «Es necesario tener presente la mediación humana, histórica, contingente. No se da nunca un encuentro directo, de tú a tú, de Dios con el ser humano, sino siempre a través de mediaciones. Son los seres humanos los que hablan de Dios. Para la investigación teológica y para entender la evolución de los dogmas, esto es muy importante. No se puede comprender la nueva teología sin este concepto de *revelación mediada* por la historia, por la experiencia interpretativa humana. Cuando no se acepta la mediación, se cae necesariamente en el fundamentalismo»: SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, pág. 73.

a Dios» y «aquella en la que Dios nos ha salido al encuentro». Cae, por mal planteada y obsoleta, la pregunta por «la religión verdadera». Todas lo son, a su manera. Y todas son, a la vez, pecadoras, falibles, limitadas, necesitadas de purificación y de maduración, y de complementariedad... Y, a la vez, no hay ninguna religión «dejada de la mano de Dios», en «situación salvífica gravemente deficitaria»: todas son caminos de realización humana en diálogo amoroso con la realidad divina, queridos por Dios, y en esa medida autónomos...

• **Macroecumenismo**. La visión pluralista crea una conciencia de pertenencia simultáneamente concreta y universal, encarnada en la propia religión pero sintiéndose igualmente ciudadano de la Oikumene cósmica y universal, donde no hay banderismos, ni proselitismos partidaristas... Las Iglesias y las religiones todas se convierten en instrumentos de una Patria Mayor, a cuyo servicio deben ponerse sincera y desinteresadamente... Ya no es posible una vivencia religiosa, una conciencia teológica y una oración cristiana encerradas en el fanal del propio cristianismo, en el que nos quedamos encerrados en un soliloquio entre Dios y nosotros, en el que las demás religiones, las inmensas multitudes que buscan a Dios por otros caminos no figuran ni son tenidos en cuenta... Ya no nos es posible continuar encerrados en el fanal: nuestra conciencia explota macroecuménicamente y rompe la soledad narcisista exclusivamente cristiana, para hacerse macroecuménica...

• Fin del mito de la **superioridad**. Es el rasgo decisivo y más difícil del cristianismo pluralista: la superación de una conciencia de superioridad que nos ha acompañado durante toda nuestra historia, que nos ha hecho creernos superiores y hasta únicos: la única religión verdadera, la única salvífica y sobrenatural, la única querida por Dios, la elegida, la definitiva, aquella en la que el mundo y la historia confluirán... La conciencia pluralista nos permite ver que todo esto ha sido una manera de percibirnos, un «mito», una percepción de buena voluntad que hoy se nos revela como sin suficiente fundamento. Una nueva visión de la realidad, una madurada conciencia religiosa, y una imagen de Dios purificada y desarrollada, nos evidencian hoy la necesidad de revisar el fundamento de aquellas convicciones que hoy nos parecen arrogantes, y la tarea que nos queda por delante para reformular todo nuestro patrimonio teológico y simbólico desde el despojamiento de aquel mito de superioridad.

Teología pluralista, nueva frontera de la teología de la liberación

Este paradigma pluralista que adviene ahora sustituyendo a la visión inclusivista no desplaza sin embargo los valores profundos del paradigma liberador, de la teología y la espiritualidad de la liberación. Éstas nacieron como aplicación o recepción latinoamericana de la renovación conciliar del Vaticano II. En ese sentido, estaban enmarcadas inconscientemente en

el paradigma inclusivista. La teología y la espiritualidad de la liberación, sobre todo su cristología y su macroecumenismo, a pesar de ser supremamente abiertas, no superaron los planteamientos inclusivistas. El momento histórico no pareció exigirlo, y el Espíritu no dio señales de inspirarlo.

Por su parte, la transformación que conlleva la aceptación del paradigma pluralista nada rechaza de los elementos esenciales y constitutivos de la teología y la espiritualidad de la liberación. La «lectura histórico-escatológica de la realidad, el reinocentrismo y la opción por los pobres», elementos esenciales de la teología y de la espiritualidad de la liberación, son absolutamente compatibles con el paradigma pluralista; su inclusivismo puede ser superado, aunque la tarea no sea fácil y esté por realizar[10].

Las preocupaciones sociales y la orientación fundamental de la teología y la espiritualidad de la liberación latinoamericanas empatan perfectamente con la problemática de la pluralidad de las religiones: a los «muchos pobres» se corresponden las «muchas religiones»[11], que en vez de liberar a los pobres los sumen en la división paralizante. Mirada desde Asia, la teología latinoamericana de la liberación viene a ser «un lujo de una minoría cristiana»[12], pues en el mundo, los pobres en general no son cristianos... y una teología y una espiritualidad que quiera la liberación de los pobres y que quiera dirigirse a ellos, no puede hablar el lenguaje categorial de una minoría... Se hace urgente la necesidad de una teología de la liberación pluralista.

¿Qué significa la pluralidad de las religiones dentro de la perspectiva de la liberación? ¿Qué aportan las religiones en su relación con la Humanidad oprimida? ¿Cuál es la misión de las religiones en un mundo oprimido y sediento de liberación? ¿Sobre qué deben dialogar las religiones en el mundo actual? ¿Es posible un diálogo y una colaboración de las religiones sobre la base de la aceptación de un «reinocentrismo» o «soteriocentrismo» macroecuménico en el que puedan coincidir todas las religiones? La Utopía de la Sotería[13], podría ser asumida como propia por todas las religiones? ¿Acaso el cristianismo conservador fundamentalista preferiría quedarse aislado en sus capillas?

---

10 Un primer intento de cruzar la teología de la liberación con la teología del pluralismo ha sido explícitamente acometido por la serie de cuatro volúmenes dirigida por ASETT, titulada «Por los muchos caminos de Dios», en la colección «Tiempo axial»: Abya Yala, Quito 2002-2006, *http://tiempoaxial.org*

11 J.M. VIGIL, *Muchos pobres, muchas religiones. El papel de la religión en la liberacion mundial*, «Alternativas» 10/25(junio 2003)77-90, Managua.

12 PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in te Evolution of Third World Theology*, en FABELA, Virginia y TORRES, Sergio (eds.), *Irruption of third World: Challenge to Theology*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 113-114.

13 «Utopía del Reino» en nuestro hablar cristiano.

Un «macroecumenismo pluralista libertador de inspiración jesuánica» podría ser una expresión adecuada para bosquejar de algún modo la confluencia entre el paradigma liberador y el pluralista, entre el cristianismo y las muchas religiones de los pobres...

Este cristianismo y esta teología no existen todavía

Pues bien, es obvio que este cristianismo pluralista y liberador no existe todavía. Sobre todo en cuanto pluralista. Ni siquiera su correspondiente teología está a disposición. Están ambos por hacer. Y no sólo por hacer: están más exactamente por inventar, porque nadie tiene el modelo a seguir para esa construcción. Hace falta investigación, reflexión, contacto con la realidad, y creatividad, para elaborar la teología que ayudará a poner en pie un cristianismo pluralista. Será toda una teología, la TP, con un mismo «objeto formal o pertinencia» -la aceptación sincera del pluralismo-, pero con distintos objetos materiales en sus distintas ramas, por ejemplo:

• La **cristología** aparece como la pieza clave[14], el corazón intocable del conjunto del edificio. Es por eso por lo que el dogma cristológico funge en el conjunto como un «enclave de fundamentalismo» literalista: todavía no ha sido oficialmente desactivada la prohibición de alterar –ni siquiera con intenciones catequéticas- la formulación literal emanada en Calcedonia. Pero cada día se hace más manifiesta la necesidad de abordar[15] la «relectura pluralista» de la cristología, que en su formulación actual es incompatible con el nuevo paradigma, e inverosímil en su conjunto[16]. Todo el conjunto de la visión actual aboga por la evidencia del pluralismo; se requiere un trabajo arduo para justificar la urgencia, la conveniencia,

---

[14] En realidad está por dirimir si la cristología no es más bien función de la soteriología. Así como las grandes afirmaciones mariológicas no tienen tanto un valor directo sino que son en el fondo afirmaciones cristológicas (la virginidad de María por ejemplo), así las afirmaciones cristológicas son más bien soteriológicas: nuestra convicción soteriológica se diseña en envolturas cristológicas, siendo éstas una función derivada. Cuando la comprensión de la revelación avanza y descubrimos nuevas perspectivas soteriológicas, son éstas las que tienen autoridad son éstas las que tienen autoridad sobre las formulaciones del dogma cristológico (que era realmente soteriológico), y no son éstas las que puedan impedir la profundización en el misterio de la salvación.

[15] Paul KNITTER decía ya hace 20 años, en pleno auge de la teología de la liberación, que ésta no había entrado todavía en un estudio crítico de la cristología desde la perspectiva de la «hermenéutica de la sospecha»: cfr *No Other Name?*, págs. 163-165. Y Rafael AGUIRRE sostiene que «la reflexión cristológica y eclesiológica no se ha confrontado aún con los resultados de estas nuevas investigaciones bíblicas» (las de la *third quest* sobre el Jesús histórico). *El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente*, en «Iglesia Viva» 210 (abril-junio) 2002, Valencia (España).

[16] Inverosímil por «imbonosímil»... El gran relato del dogma cristológico da una inevitable impresión de ignorancia positiva y de descalificación de toda religión que no sea la cristiana.

la posibilidad de releer la respuesta que las generaciones cristianas de los siglos IV-VI dieron a la pregunta de Jesús: «Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?». A la altura del tercer milenio, con un conocimiento de Jesús mucho mejor que el que ellos tuvieron, y con una visión del conjunto mucho más amplia, nuestra generación tiene derecho (y obligación) de responder también a la pregunta de Jesús. Y lo tratará de hacer de forma que su respuesta no niegue la acción imprevisible del Espíritu de Dios por medio de las otras religiones. De golpe, la cuestión del «Filioque» y el reconocido cristomonismo del catolicismo de rito latino, salta a primer plano pidiendo una reconsideración. Es toda una cristología[17] pluralista la que reclama ser construida con urgencia.

• La **eclesiología** pluralista que necesitamos deberá reencontrar el puesto que corresponde a la comunidad de los creyentes inspirados por Jesús, en medio de un mundo pluralista en el que reconocemos otras comunidades creyentes que siguen otros caminos de salvación –muchos de ellos más transitados que el nuestro[18]- donde también encuentran huellas de la ubicua acción del Espíritu. Compartir mutuamente las propias riquezas, celebrar la bondad de Dios en diferentes el lenguaje religioso de cada comunidad creyente, colaborar generosamente, y ponerse, junto con las demás religiones, al servicio de la liberación de toda opresión y de la maduración de la Humanidad, sin considerarse la «única arca de salvación»[19] ni la detentora del monopolio de la acción de Dios en el mundo, he ahí algunos de los principaples desafíos.

• La **misiología** deberá renacer, verdaderamente, ya que la «misión» actual no tiene más remedio que «morir y resucitar» a una nueva vida. Habrá de ser una misión tan universal como su reconocimiento del valor de las religiones del mundo, tan fervorosa en su expansión como celosa por el respeto a las demás religiones, tan poco proselitista como abierta también a la posibilidad de la propia adhesión a los valores religiosos que descubra, tan dispuesta a inculturarse como a «inreligionarse», tan paciente como comprensiva del «tiempo de la paciencia de Dios», tan dispuesta a compartir como deseosa de aprender. Una misión, en definitiva sobre

---

17 ¿Deberá ser más bien una «jesuología»?

18 Y que son los «caminos ordinarios de salvación» para la inmensa mayoría de la Humanidad. «La vía de la salvación de las religiones se puede definir como la ordinaria, y la de la Iglesia como la extraordinaria»: H.R.SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 85-86.

19 «Es un dogma católico perfectamente conocido, que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia Católica». *Quanto conficiamur moerore*, Acta Pii IX, I/3, pg 613. «Ciertamente debemos mantener que es parte de la fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólica Romana, que es el único arca de salvación, y que quien no entre en ella va a perecer en el diluvio». [Reconoce a continuación la ignorancia invencible como excepción]. *Singulari quadam*, Acta Pii IX, I/I, pg 626.

bases teológicas y bíblicas nuevas, abandonando supuestos históricos que hoy sabemos que no lo son, planteamientos exclusivistas explícitos o larvados que hoy resultan anacrónicos y ateizantes más que evangelizadores.

Es la gran tarea para una nueva generación

Casi 300 años costó a la Iglesia católica aceptar el heliocentrismo, desde que Copérnico afirmara que bastaba mirar por el telescopio que había construido para observarlo. Es probable que la aceptación del heliocentrismo teológico (el teocentrismo pluralista) sufra una demora semejante, como ya la sufrió la lectura crítica de la Biblia, la confrontación con el pensamiento moderno, el reconocimiento de los derechos humanos, la aceptación teórica de la democracia, o la superación del eclesiocentrismo exclusivista duro. No lo tendrán fácil, pues, los teólogos clarividentes que sean capaces de ver más allá de las prohibiciones interesadas institucionales. Pero ése es el desafío para la teología que quiera ser fiel a su vocación de servicio profético, y es el desafío par la nueva generación de teólogos.

Hacer, reflexionar, escribir y practicar teología pluralista no es un entretenimiento especulativo para aventureros desubicados, sino una praxis espiritual. Es praxis porque es una práctica transformadora del mundo a través de la transformación de la mente y de la fe. Es espiritual porque está habitada por un Espíritu apasionado que quiere soñar el mismo sueño de Dios.

Así, hacer teología pluralista un quehacer profético para quienes descubren que el futuro pasa inevitablemente por la aceptación del nuevo paradigma; es una forma misionera de hacer posible «otra forma de creer», aceptable para el mundo actual; es un servicio de renovación y actualización a la comunidad de los que nos inspiramos en un Jesús de Nazaret que hoy estaría en primera línea de la convivencia interreligiosa; es una contribución imprescindible para construir la paz entre las religiones, sin la que no será posible la paz del mundo; es un trabajo liberador de fundamentalismos que bloquean la historia y la retrotraen a etapas superadas. Hacer teología pluralista no es una tarea académica o científica, sino un acto espiritual y un acto de liberación generador de impulsos nuevos para hacer avanzar la historia, no para interpretarla, sino para transformarla.

Respecto de los cambios de paradigma en el campo de la ciencia, decía Kuhn que de hecho, eran generalmente científicos jóvenes -que todavía no se habían comprometido demasiado con el viejo paradigma- quienes tenían la genialidad de intuir y de proponer el paso a un nuevo paradigma[20]. Tal vez en la actual coyuntura epocal teológica que estamos

[20] T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 2001, pág. 147.

atravesando sean los actuales estudiantes de teología quienes estén llamados a intuir, descubrir, proponer y elaborar en un próximo futuro esta nueva «teología pluralista» para el mundo nuevo.

Apéndice

Tesis (o hipótesis) para el debate

La teología del pluralismo religioso no es una teología *de genitivo*, material, sectorial, sino *de ablativo*, formal, fundamental, y con vocación omniabarcadora. Lo importante no es la «teología del pluralismo religioso» -estudios de teología (material) de (sobre) la pluralidad de religiones-, sino la «teología pluralista», toda una nueva teología (con todas sus ramas) construida sobre el paradigma pluralista, es decir, sobre el supuesto de la aceptación sincera de la validez fundamental de todas los caminos y tradiciones religiosas.

Durante la mayor parte de su historia el cristianismo ha vivido bajo el paradigma exclusivista. Hacia la mitad del siglo pasado se dio en el cristianismo el paso mayoritario al paradigma inclusivista, que es todavía es más común y el oficial en muchas Iglesias cristianas.

Originalmente todas las religiones son espontáneamente exclusivistas. Con la experiencia de la pluralidad de las religiones, muchas han pasado a posiciones inclusivistas. Hoy sienten la presión de transitar hacia posiciones pluralistas. Esta evolución, aunque las religiones den razón de él con categorías religiosas, es un patrón común de evolución histórica que obedece a leyes humanas.

El inclusivismo es una forma atemperada de exclusivismo. Los elementos esenciales profundos del exclusivismo siguen estando activos en el inclusivismo. El reparo ético más llamativo tanto del exclusivismo como del inclusivismo de una religión es la implicación de su superioridad absoluta y la exclusión, infravaloración o supeditación inclusiva de las demás.

En cualquier religión, la conciencia de superioridad absoluta es un «mito»[21], una «creencia», un mecanismo normal y espontáneo que ha de ser reevaluado y reinterpretado más allá de la justificación religiosa que le dé la propia religión.

El paradigma pluralista abandona el mito de la superioridad religiosa exclusivista y/o inclusivista, y acepta una igualdad fundamental de los diferentes caminos y tradiciones espirituales.

La entrada de una religión en el paradigma pluralista conlleva la transformación profunda de su propia autocomprensión, hasta el punto de que puede correr peligro el reconocimiento de su continuidad identitaria. El temor que ello inspira no debería impedir que las religiones den el paso hacia el paradigma pluralista, única salida de futuro

El cristianismo se halla todavía instalado en el paradigma inclusivista (exclusivista en el fondo), y necesita abrirse con urgencia al nuevo paradigma, lo cual conllevará rehacer todo su patrimonio simbólico y reescribir toda su teología en clave pluralista.

El significado de esta «teología pluralista» transciende el ámbito académico y teológico, convirtiéndose en signo del advenimiento de una nueva autocomprensión cristiana, una nueva manera de creer, un cristianismo nuevo, el «cristianismo pluralista», para una etapa histórica nueva. Una tarea teológica que es a la vez integralmente cristiana, capaz de llenar ampliamente las aspiraciones vocacionales de una nueva generación teológica.

[21] Cfr la citada obra de KNITTER, *The Myth of Religious Superiority*.

El paradigma que viene

Reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso

«Revista Iberoamericana de Teología», 4 (enero-junio 2007) 55-72,
Universidad Iberoamericana, México DF

Resumen:

Dando por supuesto el conocimiento de la TPR, el autor no entra a hacer su exposición, sino a reflexionar globalmente sobre el significado del fenómeno de la progresiva expansión de esta teología que se adivina como «el paradigma que viene», y que viene para quedarse. Afirma que se trata de una teología «fundamental», no sectorial o «de genitivo»; que representa un «cambio de paradigma», concretamente el del paso del inclusivismo al pluralismo; que va a producir una gran «mutación» dentro del cristianismo y de todas las religiones que lo adopten; que de hecho significa el abandono de un «complejo de superioridad» instalado cuasiespontáneamente en las religiones; que va a implicar renuncias tan dolorosas como inevitables; que la experiencia material que está a su base es la experiencia vivida de la pluralidad religiosa posibilitada por la mundialización; y que la llegada del paradigma pluralista no es un fenómeno reducido al campo de lo religioso, sino coextenso con la experiencia humana universal.

Desconocida todavía por el gran público y denostada por sus críticos institucionales, la teología del pluralismo religioso (TPR) es ya una realidad que está dando sus primeros pasos, lentamente pero con seguridad, dentro del pensamiento teológico actual. Por ello, en este estudio no quiero hacer una exposición de la misma, sino que, dándola por conocida y por supuesta, y mirándola como desde fuera, desde una panorámica teológica global, quisiera hacer unas consideraciones de conjunto sobre ella: su significado, sus implicaciones...

TPR: no una nueva rama de la teología de siempre, sino una nueva teología

Todavía éste es el gran equívoco que sufren los desapercibidos respecto a la TPR: la consideran un tema más, una «rama» más de la teología de siempre... Una pieza nueva a incluir dentro del gran mosaico de la teología. A todas las teologías que ya tenemos, habría que añadir ahora una más, que compartiría con las demás prácticamente todo (axiomas, postulados, principios, fuentes, metodologías...), sólo que aportaría un tema nuevo, a saber, la «diversidad»[1] de religiones, tema sobre el que, en efecto, la teología clásica no había reflexionado.

Es un error pensar de esa manera. La TPR es una teología nueva. No cambia sólo de tema, sino de supuestos profundos. En muchos casos produce una fricción y hasta resulta incompatible con la teología clásica. Sufre por eso el ataque de las posiciones teológicas conservadoras, jerárquicas o no. Toda teología nueva que ha surgido en la Iglesia, cuando ha sido realmente «nueva», es decir, cuando ha implicado un cambio en las «reglas del juego» (los supuestos, los grandes principios, los axiomas...), ha producido fricción y ha suscitado oposición y hasta condenas. Es ley de vida, y tributo al avance de la historia.

Muchos todavía ignoran que la TPR no es una teología «sectorial», que no es la rama de la teología que estudia el «pluralismo religioso» como objeto a teologizar. Eso sería una «teología de genitivo», la teología «del» pluralismo religioso. La TPR es más bien una teología «de ablativo»: teología «de» (desde) el pluralismo religioso asumido como nueva perspectiva. El pluralismo religioso no es la «materia» de estudio de la nueva teología (una teología material o de genitivo); el pluralismo religioso es la «forma», la «formalidad», la perspectiva o pertinencia... desde la que estudia su objeto, cualquier objeto que estudie.

Sin negar, pues, que pueda estudiar concretamente la pluralidad religiosa, TPR es toda teología (eclesiología, cristología, sacramentología...) que estudia su respectivo objeto de estudio desde la perspectiva del pluralismo religioso asumido. ¿De qué habla la TPR? ¿De pluralidad de religiones? No. Habla de todos los mismos temas de que habla la teología clásica, sólo que lo hace desde una perspectiva nueva: el pluralismo religioso asumido como principio.

TPR es pues teología en una nueva perspectiva, desde un punto de vista nuevo, y por tanto no es algo «sectorial» (un sector de la teología, una rama, una parte), sino algo «trasversal»: desde la nueva perspectiva se pueden estudiar –con resultados nuevos, obviamente– todos los temas

[1] Es bueno distinguir «pluralidad» y «pluralismo». Aunque ésta segunda palabra sea utilizada casi siempre como sinónimo de la primera, es susceptible de un significado más técnico.

que antes fueron estudiados con la vieja perspectiva. Toda la «vieja teología puede (y debe) ser rehecha, replanteada, «reconvertida» con la nueva perspectiva. La TPR anuncia... la nueva perspectiva a la que tiene que reconvertir toda la teología[2].

TPR: un «cambio de paradigma»

Lo que acabamos de decir puede ser expresado de otro modo diciendo que la TPR supone un «cambio de paradigma». No hace más de dos décadas que este concepto cobró carta de naturaleza en el mundo de la teología, proviniendo del mundo de la ciencia. Hoy es un concepto absolutamente común –a veces demasiado común, utilizado sin discernimiento para referirse a cualquier cambio–. La TPR implica un «cambio de paradigma» en el sentido fuerte, o sea, en el sentido de esas grandes transformaciones, replanteamientos profundos, verdaderas «revoluciones científicas» que se dan en momentos especiales de la historia, y cuya frecuencia tal vez hoy se vea incrementada por la propia aceleración de la historia.

Es ya muy conocido el pensamiento de Thomas Kuhn[3] al respecto. En tiempos «normales» la comunidad científica –y lo mismo ocurre con la teológica– avanza por crecimiento cuantitativo, por acumulación de conocimientos que se suman al acervo ya conseguido, y que son colocados y asimilados dentro de los esquemas, postulados, axiomas... que están en vigor, pacíficamente poseídos. Pero la historia avanza, y el movimiento produce un lento pero continuo desajuste. Las nuevas posibilidades creadas por los avances científicos llega un momento en que dan juego para otra forma de concebir y de organizar el acervo de los conocimientos, a la vez que por diversas partes se descubre deficiencias en el ordenamiento actual, lo que hace presión en la dirección de encontrar una reestructuración científica que supere las dificultades actuales. En medio de esa situación de tensión científica, aparece una nueva propuesta de reorganización del conjunto de los conocimientos científicos, un nuevo modelo global, un nuevo «paradigma», que sacude convicciones profundas (postulados y axiomas...) hasta entonces tenidos por indiscutibles y casi evidentes. Es el momento del «salto cualitativo», que será objeto de grandes resistencias de parte de los científicos conservadores, pero que acabará conquistando las mentes y los corazones de la comunidad científica global.

---

[2] Parafraseando el famoso slogan casi intraducible de las comunidades de base de Brasil («as CEBs são não uma Igreja nova, mas o novo jeito de toda a Igreja ser») diríamos que la TPR, la asunción del pluralismo como actitud, es la nueva forma que tendrá que asumir toda la teología.

[3] *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, vigésima reimpresión de 2001, original en inglés de 1962.

El concepto de «cambio de paradigma», proveniente, como decimos, del ámbito científico, se ha aplicado ya a la teología, y podríamos aplicarlo a la cosmovisión cristiana en general. También éstas se desarrollan en tiempos «normales» por un crecimiento «cuantitativo» que se va acumulando, pero después de un tiempo surge un malestar ante las nuevas preguntas que surgen de la realidad, los nuevos desafíos, y la sensación de que la representación que nos hacemos de todo ello ya no da respuesta adecuada a las nuevas preguntas. En esa situación de tensión, surgen propuestas de una nueva reorganización, de una nueva comprensión del conjunto, mediante la guía de nuevos principios organizadores. Axiomas y postulados teológicos o espirituales que antes parecían intocables y evidentes, ahora pierden credibilidad y plausibilidad y son abandonados y sustituidos por novedosas intuiciones profundas. Esto es lo que significa la aparición de la TPR: un cambio de paradigma. De alguna manera es aquello de «no un cambio más en la época, sino un cambio de época»; no es una novedad dentro de la teología, sino una teología nueva, otra forma de concebirlo y reorganizarlo todo en la teología.

La TPR no es el único cambio de paradigma, ni será el último, evidentemente. Para comprenderlo mejor, es útil enmarcarlo en el conjunto de los cambios de paradigma que hemos vivido y de los que parecen avecinarse –o que tal vez ya están presentes en la escena–.

En la población actualmente viviente todavía hay un buen sector mayor que conoció y vivió personalmente en la primera época de su vida el tiempo del cristianismo anterior al Vaticano II. Sustancialmente era el mismo cristianismo medieval y barroco, con ligeras adaptaciones para su pervivencia. Era el cristianismo escolástico-tomista, opuesto a la modernidad. Era un cristianismo exclusivista: oficialmente estaba en vigor el «extra Ecclesiam nulla salus». Fue el cristianismo en el paradigma clásico.

El Concilio Vaticano II supuso un radical cambio en el cristianismo: la reconciliación con la modernidad, con la «primera ilustración», con los valores liberal-burgueses de la libertad, el valor personal, la democracia, la valoración del mundo... Pasó del exclusivismo al inclusivismo. No fue un añadido cuantitativo al conjunto cristiano, sino un cambio realmente estructural, en el que todo fue reordenado, una relectura total del cristianismo; o sea, un profundo «cambio de paradigma».

La recepción del Concilio en América Latina no fue una mera recepción pasiva, sino una recepción creativa, que acogió el paradigma conciliar y lo fecundó con el encuentro con la «segunda ilustración»: la encarnación en la historia, la vuelta al Jesús histórico, la dimensión liberadora, la opción por los pobres... El cristianismo así reformulado, muy dependiente de la herencia conciliar en lo fundamental, se mantuvo dentro del inclusivismo, aunque daba señales de necesitar un marco más amplio, creando el concepto y la perspectiva del macroecumenismo. Originado en América

Latina, saltó a otros continentes, hasta convertirse en una original aportación latinoamericana al cristianismo universal: fue el paradigma liberador.

La TPR, o mejor dicho, la «propuesta de relectura pluralista del cristianismo», es el cambio de paradigma con el que actualmente comienza a confrontarse el cristianismo. De él es de lo que estamos tratando en este estudio y no hace falta que describamos más en detalle en este momento ese cambio de paradigma[4]. Pasemos al paradigma siguiente.

Asoman por el horizonte los signos de un cambio de paradigma que ya se está presentando con toda su crudeza en el continente europeo, pero que todo hace prever que se extenderá tarde o temprano al resto de los continentes. En Europa, culturalmente hablando, el cristianismo está desapareciendo como religión institucional. Lo que queda son «restos de un naufragio» en curso que parece imposible revertir. La interpretación oficial del cristianismo es que «Europa ha decidido dar la espalda a Dios y a los valores religiosos»... con lo que la oficialidad corrobora que es incapaz de entender la crisis y que está además ayuna de propuestas para remontarla. Están surgiendo nuevas interpretaciones, no culpabilizantes, que interpretan lo que está pasando como el «fin de la época agraria». Europa sería la primera sociedad del planeta donde prácticamente han desaparecido ya los vestigios de esa sociedad agraria y ha comenzado a surgir un nuevo tipo de sociedad, la «sociedad del conocimiento». Pues bien, las «religiones» se formaron precisamente en el alba de revolución agraria, tras el neolítico. Las «religiones»[5] serían la forma que la espiritualidad de siempre del ser humano ha asumido durante la época agraria, con unas características y unos papeles muy concretos, y hoy ya muy estudiados. En la nueva «sociedad del conocimiento» que está comenzando a formarse, la espiritualidad del ser humano continuará, por supuesto, pero desprendida de esa forma llamada «religión». Será una espiritualidad «post-religional»[6]. Si el cristianismo sobrevive a este cambio epocal, evidentemente tendrá que ser un cristianismo «post-religional», un cristianismo releído desde un paradigma situado más allá de las religiones.

---

[4] Remito al lector a mi libro *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, editorial Abya Yala, Quito, col. «Tiempo Axial», 398 pp; editorial El Almendro Córdoba (España), 398 pp; *http://tiempoaxial.org*

[5] Empleado el término en sentido técnico.

[6] Vengo proponiendo este neologismo para evitar decir «post-religiosa», lo que sería evidentemente equívoco. Lo «post-religional», en efecto, sigue siendo religioso, en el sentido profundo, aunque no tenga que ver ya con las «religiones». Esté más allá de ellas, en un mundo probablemente tan religioso o más que el tradicional, pero un mundo «sin las religiones», que no tendrían cabida en una «sociedad del conocimiento». Véase Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996. También la página del CETR, Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas, con mucho material: *http://www.cetr.net*

Este último paradigma, todavía prácticamente no abordado ni siquiera vislumbrado en la teología actual, se nos presenta lleno de implicaciones inimaginables: la nueva forma «religiosa» de ser será una religión sin «creencias», sin «religión»[7], y probablemente será una religión liberada del «teísmo»[8]...

Como se ve, pues, la TPR, o la propuesta de fondo que ella vehicula –la «relectura o reconversión pluralista del cristianismo»– es sólo «un paradigma más», uno de los varios que se dan cita en la encrucijada de la historia que hemos vivido y que estamos por vivir. Dentro de este marco queda mejor situada la comprensión de la TPR.

Por otra parte, hay que recordar que en teología y en espiritualidad, los paradigmas no son necesariamente sustitutivos, sino adicionales. Con frecuencia se suman y se entremezclan. Así, el paradigma liberador no pretendía sustituir al paradigma conciliar, sino, al contrario, aplicarlo con fidelidad y profundidad, prolongarlo. De la misma forma, el paradigma pluralista, aunque en el mundo anglosajón, donde más se ha desarrollado, ha crecido un tanto de espaldas al paradigma anterior, el liberador, es susceptible de fundirse enteramente con él[9].

TPR: una gran mutación

Todos los cambios de paradigma han significado grandes mutaciones en el cristianismo. El Concilio Vaticano II por una parte, y el fenómeno de la teología de la liberación con su explosión de comunidades de base y movimientos populares latinoamericanos, fueron «cambios de paradigma» muy aparatosos. Hasta la misma sociedad civil se sintió sacudida por la conmoción que produjeron. La TPR, por el contrario, se está introduciendo sin ninguna aparatosidad, y sin conmoción social asociada. Por eso, ni la sociedad civil, ni tampoco la base misma de las Iglesias, ni –incluso- muchísimos teólogos y teólogas, se han percatado de que estamos de nuevo ante la gran mutación que supone un nuevo cambio de paradigma.

---

[7] Del tema de un cristianismo sin religión ya se ha hablado varias veces en el reciente pasado. Recordemos simplemente las obras de Bonhoeffer, o la de Gustave THILS, *Cristianesimo senza religione?*, Borla, Torino 1969.

[8] Un autor que acaba de exponer de nuevo este desafío, retomándolo de una figura señera, de la que se siente heredero, John A.T. Robinson, es John Shelby SPONG: *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo,* Abya Yala, Quito 2011, coleccion «Tiempo Axial». Original: *A new Christianity for a new world: Why traditional faith is dying and how a new faith is being born*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2001. Traducción brasileña: *Um cristianismo novo para um mundo novo,* Verus, Campinas SP 2005.

[9] Esta fusión es lo que pretende la serie «Por los muchos caminos de Dios», de la Asociación de Teólogos y Teólogas del Teercer Mundo, en su sección de América Latina, publicada en castellano en la colección «Tiempo axial» (*http://tiempoaxial.org*).

En mi opinión, la TPR es esa tercera «grande ola» que sucede a aquellas dos anteriores que fueron la del Concilio Vaticano II y la de la teología de la liberación. Nada de tamaña importancia ha ocurrido –teológicamente hablando– desde entonces. Por supuesto que recordamos todos los desafíos del posmodernismo en la historia política y en la sensibilidad cultural de las últimas décadas, pero creo que, como conjunto, no se puede decir que hayan comportado una propuesta teológica nueva, con la hondura estructural de un verdadero «nuevo paradigma». Los desafíos del posmodernismo han sido recepcionados y en buena medida asimilados, pero no han tenido la envergadura suficiente como para poder ser catalogados como un «nuevo paradigma».

¿Por qué podemos hablar de «gran mutación» en el caso de la TPR, y en qué consiste? Podemos afirmar que se trata de una gran mutación en el caso de la TPR, porque comporta la superación de elementos profundos y estructurales que afectan a todo el conjunto del patrimonio simbólico del cristianismo de un modo decisivo. La TPR inaugura un tipo nuevo de cristianismo que nunca antes se dio. Con la modalidad de cristianismo que la TPR introduce se cierran 20 siglos de cristianismo vividos en el ex/inclusivismo. En el exclusivismo concretamente hemos vivido 19 siglos y medio; en el inclusivismo todavía no llevamos medio siglo, y aún estamos oficialmente en él.

Como es sabido, el inclusivismo es sólo una cierta superación del exclusivismo. Es una forma suavizada de exclusivismo, aparentemente superadora del mismo, pero que de hecho le permite sobrevivir agazapado en zonas más profundas. Pues bien, la TPR supone la superación de los veinte siglos de ex/inclusivismo, y el pasaje a un cristianismo «pluralista»[10], un cristianismo nunca vivido hasta ahora, que –podríamos decir- todavía está por inventar.

Como es sabido –y no es éste el lugar para mostrarlo– el «carácter pluralista» del cristianismo no es un detalle periférico, sino una nueva posición que se instala al nivel de los postulados y axiomas profundos en los cuales reposa el conjunto del edificio. Exclusivismo, inclusivismo y pluralismo son tres orientaciones (en rigor se reducen a dos) que pueden dar origen a tipos de cristianismo profundamente diversos. Ahí radica la «gran mutación» que se produce en el cristianismo cuando el axioma del ex/inclusivismo da paso al del pluralismo.

Al igual que en la geometría –en la que si no se admite el axioma de Euclides resulta una geometría absolutamente distinta de la tradicional,

[10] Obviamente, no estoy dando a la palabra el sentido superficial de diversificado, tolerante, respetuoso de las diferencias, sino el sentido profundo ya citado de aceptación de la pluralidad de vías salvíficas autónomas...

la euclidiana–, también en el cristianismo –y en cualquier otra religión–, partir del ex/inclusivismo o del pluralismo, produce un un tipo de religión enteramente distinto.

Toda la teología –la dimensión pensante y explicativa del cristianismo– ha sido producida en los veinte siglos de ex/inclusivismo. El paso a un cristianismo pluralista va a exigir reformular toda esa teología desde sus raíces –desde el axioma pluralista–. Bien lo entendió el teólogo Paul Tillich, quien pocos días antes de su muerte, expresó que, ante el panorama de las religiones, él sentía la necesidad de reescribir toda su teología[11].

Se comprende el error frecuentísimo de confundir la TPR con el tema del diálogo inter-religioso. Todavía hoy es la asociación más frecuente, incluso en el mundo de los teólogos. «Necesitamos estudiar TPR para dialogar mejor con las otras religiones», se piensa. Y es cierto que la TPR ayudará a ese diálogo interreligioso, pero la TPR, propiamente, «no es para dialogar con nadie, sino para dialogar con nosotros mismos». No es para el diálogo inter-religioso, sino, en primer lugar, para un «diálogo intra-religioso». Necesitamos rehacer toda nuestra teología, «reescribirla» desde otros supuestos (o sea, desde el axioma pluralista), necesitamos reformular la mayor parte de nuestras fórmulas de fe, necesitamos reinterpretar los gestos y los símbolos de la liturgia, pues todo ello –teología, dogmática, lenguaje litúrgico...– fue creado en otro tiempo, sobre unos presupuestos pura y duramente inclusivistas, hoy absolutamente inaceptables. A toda esa inmensa tarea, que en principio debería ser anterior al diálogo interreligioso, es a lo que quiere ayudar la TPR. Es por eso que podemos decir con verdad que la la TPR no es para el diálogo interreligioso sino para el diálogo intrarreligioso.

Esta renovación tan amplia no podrá hacerse sino con dificultades. Todos los colectivos humanos experimentan la dificultad inherente a los procesos de actualización y de crecimiento. Vivir es crecer, es evolucionar, es morir a lo viejo para nacer a lo nuevo, y toda muerte es dolorosa. No será posible al cristianismo dar este paso hacia adelante, sino con muchas dificultades de comprensión por parte de quienes están anclados en la visión anterior. Las instituciones religiosas, por el carácter sagrado e inmutable con el que se revistieron, tienen dificultades especiales para afrontar su puesta al día. La Iglesia católica concretamente, famosa en el mundo entero por sus pretensiones de infalibilidad, de ortodoxia oficial, de depuración inquisitorial, de persecución a los teólogos, de dogmas irreformables... tendrá, obviamente, más dificultades que otras muchas instituciones religiosas. Pero es ley de vida: o renovarse o morir.

[11] El 12 de octubre de 1965, en una conferencia que Tillich no sabía que iba a ser la última de su vida, en la que nos dejó este llamativo testamento.

TPR: fin del «mito de la superioridad religiosa»

Así lo diríamos si quisiéramos expresarlo con las palabras más llanas posible. El nuevo cristianismo que viene, el cristianismo de la TPR, el «cristianismo pluralista»[12], es el mismo cristianismo de siempre, pero despojado de «el mito de su superioridad religiosa»[13]. Para el hombre y la mujer de la calle, puede resultar la explicación más plástica, sin dejar de ser enteramente verdadera.

En el cristianismo hay un complejo de superioridad que sólo llegamos a apreciar cuando adquirimos una conciencia crítica y un conocimiento mínimo de otras religiones. En la vida diaria y sencilla del pueblo de Dios, tal complejo pasa enteramente inadvertido. El exclusivismo, el «*extra Ecclesiam nulla salus*», el «fuera de la Iglesia no hay salvación», o sea, la creencia de que sólo el cristianismo salva, de que todas las demás religiones son vanas, o son sólo búsquedas humanas[14], y de que el cristianismo es la única religión verdadera, ha sido el axioma fundamental vigente durante más de diecinueve siglos y medio de la vida histórica del cristianismo[15]. Ese exclusivismo, aún hoy a muchos les cuesta visualizar como un «complejo de superioridad»; tan natural nos parece que algunos se preguntan: «¿qué culpa tenemos de que Dios quisiese hacer así las cosas?».

El argumento sencillo y directo de esta superioridad es el siguiente: nuestra religión es «la religión de Dios». Sin más. Es la religión que Dios quería, la que Él/Ella inventó. La religión del único Dios. Para más «inri»: es la única religión del mundo fundada por Dios mismo en persona. Dios mismo vino a presentárnosla e inaugurarla. No es el caso de las demás religiones, que fueron «inventadas» por los seres humanos... Como dice el salmo sobre los ídolos: obras de manos humanas que no pueden salvar...

De estos planteamientos se derivaban, directamente, la «unicidad» del cristianismo, su «carácter absoluto», la exclusividad de su revelación, su normatividad universal... que sólo estamos invitando al lector a recordar, y no vamos a exponer aquí. ¿Cabe imaginar que una religión pueda tener un concepto más elevado de sí misma?

Esa conciencia extrema superioridad respecto a las demás religiones –si es que en verdad existen para el cristianismo las demás religiones en cuanto verdaderas religiones salvíficas– es algo que atraviesa transversal-

---

12 Insistamos en que utilizamos la palabra en el sentido técnico ya expresado.

13 Con este título acaba de publicar Paul KNITTER su último libro: *The Myth of Religious Superiority*, Orbis, Maryknoll 2005.

14 Mientras que el cristianismo sería lo contrario: no el ser humano buscando a Dios, sino Dios saliendo a nuestro encuentro.

15 O sea, durante el 98% de su historia.

mente a todo el cristianismo. Ha sido el ambiente y el presupuesto en cuyo marco fueron construidos y elaborados los elementos principales del patrimonio simbólico y doctrinal del cristianismo: piénsese en la teología, la espiritualidad, los dogmas, la liturgia... Cualquier pieza de nuestro retablo transpira exclusivismo, tal vez acallado hoy día con un adobo de generoso inclusivismo, pero exclusivismo al fin y al cabo.

Todavía hay muchos cristianos, que después de esta enumeración, aunque sucinta, no sienten rubor. Basta que hayan vivido siempre dentro del fanal cristiano, sin mayores perspectivas, sin conciencia crítica, y sin conocimiento de otras religiones o sin contacto con ellas; nunca se han visto en la oportunidad de preguntarse cómo se sentirán esas religiones escuchando el «gran relato cristiano».

Pero, por otra parte, son cada vez más los cristianos que ya tienen esa conciencia crítica, y que conocen otras religiones, no sólo en sus hábitats propios, sino en el mismo Occidente cristiano, una vez que las religiones del mundo se han hecho físicamente presentes en todas las grandes ciudades del mundo. Son muchos los que sienten una rebelión interna contra este modo de pensar y de sentirse a sí mismo el cristianismo. Y son muchos más los que no saben expresar esta rebeldía, pero la sienten en el fondo de su conciencia, o la presienten. Cada vez más, les parece teóricamente insostenible, y éticamente inaceptable.

La «hermenéutica de la sospecha» que la TPR aplica como recurso metodológico, dice –con el Evangelio en la mano– que «un árbol bueno no puede dar frutos malos». Si de una doctrina se derivan consecuencias éticas perversas, esa doctrina debe ser al menos reconsiderada. Y muchas reconsideraciones están en curso en la TPR. Enumeremos sólo algunas.

• Dada la dinámica del conocimiento humano, hoy nos parece comprensible que se haya producido este «espejismo óptico» en la historia por el que nuestra religión se haya pensado a sí misma como el centro del mundo...

• No es en absoluto un caso peculiar del cristianismo, aunque éste se haya hecho célebre por la altura conseguida en su entronamiento cuasidivino.

• Se trata de un fenómeno que se repite en la mayor parte de las religiones... Se pueden citar fácilmente casos de religiones que se consideran el centro de la economía salvífica de su Dios (único para el mundo entero), así como que consideran a su ciudad santa como el centro geográfico del mundo (un mundo plano, por supuesto)[16].

---

16 Ariel FINGUERMAN, *A eleição de Israel*, Humanitas, São Paulo 2005, pág. 73ss. Traducción española: *La elección de Istael. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del «Pueblo elegido» en las religiones*, Abya Yala, Quito 2008, *tiempoaxial.org*

• Hoy estamos en condiciones de recuperar el proceso que ha llevado a la creación y elaboración de la dogmática cristiana, y la sospecha hermenéutica repite una y otra vez: ¿a quién favorecía esta doctrina?[17]. Cada vez está más clara la influencia de los intereses institucionales del cristianismo en la propia elaboración teórica de su dogma, lo que obliga a aplicarle un «coeficiente de ponderación» al reexaminar la validez de sus contenidos. Son no pocos los teólogos y los historiadores que examinan, por ejemplo, cómo la exaltación de Jesús hasta la mismísima diestra de Dios Padre –en la elaboración del dogma cristológico– redunda y funge simultáneamente como endiosamiento del emperador y entronización social imperial del cristianismo como religión de Estado.

• Una religión (cualquiera que sea) que se percibe a sí misma con semejante superioridad, ¿puede dialogar con «otra religión»?[18]. El diálogo real y sincero se hace imposible.

• El conjunto de sospechas contradice el corazón mismo del cristianismo, o sea, el Evangelio. No se casa bien el mensaje de Jesús de Nazaret, con la imagen hierática e imperial del Pantócrator. Con ese aire de superioridad, ¿el cristianismo es jesuanismo?, ¿sigue proviniendo de Jesús de Nazaret?

La suma de estos argumentos –que aquí no es el momento de articular– arroja un saldo claro: en definitiva, el infinito complejo de superioridad que lastra al cristianismo es un «mito»[19], y la gran transformación que el cristianismo tiene que sufrir para convertirse en una religión de hoy, adecuada a los tiempos, es la superación de ese mito, con la adecuación ética, organizacional y dialogal correspondiente. Superar el complejo de superioridad, ésa es la tarea. Y ello implicaría:

• «Desentronizarse», aceptar ser destronada, bajarse de ese trono –tanto material, como social, como simbólico– que inconscientemente se construyó para sí misma. El cristiano de una Iglesia «pluralista» deberá «creer destrondadamente», desde el llano, bajado del trono, renunciando a un pedestal que ahora descubre que no le corresponde.

• Aceptar con alegría que redescubrimos nuestro verdadero lugar, después de una temporada de autoalienación por la que hemos creído ser lo que realmente no éramos. Aceptar que no estamos en el centro, ni

---

17 Es la pregunta del derecho romano: *Cui bono?*

18 La *Dominus Iesus* subraya que en el diálogo interreligioso no hay que perder de vista que no puede haber verdadero diálogo «entre iguales» más que por caridad. Ésta hace al cristianismo ponerse a la altura de los otros para dialogar, como en pie de igualdad, pero ello no puede hacerse en absoluto en cuanto al contenido de Verdad de las partes, pues ésta está enteramente del lado del cristianismo. Así se dice explícitamente, sin ningún rubor.

19 En el sentido positivo de la palabra.

mucho menos somos el centro, sino que el centro está ocupado por sólo Dios. «Sólo Dios»

• Aceptar el paso al teocentrismo, convirtiéndonos de todo otro «centrismo» que le haya disputado el puesto. Ello significa pasar a una concepción teológicamente «heliocéntrica», en un cambio de paradigma como el que vivió la cultura y el conocimiento humano cuando descubrió que el geocentrismo –tan sentido como evidente y e incuestionable entonces– no correspondía a la realidad.

• Aceptar que no somos «la religión única», sino «una religión más»[20], reconciliándonos con alegría con las religiones hermanas, y tratando de discernir cuál será la voluntad de Dios a partir de este kairós de reconciliación, cuál será la tarea que Dios quiera que acometamos juntas todas las religiones, para recuperar en parte el tiempo perdido en los errores del exclusivismo, del inclusivismo, del desconocimiento mutuo, de la rivalidad, del proselitismo que trataba de convertir al otro...

• Aceptar la magnanimidad de Dios, que no ha dejado de su mano a ningún pueblo ni ha dejado de comunicarse con todos ellos, a través de la propia religión de cada pueblo, sin dejar nunca a nadie «en situación salvífica gravemente deficitaria»...

• Aceptar con alegría la pluriformidad de la gracia de Dios, que ha provocado –ella sí, no la maldad del pecado de Babel- la pluralidad religiosa, y gozarnos de esa inabarcable riqueza plural «querida por Dios»...

Paso a un cristianismo pluralista: inevitables renuncias

Superar un complejo de superioridad implica inevitablemente abandonar la posición de superioridad de la que indebidamente se venía disfrutando. No sólo hay que dejar de pensarse superiores; hay que dejar también de disfrutar esa superioridad. Hay que renunciar a sus ventajas. Y toda renuncia a posiciones superiores, posiciones de poder o de privilegio, es dolorosa.

Sí, la TPR representa una una sacudida al cristianismo, una verdadera conmoción, porque le pide renunciar a actitudes y privilegios que le han acompañado durante casi dos milenios hasta el punto de parecer consustanciales al cristianismo[21].

---

[20] Sin entrar ahora en las matizaciones necesarias de que la TPR no sostiene necesariamente un «pluralismo asimétrico»: no todas las religiones son iguales, ni mucho menos, aunque todas sean respuestas humanas al misterio de la Realidad divina.

[21] Para algunos, tales privilegios son sencillamente esenciales, forman parte de la «identidad cristiana», por lo que no podrán ser abandonados sin cometer una «transgresión identitaria».

El gran privilegio al que la TPR pide al cristianismo que renuncie es el privilegio de la «elección». Considerarse «el Pueblo elegido», la religión elegida. La TPR considera que «no hay elegidos». Ni lo fue realmente el pueblo judío[22], ni lo es ahora el pueblo cristiano. Porque Dios no elige a unos pueblos frente a otros, ya que Dios no tiene acepción ni de personas, ni de razas ni de culturas o religiones. Dios elige a todos los pueblos. Todos los pueblos son Pueblos de Dios, elegidos suyos, con misión universal (no proselitista, sino para compartir las múltiples riquezas de Dios).

A este respecto es elocuente la evolución de la teología en las últimas décadas: el tema de la «elección» ha dado un viraje significativo. Hace todavía poco tiempo, con unanimidad, era sostenido y defendido apologéticamente. En los últimos tiempos ha aparecido en los teólogos más lúcidos una actitud nueva, realmente nueva en la historia: la propuesta de abandonar, de renunciar a la categoría misma de elección[23].

Quiero a este respecto traer a colación el caso de la reciente renuncia del Papado al título de «Patriarca de Occidente». *L'Annuario Pontificio*, entre los muchos títulos que enumera de la figura del Papa, a partir de 2006 deja de enumerar ese título. Se trata de uno de los Patriarcados históricos de la Iglesia desde la primera hora, junto con los de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. La nota explicativa del silenciamiento de este título, que el Vaticano dio en abril de 2006, dice que, debido a la evolución histórica de la misma geografía humana del mundo, el título de tal Patriarcado incluiría regiones como América, Australia... que no pueden ser consideradas adecuadamente como territorio o jurisdicción eclesiástica, y que hoy día, además, después el Vaticano II, tienen más sentido configuraciones como las conferencias episcopales y las mismas demarcaciones internacionales. «Por consiguiente, el título de *Patriarca de Occidente*, con la evolución histórica, se ha convertido en obsoleto y prácticamente en no utilizable ya. Parece, pues, carecer de sentido la insistencia en seguir recurriendo a él. La renuncia al mencionado título pretende ser expresión de realismo histórico y teológico y, al mismo tiempo, renuncia a una pretensión, lo que podría resultar beneficioso para el diálogo ecuménico»[24].

---

[22] FINGUERMAN, *op. cit.*

[23] A. TORRES QUEIRUGA, "El diálogo de las religiones en el mundo actual", en J. GOMIS (org.), *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

[24] Puede verse la nota en el archivo informático del Vaticano (*www.vatican.va*); también en «Ecclesia» 3303(1 abril 2006)31, Madrid.

Es admirable esta actitud, que ha pasado prácticamente inadvertida a la opinión pública eclesiástica y civil, y es sumamente ejemplar para el tema que nos ocupa. Es admirable por estar cargada de realismo histórico, al reconocer que las realidades jurídicas e ideológicas evolucionan y llegan perder significado, o a veces a cobran un significado enteramente diferente o contrario al que les dio origen, y que hay que aceptarlo y reconocerlo, y actuar en consecuencia.

Como este solemne y pomposo título de Primado de Occidente, en la historia del cristianismo se han producido muchos títulos, muchas etiquetaciones, muchas elaboraciones jurídicas, teológicas, litúrgicas, morales, dogmáticas... que nacieron en un momento histórico determinado y que respondieron a él, pero que con la evolución histórica perdieron su significado, dejaron de ser respuesta a las nuevas preguntas suscitadas por la vida siempre en evolución, y hoy más frenan que posibilitan la vida y el sentido del conjunto del cristianismo. Pueden ser afirmaciones tenidas clásicamente como sagradas y esenciales, o símbolos muy cercanos al corazón mismo de la espiritualidad cristiana: si ya cumplieron su papel, pueden ser licenciadas, para que den paso a nuevas expresiones de la vida nueva con sus también nuevas preguntas y exigencias.

Desde la visión actual de la historia y los instrumentos y plataformas privilegiados desde los que podemos ahora mirar la realidad de nuestra religión, hoy somos capaces de ver que mucha de la superioridad que nuestra religión siente es autoatribuida, autoentronamiento. No nos lo ha dicho Dios; lo hemos creído escuchar nosotros, o lo hemos puesto en su boca, o nos lo hemos dicho en definitiva nosotros mismos. Cuando se llega a hacer ese descubrimiento, es ya mucho más fácil ser consecuente y renunciar honestamente a la superioridad y al privilegio. Ése es el gran gesto que la TPR está pidiendo al cristianismo.

Experiencia de la pluralidad: experiencia fuente

Cabe preguntarnos: ¿cuál es la experiencia fuente que ha provocado este profundo cambio del modo de pensar y sentir, este cambio de paradigma? Creemos que, en el fondo, la experiencia que ha provocado toda esta transformación es la experiencia actual de la pluralidad de religiones. Ésta siempre[25] ha existido, pero hasta hace muy poco, cada religión ha estado encerrada «en su pequeño mundo», en las sociedades de su propia cultura, sin convivencia con las demás. En los últimos tiempos, con la

[25] Aunque este «siempre» no alcance más de 5000 años, la edad de las religiones más antiguas.

mundialización y con la aceleración de las migraciones, el mundo ha cambiado radicalmente, y la diversidad religiosa es visible y experimentable en todo el mundo. Las religiones están hoy presentes virtualmente ante todas las demás. Los creyentes de unas y otras se encuentran cotidianamente, en la calle, en el trabajo, en los bloques de vivienda, en los lazos de la familia extensa, en los medios de comunicación. Todo discurso autorreferencial de cada religión, encerrado en sí mismo, hoy choca frontalmente con la experiencia de las otras religiones que el fiel se ve obligado a hacer continuamente. El conocimiento religioso se amplía. Las personas pueden descubrir ahora, en cada tema, los distintos enfoques de cada religión, más allá de los de la propia, y desean conocer esa variedad, y comparan. Y también... relativizan: descubren que no sólo hay una manera religiosa de actuar y de pensar, y experimentan la bondad de las demás religiones, y ya no les cabe en la cabeza pensar que el enfoque que da la propia religión sea el único, ni que sea necesariamente el más adecuado...

Toda ampliación de experiencia y por tanto de conocimiento, produce el replanteamiento del mismo. Al conocer más, no sólo acumulamos cuantitativamente conocimiento, sino que lo modificamos cualitativamente: las novedades, las comparaciones, las intuiciones, las inducciones, las asociaciones de ideas... fungen como premisas, y producen inevitablemente, consciente o inconscientemente, argumentos que transforman y a veces revolucionan el conocimiento con verdaderos «cambios de paradigma». El conocimiento de otras religiones, que nunca formó parte del acervo de conocimientos de ninguna religión, y que hoy ha pasado a ser acervo común de la cultura general, imposibilita aquellas visiones cerradas en sí mismas de las religiones. No se puede uno adherir a una religión de la misma manera antes que después de la experiencia de la actual pluralidad religiosa. La mundialización actual ha cambiado para siempre la vida y el significado de las religiones.

John Hick utiliza una metáfora. Dice que, desde su nacimiento, las religiones han venido peregrinando, por valles paralelos, cada una por el suyo, flanqueado por altas montañas que les impedían verse, cantando y alabando a Dios en una historia de amor entre Dios y su pueblo. Pero con el caminar por el valle, las montañas se han hecho cada vez menos altas, y llega un momento en que se hacen tan bajas que permiten ver a los otros pueblos, que venían peregrinando también por los otros valles, y que ahora desembocan en la planicie, y se encuentran alabando a Dios cada una con un pasado distinto, una lengua diversa, una concepción religiosa «inconmensurable» con las demás... Dice Hick: la planicie en la que desembocan los valles es la actual plataforma de la comunicación global. En el mundo actual, ya están todas las religiones juntas, permanentemente ante todas las demás, a libre disposición de todos sus miembros. Las fuentes religiosas, como sus Sagradas Escrituras y su patrimonio simbólico

se «despatrimonializan», pertenecen a todos los humanos y están da disposición de todos... Esta situación inédita provoca un estilo de vivencia y de pertenencia religiosa enteramente distinto al que ha sido común durante los cinco mil años vividos por las religiones.

Esta «convivencia obligada con la pluralidad religiosa», después de milenios vividos obligadamente en un «autismo religioso», provoca una experiencia estructuralmente semejante a otra muy conocida en el ámbito de la psicología evolutiva, la experiencia del «destronamiento», cuando a un niño o niña, hijo único por primero, le nace un primer hermanito o hermanita. Hasta ese momento él/ella había sido el centro del hogar, y todo lo que ha vivido lo ha vivido desde ese «trono» central en medio de la familia, y no ha conocido otro mundo que ése que desde su trono ha experimentado. Pero de golpe, sin explicaciones previas, aparece en su vida, junto a él, un hermanito/a, que inevitablemente le desplaza del centro y le obliga a compartir la dedicación de sus padres. El nuevo hermanito/a le destrona, le baja a la fuerza de ese trono que era el centro de la familia, en el que hasta ahora había vivido instalado. La crisis que pasan las criaturas cuando atraviesan esta experiencia, es razonable, y ha sido muy estudiada. Su superación pasa por un proceso educativo que permita al niño/a aceptar a su hermanito/a, y pasar a aceptarse gozosamente a sí mismo como «uno más» de los hijos, no ya como «el único» ni el privilegiado. La superación de la crisis, supone la maduración personal de llegar a aceptar sinceramente el propio destronamiento.

La actual experiencia obligada de la pluralidad religiosa, la están viviendo las religiones también como un destronamiento. Cada una de ellas ha vivido toda su historia –miles de años– entronizada gratuita e indiscutiblemente en el centro de la vida de su pueblo, sin competencia, sin hermanitos/as. Pero con la mundialización actual, la pluralidad religiosa ha entrado en la familia de cada religión y ha hecho presentes en ella a muchas religiones hermanitas, que implican una competencia en el espacio religioso. La crisis para cada religión es inevitable. Ya no pueden seguir entronizadas en un trono-centro gratuito e indiscutido. Ahora se ven obligadas a compartir, a reconocer la existencia de sus hermanitas, y necesitan internalizar esa aceptación si quieren vivir en paz, reconciliadas con la nueva realidad. Así, la maduración de la religión implica la aceptación real del «destronamiento», y la «aceptación sincera del pluralismo»[26], lo cual no puede hacerse sin «recomponer su autocomprensión» o «rehacer toda su teología», como ya hemos dicho. La única manera de poder ser religioso en la nueva era que ya está comenzando sólo será la de creer «destronadamente».

---

[26] Agenda Latinoamericana'2004, «Aceptar sinceramente el pluralismo religioso», págs. 44-47. También en *http://latinoamericana.org/2003/textos*

Una experiencia estructuralmente semejante en otros campos

Lo que estamos diciendo de la experiencia actual de las religiones, no es privativo del ámbito religioso, sino que obedece a una estructura general de la convivencia y de la evolución humanas. Lo que ocurre en el ámbito familiar respecto a la aceptación del nuevo hermanito/a y a la consiguiente experiencia de «destronamiento», es una ley universal de vida y de convivencia, vigente en todos los campos. De alguna manera, el «complejo de superioridad», el «autoentronamiento»... es una estructura antropológica que vicia universalmente la convivencia humana.

Por ejemplo, en el mundo no habrá paz, mientras unas naciones –por razón de su poder económico, militar, cultural...– se consideren superiores, «entronizadas», y no acepten ser «una más» entre muchas naciones hermanas, sin privilegios. Mientras unas pocas -por creerse de algún modo superiores- se consideren con derecho a veto en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, y con derecho a desoír ellas mismas los mandatos de la propia ONU... no podrá haber democracia ni organización democrática mundial entre las naciones del planeta.

Mientras unos cuantos países que se consideran superiores –tal vez no sólo por tener desarrollo, poder y dinero, sino por creer que son «los buenos», los demócratas, los elegidos por Dios, o dotados de un «destino manifiesto»...- y crean que pueden acumular todo el arsenal de armas que deseen y ser los mayores fabricantes de armas del mundo, y quieran por otra parte controlar el armamento de los demás países, la «proliferación de armas nucleares»... no habrá paz en el mundo. No es posible controlar el desarme mundial desde la desigualdad radical de quienes consideran que sus armas dan «seguridad» al mundo (¡a ellos mismos!) mientras las armas de los demás (que forman el «eje del mal») pondrían en peligro esa misma seguridad «del mundo». No habrá paz ni convivencia humana mundial mientras unos países no superen su complejo de superioridad y no renuncien a los privilegios que se autoatribuyen por la fuerza, justificándolo casi siempre religiosamente...

Volvamos, por eso, al ámbito de las religiones. Mientras una religión –cualquiera de ellas, o tal vez muchas de ellas- se considere «hija única», la elegida, en el centro, sin hermanitas, o sea, mientras una religión piense que ella es «la verdadera», o «la querida por Dios», frente a las otras, que serían «religiones inferiores», tal vez «religiones naturales», simples «búsquedas humanas de Dios», o religiones que ponen a sus seguidores en una «situación salvífica gravemente deficitaria»... no será posible la convivencia religiosa y la paz mundial. Se podrá guardar las formas, la diplomacia o la convivencia pacífica externa, pero mientras se siga «pensando» (en la teología o en la espiritualidad) que las otras religiones son inferiores, con menos valor de verdad, o que ni siquiera son religiones verdaderamente salvíficas (y hay que caer en la cuenta de que éste es el caso real en la

mayor parte de las religiones) no habrá convivencia pacífica entre las religiones.

En todos los campos, el autoentronamiento[27] imposibilita la convivencia humana plena. Pero especialmente en el campo religioso. Porque la religión actúa en las capas más profundas de la persona y de la sociedad, y goza de una fuerza de arrastre capaz de convertirse en vendaval ciego incontenible. Cuando uno se cree en la religión verdadera, en la única, uno está más proclive a creer que su causa es la Causa de Dios, y que Dios mismo está a su favor; es más fácil matar, y se hace más fieramente cuando se hace «en nombre de Dios». La conciencia de superioridad de cada religión es una amenaza para todos los fanatismos posibles, de cualquier confesión religiosa. No habrá paz en el mundo mientras las religiones no sean capaces de asumir un autocontrol sobre esa posibilidad; y este autocontrol no será posible mientras las religiones acaricien dentro de sí, aunque sea secretamente, el «mito de la superioridad religiosa»; mientras no «acepten sinceramente el pluralismo[28] religioso», o sea, la hermandad de todas las religiones; mientras no otorguen a las demás religiones la misma presunción de verdad y de validez salvífica que reclaman para sí mismas.

Es importante hacer notar explícitamente que el cristianismo no sale bien parado en este asunto del complejo de superioridad religiosa. Oficialmente estamos empantanados en él. La doctrina oficial se siente atada de pies y manos por sus propias afirmaciones clásicas, y sobre todo por el complejo de irreformabilidad, dogmatismo, infalibilidad, de «evolución homogénea del dogma»[29]... La búsqueda sincera y libre de

---

[27] El autoentronamiento se da tanto en el exclusivismo como en el inclusivismo. Sólo se supera en el «pluralismo» (no la pluralidad, sino el pluralismo como «actitud interior destronada por la que se acepta a las otras religiones con una validez semejante a la que se postula para la propia religión».

[28] Mucho más que el hecho de la «pluralidad».

[29] Todavía en 1963 se podía escribir con todas las bendiciones de la ortodoxia católica: «Todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad.

Si se toma, pues, como término de comparación el sentido del depósito revelado, tal como estaba en la mente de los apóstoles, para compararlo con el sentido que nosotros conocemos, entonces hay que decir una cosa semejante a la que dijimos al hablar de la mente divina, esto es, que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso». F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia ^{2}1963, 157-158.

la verdad[30] está desterrada de la institución eclesiástica; la verdad sólo se puede buscar la verdad «por libre»; institucionalmente sólo está permitido decir o escribir lo que es oficial. El cambio de paradigma que supone el paso hacia un «cristianismo pluralista» se hace especialmente difícil a la Iglesia católica, por pasado tan comprometido con la teología doctrinaria, con la ortodoxia intransigente, que o puede consentir que expresiones teológicas y dogmáticas supuestamente irreformables vayan a ser reinterpretadas o abandonadas[31]. En este sentido la TPR tiene difícil el porvenir, pero sabe que la Verdad, siempre viva y cambiante en la historia, siempre acaba resucitando y triunfando sobre su propio cadáver.

---

[30] Juan, con influencia más bien griega, anotó un aspecto: «Sólo la Verdad les hará libres», pero, probablemente, lo que dijo realmente Jesús abarcaba también el otro aspecto: «Sólo la libertad les hará verdaderos»... Y esto es lo que más desafía hoy a las Iglesias cristianas: sólo si se liberan de la presión de las tradiciones hoy obsoletas, y del miedo por el porvenir de la institución, podrán ser verdaderas y reconocerán la verdad tal como la historia hoy nos la permite ver.

[31] John S. SPONG lo ha expresado en un bello título: *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile*. HarperSanFrancisco, San Francisco, 1998. Próximamente, traducción al castellano en la colección «Tiempo Axial», *tiempoaxial.org*

Pluralismo cultural y religioso

Publicado en el libro de Amerindia «Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en Améria Latina y El Caribe», Amerindia-Indoamerican Press, Bogotá 2006, págs. 229-240, con motivo de la Vª Conferencia del Episcopado de A.L. y el Caribe

El pluralismo cultural y religioso es una de las características más reconocidas y celebradas del mundo actual, por lo que no nos detendremos mucho en su presentación. Trataremos de ahondar más en lo que está tras él: una transformación de epistemológica de la sociedad, y una transformación teológica. Dada la finalidad de este libro nos detendremos sobre todo en este tercer aspecto.

1. Pluralismo como hecho social

Son muchas las dimensiones de la vida de la Humanidad que, habiendo evolucionado poco a poco y lentamente durante milenios, se han transformado radicalmente en los últimos decenios. La gráfica «exponencial» ejemplifica ese tipo de fenómeno: después de haber pasado media eternidad (desde "menos infinito") para conseguir crecer solamente una unidad (todas las gráficas pasan por las coordenadas 0-1), a partir de ese punto comienza a ascender y lo hace vertiginosamente, hasta ponerse en dirección casi vertical. En un tiempo mínimo cambia radicalmente y se dota de un crecimiento sencillamente vertiginoso.

El pluralismo cultural y religioso de la Humanidad obedece a este tipo de evolución. Siempre ha estado creciendo, pero ahora lo hace tan rápidamente, que parece que sólo ahora ha irrumpido en la sociedad.

Son conocidos los muchos factores que han contribuido a esta aceleración súbita: la aparición de los modernos medios de transporte, inimaginablemente rápidos y baratos; las migraciones, facilitadas por esos transportes; la revolución tecnológica aplicada a las comunicaciones... Si hasta hace varios siglos la inmensa mayor parte de la humanidad vivía en ambientes homogéneos y estables, prácticamente incomunicados, hoy vive la situación contraria: convivencia -o comunicación al menos- con muchas otras culturas distintas de la propia.

Lo que llamamos «nexo social» -la posibilidad de interacción e interafectación que hace que un colectivo pueda considerarse efectivamente «sociedad»- ha ido ampliando sus dimensiones, desde la pequeña aldea aislada e incomunicada, a la sociedad amplia en la que la interdependencia económica, política, comunicacional... nos une y nos afecta a todos hasta formar la «aldea mundial» (*global vilage*). Es obvio que, idealmente, no cabe imaginar mayor pluralismo que el que se da en una misma y única aldea que engloba al mundo entero.

El hecho pues del pluralismo es un hecho mayor, y se constituye en una de las experiencias marcantes de esta nueva etapa de la humanidad, cuyas consecuencias a largo plazo todavía nos son desconocidas. Nosotros vamos a adentrarnos en las consecuencias epistemológicas en primer lugar.

2. Pluralismo y epistemología

Dado que el ser humano es un ser cultural en el que el origen de su conocimiento está en la aprehensión de la experiencia, que ésta sea única o plural marca una diferencia decisiva. El conocimiento está condicionado por la amplitud de la experiencia. De alguna manera, el conocimiento es, todo él, inductivo, y su inducción es muy diferente según que parta de una experiencia única o de una experiencia plural. Sólo la pluralidad permite un conocimiento contrastado y verificado. Lo único, la unicidad, siempre corre el riesgo del conocimiento parcial, de la confusión de lo parcial con lo absoluto.

El conocimiento humano parte siempre de lo conocido, y desde ello establece relaciones con las realidades por conocer. Los nuevos conocimientos no sólo son incorporados al acerbo de los conocimientos acumulados, sino que además lo transforman. Cuando conocemos una realidad única en su género no podemos establecer las diferencias entre lo que en esa realidad es esencial o accidental, lo que es necesario o contingente, lo que está dotado de unicidad y lo que es relativo. Cuando aparecen realidades semejantes en nuestro ámbito de aprehensión, no sólo accedemos al conocimiento de una realidad nueva, sino a un nuevo conocimiento, en cuanto que el nuevo conocimiento transforma el que ya habíamos registrado.

Un ejemplo tomado de la psicología evolutiva, que ilumina lo que estamos diciendo, es el caso de la experiencia del «destronamiento» psicológico que sufre el niño/a hijo único cuando aparece su primer hermanito. Supone para él una crisis vital porque se trata de un conocimiento nuevo que transforma toda su anterior percepción del mundo. Hasta entonces era «el centro indiscutible del hogar», y a partir del conocimiento de su hermanito/a, pasa a descubrir que él/ella ya no ocupa la misma posición, él deja de ser el mismo que hasta entonces había sido.

Igualmente, la experiencia actual del pluralismo produce un efecto semejante sobre los conocimientos que la humanidad tenía acumulados históricamente: lo que aprende la humanidad con el pluralismo modifica lo que venía creyendo saber desde tiempos inmemoriales anteriores al actual pluralismo. Lo que cualquier sociedad sabía o pensaba de su propia cultura y de su religión, por ejemplo, queda radicalmente modificado cuando el pluralismo actual le permite conocer otras culturas y otras religiones semejantes. Lo único deja de serlo y pasa a ser plural. Un pueblo, con el pluralismo, no simplemente adquiere conocimientos nuevos que se sumarían a los antiguos, sino que el nuevo conocimiento (como el conocimiento del nuevo hermanito/a) transforma radicalmente el conocimiento anterior (de sí mismo, de su cultura, de su religión). Lo que antes ocupaba una posición central, única, absoluta, pasa ahora a ser no-central, no único y relativo. Es un cambio «epistemológico», que tiene consecuencias revolucionarias en lo que se refiere al pluralismo cultural y religioso.

3. Pluralismo religioso: nuevo paradigma teológico

Creo que se puede afirmar que la mayor parte de las personas enfocan el pluralismo como un asunto de variedad, de riqueza, y –éticamente- de convivencia, diálogo y tolerancia, pero que son pocas las personas que lo descubren como una verdadera revolución epistemológica y, en nuestro caso, teológica. La mayor parte de las personas –y hasta de los teólogos- no han descubierto todavía que el «pluralismo» -más allá de la simple pluralidad- es en el fondo un «nuevo paradigma», o sea, una «nueva forma de comprender o recomprender todo». Vamos a tratar de presentar, un poco telegráficamente, los cambios principales que la aceptación sincera del pluralismo como paradigma implica.

El pluralismo pasa a ser bueno

El primer cambio que podemos citar al hacer el elenco de las transformaciones producidas por el pluralismo en el ámbito religioso se refiere precisamente al propio pluralismo: éste, el pluralismo religioso, que había sido siempre catalogado como malo, en el ámbito de las religiones, deja de serlo. En religión, la pluralidad religiosa siempre ha sido mal mirada. La religión prefiere la unicidad, la uniformidad, lo controlable. A la pluralidad se la considera negativa, y se le atribuye un origen pecaminoso. En el ámbito cristiano concretamente, el pluralismo proviene del pecado: la humanidad caída, abandonada y castigada por Dios, se dispersa tras la confusión de Babel, dispersión que da origen a la diversidad cultural (y se sobreentiende que también religiosa). El pluralismo proviene del pecado; es un castigo divino, una situación que Dios no querría, y que nos llama a superar: hay que acabar con el pluralismo.

La experiencia abrumadora de la pluralidad -que es a la vez diversidad- ha provocado el cambio de valoración del pluralismo. No sólo percibimos ahora que no es malo, sino que percibimos que es positivo: valoramos la pluralidad como riqueza, como diversidad, como exponente de la gran «biodiversidad» -incluso religiosa- de nuestro mundo, un tesoro amenazado que hay que luchar por conservar y recuperar. En esta nueva visión, el pluralismo, en vez de provenir del pecado, proviene del inescrutable designio de Dios: es voluntad del mismo Dios. Por tanto, no puede ser voluntad de Dios la reconducción del pluralismo a la uniformidad.

Exclusivismo

El «destronamiento» del hijo único con la aparición de los nuevos hermanos, es también una experiencia teológica en cuanto al pluralismo religioso. La experiencia clásica y mayoritaria de las religiones –debido a lo que hemos dicho de su forma aislada de existencia antes de la actual explosión de las migraciones y las comunicaciones- era la experiencia del exclusivismo: cada religión se consideraba a sí misma como depositaria exclusiva de la verdad y de la salvación. Ella era «la» religión: la única, la verdadera, la salvadora, la querida por Dios. Las demás religiones, muchas veces conocidas sólo de lejos, perturbadoras de la unicidad religiosa, eran consideradas falsas, o diabólicas, o como mínimo «simplemente naturales». Cuando no se sabía cómo lidiar con el problema, se volvía la mirada hacia otro lado: eran ignoradas. El niño, la niña, quería seguir viviendo solo, en el centro de su propio hogar, sin querer compartir con nadie más.

Pero el mundo se transformó inesperada y aceleradamente, y al niño o niña le aparecieron un sin fin de hermanitos y hermanitas. Se acabó la soledad y la unicidad. Apareció –y sobreabundantemente- la pluralidad, la inagotable diversidad. Una diversidad que aparece por sí misma cada vez más como «biodiversidad», riqueza de la vida, don de Dios. Por más incómodo que le resulte, el niño o niña tiene que aceptar que ya no está solo, que tiene hermanitos, que él/ella no es el único. Las religiones, cada religión, experimenta que tiene ahora religiones hermanas que han invadido su propio mundo. Ya no están en regiones inaccesibles por la distancia o la falta de posibilidades de conocimiento. Ahora están aquí, con nosotros, en la misma sociedad, evidenciando su valor y su santidad –tanto como sus lagunas y sus problemas-. Ya no es posible –aparece ahora como inverosímil- la afirmación exclusivista («fuera de mí no hay otra religión verdadera»). El exclusivismo, que durante milenios reinó absoluto y sin contradicción, hoy aparece sencillamente como «inverosímil», obviamente absurdo. (Es uno de los casos más clamorosos de la «evolución no homogénea del dogma»).

Inclusivismo y pluralismo

La respuesta de muchas religiones ha sido el paso a la actitud inclusivista: ciertamente, fuera de nosotros hay valores religiosos (no se podría negar eso sin ir contra la evidencia), pero esa realización de valores que se da fuera de nuestro ámbito, es una participación de los valores de mi propia religión, que, de esta manera no deja de seguir siendo la única, la exclusiva. El inclusivismo es un exclusivismo moderado, pero exclusivismo en definitiva. Es un «puente», como dice Paul Knitter- que nos sacó del exclusivismo puro y duro, pero que no permite que nos quedemos en el propio puente: debemos terminar de cruzarlo y llegar a la otra orilla, a la actitud pluralista, al nuevo paradigma.

El niño o niña no puede ya seguir pensando, como al principio, que él sigue siendo el centro del hogar aunque en algunos aspectos consienta compartir esa posición con sus otros hermanos menores... Necesita madurar y pasar a reconocer que ya no es el centro, y que quizá no hay tal centro. Cuando madura y acepta, ha consumado una revolución copernicana: renunció a considerarse centro. Cuando se produce una maduración semejante en el campo de la religión, se ha producido una revolución epistemológica y, en nuestro caso, también teológica: la religión, por una especie de obviedad, ya no puede negar la validez y los valores de las demás religiones, por lo que acaba aceptando que «todas las religiones son verdaderas», más aún: que todas son también en alguna medida «falsas». Son vías autónomas hacia la misma Realidad última de la que en definitiva también dimanan. Cuando esto ha sido aceptado por una religión, se ha producido una auténtica revolución teológica: el pluralismo religioso ha acabado transformando a esa religión.

¿Qué es lo que ha cambiado?

Ha cambiado la imagen de Dios. El Dios concebido como propio, como vinculado de un modo expreso y único a una religión –con lo que ello conlleva de vinculación a una raza, cultura, pueblo...- queda evidenciado como falso, superado. Emerge un rostro nuevo de Dios, el Dios universal, de todos, «de todos los nombres», incalificable, inacaparable.

Ha cambiado la imagen de la propia religión, y se trata de un cambio verdaderamente sustancial. Pasamos de «la religión» (única), a «una religión» (una más entre otras). La religión que acepta sinceramente el paradigma pluralista deja de ser «la religión», o sea, deja de estar autoentronizada, deja de ser autoconsiderada única, superior, absoluta, llamada a «finalizar» a todas las demás, para pasar a considerarse «una religión», una entre otras, con sus riquezas y sus limitaciones, complementable, susceptible de enriquecer tanto como de ser enriquecida...

Ha cambiado el significado de la mayor parte de los contenidos. No podemos entrar aquí a detallar esta transformación, pero es aquí, en

el detalle de cada uno de los contenidos teológicos o dogmáticos de cada religión, donde se desglosa y se hace evidente la gravedad de la transformación que el pluralismo religioso imprime a las religiones.

Desabsolutización

Hemos dicho que el ser humano comienza su experiencia personal a partir de sí mismo. Las primeras experiencias parten de sí mismo: uno, el propio cuerpo y la propia conciencia, son el punto de referencia más cierto y más básico, a partir del cual y sobre el cual se va construyendo todo lo demás. La tarea de la educación y el efecto de la maduración personal será el descubrimiento de que a pesar de que la propia experiencia personal haya sido la base de la construcción del conocimiento, hay otras realidades personales, hacia las que el sujeto debe salir y a las cuales debe ofrecerse, superando su egocentramiento natural original.

Es natural que cada sujeto humano haya comenzado a conocer a partir de la experiencia primaria de sí mismo. Es natural que el hijo único se perciba a sí mismo como único, y por tanto como centro. Pero el conocimiento de otras experiencias distintas y ajenas, modifica ese conocimiento primero y lo sitúa en un marco más amplio, donde aquellas primeras experiencias quedan relativizadas, o, mejor dicho, desabsolutizadas, despojadas del carácter absoluto del que en un principio fueron equivocadamente revestidas.

Igualmente, es «natural» y muy humano que las religiones se hayan percibido históricamente a sí mismas como centrales y dotadas de unicidad, y que se hayan absolutizado a sí mismas. Es lo que daba de sí aquel conocimiento limitado y condicionado por las circunstancias del tiempo histórico. Era un mecanismo espontáneo, «natural», «muy humano», y casi diríamos «inevitable». Ha sido el «espejismo» por el que han pasado muchas religiones, tal vez la mayoría.

Pero es igualmente natural, comprensible y muy lógico que la experiencia del pluralismo produzca también en todas ellas –si permanecen abiertas y no se enrigidecen por el fundamentalismo reactivo- un efecto común de la experiencia de la pluralidad: la desabsolutización, la aceptación de la relacionalidad, la desmitificación, la reconsideración de su propio estatuto óntico y religioso.

La experiencia de la pluralidad diversa es un fenómeno nuevo que está revolucionando las religiones, en la medida que los espíritus más despiertos van percibiendo los desafíos que están en curso. No se trata sólo de la modificación de la comprensión relacional de las religiones entre sí (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo), sino de la recalificación de su propio estatuto. La pregunta ya no es simplemente si una religión en cuestión está en el centro o no, sino qué es la religión en sí misma. Si la religión se había pensado a sí misma como obra directa y única de Dios,

y ahora, por la experiencia del pluralismo, se descubre como «una más» en medio de una floración infinita de biodiversidad religiosa, las preguntas surgen incontenibles: ¿qué es la religión? ¿Qué son las religiones? ¿Obras divinas o humanas? ¿En qué son divinas y en qué son humanas? ¿Qué es lo que se tomaba por divino y es humano, y lo que se tomaba por humano y es divino? ¿Qué es lo que en definitiva no es ya lo que era?

Religiones en crisis

Lo que está cambiando es demasiado grande y demasiado profundo –un auténtico «cambio de paradigma», como hemos dicho- como para que las religiones no acusen la situación como crítica.

Por poner sólo algún ejemplo cercano: dentro del cristianismo, la posibilidad del paradigma pluralista es en sí misma un desafío inimaginable en una religión como el cristianismo que durante sus dos milenios de existencia ha hecho gala de una autoestima a toda prueba y de un convencimiento indubitable de ser la religión única verdadera, la única fundada por Dios mismo en persona. Su cristología, la doctrina esencialmente central en ella, sufre los embates de una reinterpretación que trata de hacerla viable en una época pluralista. La misión misionera, tradicionalmente conquistadora y destructora del pluralismo religioso, se encuentra ahora ante una crisis existencial: ¿en qué consiste la misión cuando se acepta que Dios ha querido la biodiversidad religiosa, y que no debemos corregir lo que él ha hecho? La misión, por supuesto, sigue teniendo sentido, pero «otro sentido», porque se trata también, sin duda, de «otra misión».

Pluralismo y futuro

¿Hacia dónde nos llevará la aceptación del pluralismo? La no aceptación del pluralismo nos llevaba a su destrucción, a la conquista espiritual y misionera, al fundamentalismo de considerarlos los salvadores del mundo. La aceptación sincera del pluralismo nos lleva a un diálogo enriquecedor, a una búsqueda de complementación, a un ofrecimiento generoso y humilde, tal vez a una múltiple pertenencia y a un sincretismo universal... Éste, el sincretismo, tan denostado por el miedo oficial de las religiones, desconocedoras que ellas mismas –todas- son un resultado aculturador de sincretismos religiosos sin límite, campea sobre el horizonte del futuro prometiendo responder pronto a preguntas que ya sentimos aunque todavía no sabemos formular.

Bibliografía básica:

ASETT, COMISIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA, *Por los muchos caminos de Dios, I, II, III y IV*, ver *http://tiempoaxial.org* Abya Yala, Quito 2003-2006. Traducción brasileña en Rede, Loyola y Paulinas. Traducción italiana en EMI, Brescia. Traducción inglesa en Lit Verlag, Zürich-Berlin. Traducción alemana en Tyrolia Verlag, Insbruck, Austria.

FINGUERMAN, Ariel, *A eleição de Israel. A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do "povo eleito"*, Humánitas, São Paulo 22005.

HICK, John, *God has many names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140. Britain's New Religious Pluralism, Macmillan, London 1980.

HICK, *La metáfora de Dios encarnado. Cristología para una época pluralista*, Abya Yala, Quito 2004. *A metáfora do Deus encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

HICK, J., *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*, Attar, São Paulo 2005.

KNITTER, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; twelfth printing june 2000 pp. 288. *Nessun altro nome?*, Queriniana 1991.

KNTTER, P.F., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pp 256.

KNITTER, P.F., *The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*, Orbis Books, Maryknoll 2005, 256 pp.

MOLINER, A., *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul F. KNITTER al diálogo interreligioso*, Abya Yala, Quito 2006, colección «Tiempo axial» nº 7.

SOARES, Alfonso, *Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, Paulinas, São Paulo 2003, 286 pp

TEIXEIRA, Faustino, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. Paulinas, São Paulo 1995, 241 pp. *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, colección «Tiempo Axial» nº 4.

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pp 40; *O diálogo das religiões*, Paulus, São Paulo 1997. También en la bilioteca de Koinonía: http://servicioskoinonia.org/ biblioteca Nueva edición refundida: *Diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2005, 151 pp

VIGIL, J.M., *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Abya Yala, Quito 2005, y El Almendro, Córdoba, 2005, 389 pp, colección «Tiempo axial» (*tiempoaxial.org*).

VIGIL, J.M. (coord.), CASALDÁLIGA, BARROS, BOFF, COMBLIN, FERRARO, GONZÁLEZ, DÍAS, KNITTER, PANASIEWICZ, RICHARD, DE LA SERNA, SOARES, SUESS, TEIXEIRA: *El actual debate de la Teología del pluralismo. Después de la Dominus Iesus*, Libros Digitales Koinonía, vol. I, 98 pp., en *http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales*

Véase una bibliografía exahustiva, actualizada, en:

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

http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos

http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos

http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths

http://tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

Publicado en el libro de Amerindia «Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en Améria Latina y El Caribe», Amerindia-Indoamerican Press, Bogotá 2006, págs. 229-240, con motivo de la V[a] Conferencia del Episcopado de A.L. y el Caribe

Introducción a la Teología del Pluralismo Religioso

En Revista «CHRISTUS»,
México DF

A estas alturas, incluso los que no siguen atentamente los movimientos de la teología, han escuchado hablar, o han incluso leído, alguna cosa sobre «teología del pluralismo religioso». Alguien diría que se está convirtiendo en un «tema de moda». Otros dirán que es un tema muy serio que urge afrontar, porque trae sus desafíos. La revista Christus ha querido dar un primer paso para ayudar a sus lectores a clarificar las ideas ante esta nueva temática, que viene, que quizá ya está ahí, y que, sin duda, «viene para quedarse». Nosotros queremos simplemente hacer una introducción a la temática.

«Teología», «pluralismo» y «religioso», son palabras conocidas. Así que cuando uno oye, o lee «Teología del pluralismo religioso» le parece entenderlo todo. Pero cabe preguntarse: ¿de qué trata esa TPR?

Más allá de la teología de la liberación

El mundo no se detuvo con la teología de la Liberación. Ésta alcanzó una cima definitiva, de la que muchos aún nos alimentamos, pero el mundo siguió caminando. Y la teología también. Nuevos desafíos aparecieron. Y alcanzamos nuevas perspectivas, desde las que se ven las cosas -las mismas cosas- de otra manera.

En algunos círculos teológicos fuera de América Latina se ha escuchado a veces la queja de que la teología de la liberación latinoamericana estaba estancada en sus planteamientos. Estaría «repitiendo lo mismo de siempre». Sin temas nuevos, sin planteamientos nuevos. El mismo discurso de las décadas pasadas. La ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, en su Asamblea quinquenal de 2001, celebrada en Quito, asumió el desafío de «cruzar» la teología latinoamericana de la libe-

ración con la teología del pluralismo religioso. Y desde entonces ha publicado ya cuatro volúmenes en ese esfuerzo de «cruzar» ambas teologías, de rehacer la teología latinoamericana clásica, de la liberación, desde la perspectiva del pluralismo.

En este artículo introductorio al número de Christus, queremos hacer una sencilla presentación de la teología del pluralismo religioso (TPR), que cada día se va haciendo más y más presente en las preocupaciones latinoamericanas. No queremos construirla ni sintetizarla, sino simplemente presentarla e invitar a acercarse a ella.

Pequeña historia de la TPR

La TPR es una teología joven. Clásicamente, es tenido como primer libro sobre esta materia el de Robert Schlette, titulado «Teología de las religiones», de 1963. Hace pues menos de 50 años. Y es que la TPR se llamó primero así: Teología de las religiones. Se quería hacer teología sobre el hecho de que hubiera religiones, y no sólo «una religión».

Hay que recordar que en la teología católica clásica, la que se estudiaba en los seminarios hasta el Concilio Vaticano II, se estudiaba el tratado «De vera religione», es decir, «sobre la (única) religión verdadera»; se daba por supuesto que sólo había una religión verdadera, y que las demás, o eran falsas, o no eran verdaderamente religiones, sino meros intentos humanos por captar a Dios, por lo cual no hacía falta reflexionar teológicamente sobre ellas, no tenía sentido.

Fue Schlette el primer teólogo que sintió la necesidad de hacer teología sobre el hecho de que hubiera religiones, en plural, y eso se debió, sin duda, a que pensó que no se podía descalificar a toda la muchedumbre de religiones que en el mundo han sido, y pensar que religión, o religión verdadera, sólo sería la nuestra. Como pasa siempre, un cambio en la manera de pensar, produce un cambio en la manera de percibir, con ese cambio en la percepción y se redescubren cosas que siempre estuvieron ahí pero en las que nunca habíamos reparado.

En los primeros años el tema de esta «teología de las religiones» fue la posibilidad de la salvación: ¿se salvan las personas que viven en estas «otras» religiones? O lo que es lo mismo: ¿hay salvación fuera de la religión cristiana? Hoy día, hace ya tiempo que está respondida esa pregunta, y a nadie interesa. Hoy nos parece obvio que hay salvación fuera del cristianismo. Por eso, la «teología de las religiones» evolucionó hacia una nueva temática: el pluralismo religioso, la pluralidad de religiones, y pasó a llamarse «teología del pluralismo religioso» (TPR). Ya no preocupaba tanto el tema de si hay o no hay salvación fuera del cristianismo, cuanto qué significa el hecho mismo de que haya religiones, en vez de sólo una religión: ¿por qué hay muchas religiones?, ¿de dónde viene esa pluralidad?, ¿es voluntad de Dios, o es contra su voluntad?, ¿qué relación guardan las

demás religiones con el cristianismo, más aún, qué relación guardan con Jesucristo, o lo que es lo mismo: qué significa Jesucristo para el conjunto de las religiones?

La TPR, pues, a partir de esta segunda fase, es una teología que pretende reflexionar teológicamente sobre el hecho mismo de la pluralidad religiosa, tratando de extraer todas las consecuencias que esa pluralidad tiene para una religión como la cristiana, que durante el 98% de su historia (hasta 1963) ha estado entendiéndose a sí misma como la única religión verdadera, la única que puede salvar al mundo y la que es el destino final de la Humanidad, por la conversión de todos los pueblos y de todos los seres humanos.

Una noción importante: «paradigma»

Sin más, cuando uno escucha esta problemática, fácilmente nota que se le mueve algo de el piso interior sobre el que asienta sus creencias. En nuestra forma de ver, nuestra cosmovisión, nuestra interpretación de la realidad, hay muchos elementos, que ocupan distintos puestos dentro de ese universo de sentido. Pero hay elementos que al tocarlos despiertan una especial sensibilidad. Uno puede escuchar nuevas opiniones sobre cualquier aspecto, en principio, pero resulta que hay elementos que, si nos dicen de modificarlos, nos ponemos nerviosos, porque notamos que de esos elementos dependen muchos otros. No son un elemento cualquiera, sino elementos de los que depende la ordenación del conjunto.

Aquí se suele echar mano de la teoría de los paradigmas, que viene del mundo de la ciencia, no de la teología. Thomas Kuhn estudió la evolución del pensamiento científico, y descubrió que no procede en una forma siempre lineal, añadiendo cuantitativamente más y más conocimientos. Sino que hay momentos en que el crecimiento cuantitativo deja paso a un cambio cualitativo, o sea: en vez de más conocimientos, lo que se hace es reordenar los que ya se tenían, ordenarlos desde otro «paradigma». Por tal se entiende una constelación de principios fundamentales, de axiomas, que no se pueden demostrar, pero que son postulados como imprescindibles para que todo funcione. Y que todos los miembros de una comunidad científica compartan esa constelación, ese paradigma, es lo que hace que se puedan entender, que tengan las mismas preocupaciones fundamentales y que avance la ciencia sin convertirse en una torre de Babel.

El paradigma viene a ser pues como un modelo, como un principio de organización del conocimiento. Es como cuando entre varias personas ponemos en orden los varios miles de piezas de un puzzle que luego será un cuadro para decorar la pared. Vamos poniendo las piezas en orden, y todos aceptamos el orden, porque todos tenemos en mente el modelo que se nos ha indicado en una imagen. Ese modelo es el paradigma que une a esa comunidad de búsqueda de conocimiento que está organizan-

do el puzzle. Pero si ocurre que, manifiestamente, faltan piezas, y otras sobran... todo hace pensar que ese modelo que guía la ordenación no es adecuado... Es entonces cuando alguien descubre que se había tomado como modelo una imagen equivocada, y muestra otra, la correcta. A partir de ese momento, todos comienzan a reorganizar las piezas, las mismas piezas que antes, pero en otro orden, construyendo entre todas las piezas otra imagen, correspondiente a la nueva imagen-modelo.

Esto es -en un ejemplo muy simplificado- lo que ocurre cuando se da un «cambio de paradigma». Durante mucho tiempo -el «tiempo normal» lo llama Thomas Kuhn- la ciencia avanza como avanzan los que construyen un puzzle: «cuantitativamente», añadiendo piezas que faltan en diversas partes de la imagen. Es un crecimiento meramente cuantitativo. Pero, llega un momento en que surgen dificultades: no se encuentran algunas piezas, otras sobran, otras parecen repetidas... algo indica que el modelo no es adecuado para las piezas que manejamos... y es entonces cuando alguien descubre que la imagen que todos teníamos en mente (el modelo, el paradigma) no correspondía realmente a ese puzzle, y muestra la imagen correcta, que permite superar el impasse, porque esa nueva forma de ordenación sí responde a las exigencias de las piezas que llevamos entre manos.

Hemos vivido varios cambios de paradigma

Esta visión de los paradigmas y los cambios de paradigma, es aplicada cada vez más a la teología y al cristianismo mismo. Si nos damos cuenta, los que no somos jóvenes hemos vivido ya varios cambios de paradigma. El concilio Vaticano II fue uno de ellos, el primero que nos sorprendió. ¿Qué cosas concretas cambió el Concilio? En realidad no cambió "algunas cosas concretas", sino grandes cosas de fondo: valoraciones globales, enfoques, actitud ante la vida, ante el mundo y ante los no cristianos. Al cambiar cosas tan de fondo, cambiaron luego muchas cosas concretas, pero quien sólo quisiera saber el elenco de cosas concretas que cambiaron, no entendería el cambio profundo que implicó el Vaticano II, porque era un «cambio de paradigma»: cambio de modelo, cambio de forma de pensar, cambio de actitud ante la realidad.

Otro gran cambio de paradigma que hemos vivido fue la teología de la liberación. Medellín, hace ahora exactamente los 40 años, quiso aplicar el concilio a América Latina, para eso fue convocado. Pero hizo eso y más. Porque el cambio de paradigma conciliar prendió en nuestro Continente con un nuevo espíritu que no se había dado en Primer Mundo de la Roma del Concilio. En la América Latina de los pobres, el continente «pobre y cristiano», el cambio de paradigma del Concilio llevó también a cambiar otras realidades paradigmáticas: la opción por los pobres, el reinocentrismo, la liberación, las comunidades de base...

Pues bien, muchos latinoamericanos y latinoamericanas piensan que ese surgimiento de la teología de la liberación es el último gran cambio que se produjo en teología, y que ya no hay más, que sólo podemos vivir de rentas y repetir lo mismo. Pero no. Hace varias décadas que se ha desarrollado la TPR, y ella nos hace tomar conciencia de que estamos ante varios nuevos cambios de paradigma.

Tres paradigmas de la TPR

Es importante entender esta tríada de paradigmas que la TPR ha hecho famosa: «exclusivismo, inclusivismo y pluralismo». Muchos ya han escuchado estas palabras alguna vez, pero no puede hacer mucho tiempo que las escucharon por primera vez, porque son categorías nuevas. La realidad que quieren reflejar está ahí hace mucho tiempo, y nosotros estábamos en esa realidad, pero sólo ahora nos hacemos conscientes de estas perspectivas. Estos tres paradigmas son herramientas hermenéuticas con las que nos ayudamos para interpretar la realidad e interpretarnos a nosotros mismos. Veamos.

El exclusivismo, es, como todo paradigma, una actitud ante la realidad; es la actitud ante la realidad que tiene una religión que piensa que «exclusivamente», ella es «la» religión verdadera y la única. Ello lo puede justificar diciendo que las demás religiones son falsas, o diciendo que no son religiones, o que son obra del maligno, o supersticiones, o «religiones naturales»...

El exclusivismo es una actitud común en las religiones. Cuanto más estudiamos las religiones, más descubrimos que este comportamiento es natural, frecuente, espontáneo. En principio, prácticamente todas las religiones han sido exclusivistas. Lo han sido en la antigüedad, y muchas lo son todavía en la actualidad.

Nosotros, los cristianos, lo hemos sido. Lo ha sido también el judaísmo, del cual procedemos. Y los cristianos lo hemos sido prácticamente hasta la segunda mitad del pasado siglo, en el que cambiamos de paradigma, hacia el «inclusivismo».

El inclusivismo es el paso siguiente, el paradigma que suele suceder al exclusivismo. Éste se dio en casi todas las religiones, desde su principio. Pero es que en aquellos tiempos las religiones vivieron aisladas, cada una en su pequeño mundo, en su propia sociedad, prácticamente sin contacto con otras religiones. En esas circunstancias era muy fácil despreciar a las otras religiones, y decir: «fuera de nosotros no hay salvación». Pero el tiempo ha pasado, y se ha hecho imposible no reconocer que fuera de nosotros también puede haber y hay mucha salvación.

Efectivamente, se hizo necesario dar un paso adelante, pero se dio con mucha cautela, como sin quererse desprender de la perspectiva exclu-

sivista: es verdad que hay salvación fuera de nosotros, pero esa salvación que hay fuera de nosotros no es más que la misma salvación nuestra, la de nuestro Dios, que desborda nuestras propias fronteras. De manera que lo que hay de bueno fuera de nuestra religión, no es que brote de otras religiones, sino de la nuestra misma, que continúa siendo la religión que consumará a todas en el final del mundo. Todas las religiones están llamadas a desembocar en la nuestra, que las absorberá y consumará...

Cuando se ha ido conociendo más el mundo, y se ha ido conociendo más la naturaleza humana, y la naturaleza misma de la religiosidad humana, y sus condicionamientos antropológico-culturales, ha ido resultando más y más sospechosa esa actitud inclusivista... El inclusivismo se manifiesta, cada vez más claramente, como un exclusivismo atemperado, pero exclusivismo al fin y al cabo.

Conforme pasa el tiempo, la misma imagen de Dios parece pedir un planteamiento más aperturista. Hoy no nos cabe ya en la cabeza la imagen de un Dios «nuestro», de nuestra etnia, de nuestro pueblo, de nuestra cultura... que haga de nosotros los elegidos, los depositarios únicos de la verdad, los llamados a salvar al mundo... Un dios tan casero, tan chauvinista, tan inequitativo, no resulta creíble. Y todo parece anunciar un replanteamiento de paradigma: el paradigma pluralista.

Estos tres paradigmas, estas tres actitudes, que han madurado en la historia, sucesivamente, una tras otra, no tienen que ver con el cristianismo, sino que constituyen una plantilla general de la evolución del pensamiento religioso. Sin embargo, como es obvio, no son una explicación absoluta, ni única, ni aplicable a todos y cada uno de los elementos de las religiones. Son sólo un instrumento heurístico, que requiere muchas matizaciones, pero que no se puede ignorar, como suelen pretender los que de hecho adoptan posiciones inclusivistas.

El pluralismo no es malo

Aunque nunca nos dijeron explícitamente que lo fuera, nuestra visión religiosa de conjunto, por el exclusivismo y el inclusivismo que nos atenazaba, era deudora de una concepción negativa del pluralismo. Dios sólo podía ser como nosotros lo habíamos percibido. Las demás tradiciones religiosas eran inútiles, falsas, naturales -si no eran diabólicas, como en tantas ocasiones sustuvimos a lo largo de la historia-.

Sin entrar explícitamente en el tema, estaba en el fondo la creencia bíblica de que el pluralismo religioso, como el cultural, provenían del alejamiento y del castigo de Dios. Babel sería la imagen más elocuente en este sentido.

Hoy día, la sensibilidad de la Humanidad ha dado un cambio rotundo en este aspecto. Se valora enormemente, y positivamente, la pluralidad

cultural y religiosa. Se considera una riqueza, y un reflejo de la infinita riqueza de Dios, que suscita en los diferentes pueblos respuestas enormemente variadas a su multiforme gracia.

Dado que la valoración negativa del pluralismo es un eje inconsciente, subterráneo, profundo, de nuestra cosmovisión clásica, no es posible modificarlo sin más, como quien simplemente sustituye un elemento ornamental superficial por otro. Pasar de una forma exclusivista o inclusivista de mirar la cosmovisión religiosa, a una forma pluralista, exige una reestructuración importante, profunda. Tanto, que a algunos les parece imposible.

También le pareció imposible a Mons. Lefevbre el paso del paradigma exclusivista al paradigma inclusivista del Vaticano II. Le parecía ver paganismo y claudicación en muchas de las afirmaciones del Vaticano II. Concretamente con él personalmente, el diálogo no fue posible. Pero la inmensa muchedumbre de los cristianos, que sólo unas décadas antes pensaban de un modo estrictamente exclusivista (el último pronunciamiento oficial magisterial católico en esa línea tuvo lugar en los años 50 todavía), pasaron, mayoritariamente y sin dificultad, tanto en el mundo católico como en el protestante, a una actitud inclusivista, que es hoy la mayoritariamente dominante y la oficial en la mayoría de las Iglesias.

Teología del pluralismo

Estamos pues ante una nueva coyuntura histórica. No ante una moda, o una propuesta genial de un teólogo particular. Es todo un cambio epistemológico de la sociedad, en este comienzo del tercer milenio, que está transformando la forma de pensar de la humanidad, y no permite seguir profesando la fe clásica, con su epistemología clásica, en una sociedad que ya no es la misma.

La TPR es un intento por reflexionar todos estos problemas, estos desafíos. Es una «*fides quaerens intellectum*», una fe que quiere entender, que busca respuestas a las preguntas que se hace la humanidad de hoy, no a las preguntas que se hacían en tiempos de una epistemología no pluralista. Hacer TPR es prestar este servicio con paciencia, un esfuerzo por conseguir claridad, por reconciliar la fe con la epistemología actual.

Y la teología latinoamericana de la liberación tiene que caer en la cuenta de que no puede encerrarse en sí misma y limitarse a repetir sus propios temas y afirmaciones, en el mismo tenor de hace treinta años. Toda la teología de la liberación clásica fue inclusivista. No podía ser de otra manera, porque los tiempos no daban para una hermenéutica más avanzada. Hoy ocurre lo contrario: la cultura se ha hecho pluralista, y la epistemología de la sociedad ya no permite posiciones exclusivista ni inclusivistas, dominadoras o conquistadoras. La teología latinoamericana

clásica necesita abrirse a la problemática y tratar de reformularse desde la perspectiva pluralista.

Podríamos decir que la TPR es hoy por hoy una temática de estudio. No corre prisa. No hace falta ir corriendo a anunciar a otros sus adquisiciones. Es tiempo de reflexión más bien, de profundización, de maduración... y de dejarse abordar por los desafíos y tratar de buscar respuestas. Sobre todo los agentes de pastoral, no debieran dejar de preparar, con toda humildad, y todo su celo evangelizador, el abordaje de estos temas, a largo plazo, sin prisa pero sin pausa.

Antes que dialogar con otros, dialogar con nosotros mismos

Muchos confunden la temática de la TPR con la del diálogo interreligioso... Pero son dos cosas distintas. Por supuesto que la TPR ayudará al diálogo interreligioso, pero en principio no tiene que ver con él, y debe plantearse por separado. Para abordar la problemática de la TPR no es necesario -en principio- abordar el diálogo inter-religioso. Eso vendrá después. La TPR no es para dialogar con otras religiones, sino para dialogar con nosotros mismos. Antes de dialogar con otros, necesitamos dialogar con nosotros mismos sobre todos esos supuestos, axiomas, presupuestos... que llevamos inconscientemente en nuestra cosmovisión religiosa, sobre nosotros mismos, sobre nuestra religión, su validez única, su absoluticidad, su superioridad... con la mente puesta en que también otras religiones tienen pretensiones semejantes. Antes de dialogar y chocar, debemos volvernos hacia nuestra interioridad religiosa y re-ver esos axiomas y paradigmas de fondo, y ver su validez permanente, pero también la forma actual de entenderlos, a la altura de la nueva epistemología de que hoy día disponemos.

Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT,
Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo
septiembre 2008

Nuevos pasos para la Teología de la Liberación

La teología del pluralismo religioso

Ponencia para el XIII Congreso de Justicia y Paz
de la Familia Dominicana,
Vigo, Galicia, España 28-30 marzo 2008

Introducción

Cuando me preguntan por el futuro de la TL (Teología de la Liberación), suelo decir que en estos momentos de la historia, su futuro está fuera de ella misma. La TL, en realidad, no tiene ya mucho que hacer pendiente dentro de su propio campo. Es una teología muy joven, de menos de cincuenta años. Pero, a diferencia de las teologías que demoraron siglos en construirse, la TL hace tiempo que alcanzó su edad madura. Los tiempos actuales son más acelerados; ya no hacen falta siglos para construir una teología.

En efecto, bien es sabido que las ramas esenciales de toda teología están ya elaboradas en la teología de la liberación: la cristología, la eclesiología, la gracia, la teología de la práctica, la sacramentología, la misiología, la espiritualidad... hasta la escatología ya fue elaborada y cuenta con buenas exposiciones por parte de los mejores teólogos de la liberación. Y eso, sin contar con las «prolongaciones» de la TL, por la vía de los «nuevos sujetos» o sujetos emergentes, surgieron de la TL pero que ya caminan solitos hace décadas: la teología india, la teología afro, la teología feminista...

Obviamente, siempre se puede profundizar, mejorar... incluso «rizar el rizo». Pero, *grosso modo*, no queda nada fundamental por elaborar en la TL. Ahora queda... vivirla, practicarla, eso sí. Y por supuesto, «aplicarla» constantemente a un mundo socioeconómico permanentemente cambiante... pero a esa tarea ya no podemos llamarla "elaboración de la TL". La TL está completa en principio, está madura, no le falta en sí misma nada que hacer en el futuro.

La tarea de futuro que desafía a la TL es dialogar con los nuevos paradigmas teológicos. Y me refiero, claro está a cambios «globales y transversales», que lo afectan todo simultáneamente. En este estudio me concentraré principalmente en uno de ellos, el más conocido: el paradigma pluralista, abanderado por la TPR, Teología del Pluralismo Religioso.

La TL fue elaborada fundamentalmente en la perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II, en un tiempo de paradigma inclusivista (aunque en aquel tiempo, ni conocíamos la palabra). Pues bien, la TPR es la visibilización más práctica de la llegada de un nuevo «paradigma» a la teología, el paradigma «pluralista», y el desafío de futuro que la TL tiene que afrontar es el de «hacerse pluralista», es decir, pasar de ser «teología inclusivista de la liberación» a «teología pluralista de la liberación». Esto es lo que quería significar al decir que el futuro de la TL ya no está en sí misma, en mirarse a sí misma para rellenar supuestas lagunas que tuviere, o para elaborar ramas o tratados de los que aún careciera; los «nuevos pasos» que debe dar en el futuro pasan por confrontarse con los nuevos paradigmas, y concretamente, con la teología del pluralismo religioso. El futuro de la TL, hasta ahora inclusivista, está en pasar a rehacerse, reformularse, ser releída, pluralísticamente, para pasar a ser teología «pluralista» de la liberación.

Vamos a presentar esa TPR y a reflexionar sobre su significado. Dejaremos a un lado otros paradigmas más recientes, que necesitan más maduración y tratamiento aparte, y que quizá son incluso más desafiantes que el del pluralismo religioso, pero que no vamos a tratar ahora.

TPR: no una nueva rama de la teología, sino una nueva teología

Todavía éste es el gran equívoco que sufren los desapercibidos respecto a la TPR: la consideran un tema más, una "rama" más de la teología de siempre, una pieza nueva a incluir dentro del gran mosaico de la teología. A todas las teologías que ya tenemos, habría que añadir ahora una más, que compartiría con ellas prácticamente todo (axiomas, postulados, principios, fuentes, metodologías...), sólo que aportaría un contenido nuevo, a saber, la "diversidad"[1] de religiones, tema sobre el que, en efecto, la teología clásica no había reflexionado.

Es un error pensar de esa manera. La TPR no cambia sólo de tema, sino de supuestos profundos. En muchos casos produce una fricción y hasta resulta incompatible con la teología clásica. Sufre por eso el ataque de las posiciones teológicas conservadoras, jerárquicas o no. Toda teología

[1] Es bueno distinguir "pluralidad" y "pluralismo". Aunque esta segunda palabra sea utilizada casi siempre como sinónimo de la primera, es susceptible de un significado más técnico.

nueva que ha surgido en la Iglesia, cuando ha sido realmente "nueva", es decir, cuando ha implicado un cambio en las "reglas del juego" (los supuestos, los grandes principios, los axiomas, etc.), ha producido fricción y ha suscitado oposición, y hasta condenas. Es ley de vida, y tributo a pagar por el avance de la historia.

Muchos todavía ignoran que la TPR no es una teología "sectorial", que no es la rama de la teología que estudia el "pluralismo religioso" como objeto a teologizar. Eso sería una "teología de genitivo", la teología "del" pluralismo religioso. La TPR es más bien una teología "de ablativo": teología "de" (desde) el pluralismo religioso, asumido como nueva perspectiva. El pluralismo religioso no es la "materia" de estudio de la nueva teología (una teología material o de genitivo); el pluralismo religioso es la "forma", la "formalidad", la perspectiva o pertinencia... desde la que estudia su objeto, cualquier objeto que estudie.

Sin negar, pues, que pueda estudiar concretamente la pluralidad religiosa, TPR es toda teología (eclesiología, cristología y sacramentología entre otras) que estudia su respectivo objeto de estudio desde la perspectiva del pluralismo religioso asumido. ¿De qué habla la TPR? ¿De pluralidad de religiones? No. Habla de todos los mismos temas de que habla la teología clásica, sólo que lo hace desde una perspectiva nueva: el pluralismo religioso asumido como principio (el llamad «pluralismo de principio»).

TPR es pues teología en una nueva perspectiva, desde un punto de vista nuevo, y por tanto no es algo "sectorial" (un sector, una rama, una parte e la teología), sino algo "trasversal": desde esa nueva perspectiva se pueden estudiar –con resultados nuevos, obviamente– todos los temas que antes fueron estudiados con la vieja perspectiva. Toda la "vieja teología" puede (y debe) ser rehecha, replanteada, "reconvertida" con la nueva perspectiva. En ese sentido, la TPR anuncia la nueva perspectiva a la que tiene que re-convertir toda la teología[2].

TPR: un "cambio de paradigma"

Lo que acabamos de decir puede ser expresado de un modo muy simple diciendo que la TPR supone un "cambio de paradigma". No hace más de dos décadas que este concepto cobró carta de naturaleza en el mundo de la teología, proviniendo del mundo de la ciencia. Hoy es un concepto absolutamente común –a veces demasiado común, utilizado

[2] Parafraseando el famoso slogan casi intraducible de las comunidades de base de Brasil ("as CEBs são não uma Igreja nova, mas o novo jeito de toda a Igreja ser") diríamos que la TPR, la asunción del pluralismo como actitud, es la nueva forma que tendrá que asumir toda la teología.

sin discernimiento para referirse a cualquier cambio-. La TPR implica un "cambio de paradigma" en el sentido fuerte, o sea, en el sentido de esas grandes transformaciones, replanteamientos profundos, verdaderas "revoluciones científicas" que se dan en momentos especiales de la historia, y cuya frecuencia tal vez hoy se vea incrementada por la propia aceleración de la historia.

Es ya muy conocido el pensamiento de Thomas Kuhn al respecto[3]. En tiempos "normales" la comunidad científica –y lo mismo ocurre con la teológica– avanza por crecimiento cuantitativo, por acumulación de conocimientos que se suman al acervo ya conseguido, y que son colocados y asimilados dentro de los esquemas, postulados y axiomas que están en vigor, pacíficamente poseídos. Pero la historia avanza, y el movimiento produce un lento pero continuo desajuste. Las nuevas posibilidades creadas por los avances científicos llega un momento en que dan juego para otra forma de concebir y de organizar el acervo de los conocimientos, a la vez que por diversas partes se descubre deficiencias en el ordenamiento actual, lo que hace presión en la dirección de encontrar una reestructuración científica que supere las dificultades actuales. En medio de esa situación de tensión científica, aparece una nueva propuesta de reorganización del conjunto de los conocimientos científicos, un nuevo modelo global, un nuevo "paradigma", que sacude convicciones profundas (postulados y axiomas) hasta entonces tenidos por indiscutibles y casi evidentes. Es el momento del "salto cualitativo", que será objeto de grandes resistencias de parte de los científicos conservadores, pero que acabará conquistando las mentes y los corazones de la comunidad científica global.

El concepto de "cambio de paradigma", proveniente, como decimos, del ámbito científico, se ha aplicado ya a la teología, y podríamos aplicarlo a la cosmovisión cristiana en general. También éstas se desarrollan en tiempos "normales" por un crecimiento "cuantitativo" que se va acumulando, pero después de un tiempo surge un malestar ante las nuevas preguntas que surgen de la realidad, los nuevos desafíos, y la sensación de que la representación que nos hacemos de todo ello ya no da respuesta adecuada a las nuevas preguntas. En esa situación de tensión, surgen propuestas de una nueva reorganización, de una nueva comprensión del conjunto, mediante la guía de nuevos principios organizadores. Axiomas y postulados teológicos o espirituales que antes parecían intocables y evidentes, ahora pierden credibilidad y plausibilidad y son abandonados y sustituidos por novedosas intuiciones profundas. Esto es lo que significa

[3] T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

la aparición de la TPR: un cambio de paradigma. De alguna manera es aquello de "no un cambio más en la época, sino un cambio de época"; no es una novedad dentro de la teología, sino una teología nueva, otra forma de concebirlo y reorganizarlo todo en la teología.

La TPR no es el único cambio de paradigma, ni –evidentemente- será el último... Para comprenderlo mejor, es útil enmarcarlo en el conjunto de los cambios de paradigma que hemos vivido y de los que parecen avecinarse -o que tal vez ya están presentes en la escena-.

En la población actualmente viviente todavía hay un buen sector mayor que conoció y vivió personalmente en la primera época de su vida el tiempo del cristianismo anterior al Vaticano II. Sustancialmente era el mismo cristianismo medieval y barroco, con ligeras adaptaciones para su pervivencia. Era el cristianismo escolástico-tomista, opuesto a la modernidad. Era un cristianismo exclusivista: oficialmente estaba en vigor el "extra Ecclesiam nulla salus". Fue el cristianismo en el paradigma clásico.

El Concilio Vaticano II supuso un radical cambio en el cristianismo: la reconciliación con la modernidad, con la "primera ilustración", con los valores liberal-burgueses de la libertad, el valor personal, la democracia, la valoración del mundo... Pasó del exclusivismo al inclusivismo. No fue un añadido cuantitativo al conjunto cristiano, sino un cambio realmente estructural, en el que todo fue reordenado, una relectura total del cristianismo; o sea, un profundo "cambio de paradigma".

La recepción del Concilio en América Latina no fue una mera recepción pasiva, sino una recepción creativa, que acogió el paradigma conciliar y lo fecundó con el encuentro con la "segunda ilustración": la encarnación en la historia, la vuelta al Jesús histórico, la dimensión liberadora y la opción por los pobres. El cristianismo así reformulado, muy dependiente de la herencia conciliar en lo fundamental, se mantuvo dentro del inclusivismo, aunque daba señales de necesitar un marco más amplio, creando el concepto y la perspectiva del macroecumenismo. Originado en América Latina, saltó a otros continentes, hasta convertirse en una original aportación latinoamericana al cristianismo universal: fue el paradigma liberador.

La TPR, o mejor dicho, la "propuesta de relectura pluralista del cristianismo", es el cambio de paradigma con el que actualmente comienza a confrontarse el cristianismo. De él es de lo que estamos tratando en este estudio y no hace falta que describamos más en detalle en este momento ese cambio de paradigma[4]. Pasemos al paradigma siguiente.

[4] Remito al lector a mi libro *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, editorial Abya Yala, Quito 2005.

Asoman por el horizonte los signos de un cambio de paradigma que ya se está presentando con toda su crudeza en el continente europeo, pero que todo hace prever que se extenderá tarde o temprano al resto de los continentes. En Europa, culturalmente hablando, el cristianismo está desapareciendo como religión institucional. Lo que queda son "restos de un naufragio" en curso que parece imposible revertir. La interpretación oficial del cristianismo es que "Europa ha decidido dar la espalda a Dios y a los valores religiosos"... con lo que la oficialidad corrobora que es incapaz de entender la crisis y que está además ayuna de propuestas para remontarla. Están surgiendo nuevas interpretaciones, no culpabilizantes, que interpretan lo que está pasando como el "fin de la época agraria". Europa sería la primera sociedad del planeta donde prácticamente han desaparecido ya los vestigios de esa sociedad agraria y ha comenzado a surgir un nuevo tipo de sociedad, la "sociedad del conocimiento". Pues bien, las "religiones" se formaron precisamente en el alba de revolución agraria, con el neolítico. Las "religiones"[5] serían la forma que la espiritualidad de siempre del ser humano ha asumido durante la época agraria, con unas características y unos papeles muy concretos, y hoy ya muy estudiados. En la nueva "sociedad del conocimiento" que está comenzando a formarse, la espiritualidad del ser humano continuará, por supuesto, pero desprendida de esa forma llamada "religión". Será una espiritualidad "post-religional"[6]. Si el cristianismo sobrevive a este cambio epocal, evidentemente tendrá que ser un cristianismo "post-religional", un cristianismo releído desde un paradigma situado más allá de las religiones.

Este último paradigma, todavía prácticamente no abordado ni siquiera vislumbrado en la teología actual, se nos presenta lleno de implicaciones inimaginables: la nueva forma "religiosa" de ser será una religión sin "creencias", sin "religión"[7], y probablemente será una religión liberada del "teísmo"[8].

---

[5] Empleado el término en sentido técnico.

[6] Vengo proponiendo este neologismo para evitar decir "post-religiosa", lo que sería evidentemente equívoco. Lo "post-religional", en efecto, sigue siendo religioso, en el sentido profundo, aunque no tenga que ver ya con las "religiones". Esté más allá de ellas, en un mundo probablemente tan religioso o más que el tradicional, pero un mundo "sin las religiones", que no tendrían cabida en una "sociedad del conocimiento". Véase M. CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996. También la página del CETR, Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas, con mucho material: *www.cetr.net*

[7] Del tema de un cristianismo sin religión ya se ha hablado varias veces en el reciente pasado. Recordemos simplemente las obras de BONHOEFFER o la de G. THILS, *Cristianesimo senza religione?*, Borla, Torino 1969.

[8] Un autor que acaba de exponer de nuevo este desafío, retomándolo de una figura señera, de la que se siente heredero, J. SHELBY SPONG: *A new Christianity for a new world: Why traditional faith is dying and how a new faith is being born*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2001.

Como se ve, pues, la TPR, o la propuesta de fondo que ella vehicula –la "relectura o reconversión pluralista del cristianismo"- es sólo "un paradigma más", uno de los varios que se dan cita en la encrucijada de la historia que hemos vivido y que estamos por vivir. Dentro de este marco queda mejor situada la comprensión de la TPR.

Por otra parte, hay que recordar que en teología y en espiritualidad, los paradigmas no son necesariamente sustitutivos, sino que pueden ser adicionales. Con frecuencia se suman y se entremezclan. Así, el paradigma liberador no pretendía sustituir al paradigma conciliar, sino, al contrario, aplicarlo con fidelidad y profundidad, prolongándolo. De la misma forma, el paradigma pluralista, aunque en el mundo anglosajón, donde más se ha desarrollado, ha crecido un tanto de espaldas al paradigma anterior, el liberador, es susceptible de fundirse enteramente con él[9].

TPR: una gran mutación

Todos los cambios de paradigma han significado grandes mutaciones en el cristianismo. El Concilio Vaticano II por una parte, y el fenómeno de la teología de la liberación con su boom de comunidades de base y movimientos populares latinoamericanos, fueron "cambios de paradigma" muy aparatosos. Hasta la misma sociedad civil se sintió sacudida por la conmoción que produjeron. La TPR, por el contrario, se está introduciendo sin ninguna aparatosidad, y sin conmoción social asociada. Por eso, ni la sociedad civil, ni tampoco la base misma de las Iglesias, ni –incluso- muchísimos teólogos y teólogas, se han percatado de que estamos de nuevo ante la gran mutación que supone un nuevo cambio de paradigma.

En mi opinión, la TPR es esa tercera "grande ola" que sucede a aquellas dos anteriores que fueron la del Concilio Vaticano II y la de la teología de la liberación. Nada de tamaña importancia ha ocurrido –teológicamente hablando- desde entonces. Por supuesto que recordamos todos los desafíos del posmodernismo en la historia política y en la sensibilidad cultural de las últimas décadas, pero creo que, como conjunto, no se puede decir que hayan comportado una propuesta teológica nueva, con la hondura estructural de un verdadero "nuevo paradigma". Los desafíos del posmodernismo han sido recepcionados y en buena medida asimilados, pero no han tenido la envergadura suficiente como para poder ser catalogados como un "nuevo paradigma".

---

[9] Esta fusión es lo que pretende la serie "Por los muchos caminos de Dios", de la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, en su sección de América Latina, publicada en castellano en la colección "Tiempo axial": *tiempoaxial.org*

¿Por qué podemos hablar de "gran mutación" en el caso de la TPR, y en qué consiste? Podemos afirmar que se trata de una gran mutación en el caso de la TPR, porque comporta la superación de elementos profundos y estructurales que afectan a todo el conjunto del patrimonio simbólico del cristianismo de un modo decisivo. La TPR inaugura un tipo nuevo de cristianismo que nunca antes se dio. Con la modalidad de cristianismo que la TPR introduce se abre una nueva época, tras 19 siglos y medio vividos en el exclusivismo, más el escaso medio siglo que llevamos en el inclusivismo[10].

Como es sabido, el inclusivismo es sólo una cierta superación del exclusivismo. Supera el exclusivismo en cuanto que reconoce que hay salvación fuera de la propia Iglesia (ya no se afirma que «fuera de la Iglesia no hay salvación»), pero ahora se afirma que la salvación que sí hay fuera de la Iglesia, es una salvación «cristiana», una salvación que pertenece en propiedad original a la propia Iglesia: es decir, en el fondo sigue siendo una visión exclusivista; los demás participan de la salvación, pero esa salvación de la que participan es nuestra, no de ellos... El inclusivismo es, pues, una «forma suavizada de exclusivismo», aparentemente superadora del mismo, pero que de hecho le permite sobrevivir agazapado en zonas más profundas. Pues bien, la TPR supone la superación de los veinte siglos de ex/inclusivismo, y el pasaje a un cristianismo "pluralista"[11], un cristianismo nunca vivido hasta ahora, que –podríamos decir- todavía está por inventar.

Como es sabido –y no es éste el lugar para mostrarlo- el "carácter pluralista" del cristianismo no es un detalle periférico, sino una nueva posición que se instala al nivel de los postulados y axiomas profundos en los cuales reposa el conjunto del edificio. Exclusivismo, inclusivismo y pluralismo son tres orientaciones (en rigor se reducen a dos) que pueden dar origen a tipos de cristianismo profundamente diversos. Ahí radica la "gran mutación" que se produce en el cristianismo cuando el axioma del ex/inclusivismo da paso al del pluralismo.

Al igual que en la geometría -en la que si no se admite el axioma de Euclides resulta una geometría absolutamente distinta de la tradicional o euclidiana-, también en el cristianismo –y en cualquier otra religión-, el

---

10 Para una exposición exhaustiva sobre los conocidos conceptos –ya clásicos- «exclusivismo, inclusivismo y pluralismo», cfr. mi libro ya citado, en su capítulo VII. Este capítulo puede ser recogido gratuitamente en línea en *tiempoaxial.org*

11 Obviamente, no estoy dando a la palabra el sentido superficial de diversificado, tolerante, respetuoso de las diferencias, sino el sentido profundo de aceptación de la pluralidad de vías salvíficas autónomas...

punto de partida del ex/inclusivismo o el del pluralismo, producen un tipo de religión enteramente distinto.

Toda la teología –la dimensión pensante y explicativa del cristianismo- ha sido producida en los veinte siglos de ex/inclusivismo. El paso a un cristianismo pluralista va a exigir reformular toda esa teología desde sus raíces –desde el axioma pluralista–. Bien lo entendió el teólogo Paul Tillich, quien pocos días antes de su muerte, expresó que, ante el panorama de las religiones, él sentía la necesidad de reescribir toda su teología[12].

Se comprende el error frecuentísimo de confundir la TPR con el tema del diálogo inter-religioso. Todavía hoy es la asociación más frecuente, incluso en el mundo de los teólogos. "Necesitamos estudiar TPR para dialogar mejor con las otras religiones", se piensa. Y es cierto que la TPR ayudará a ese diálogo interreligioso, pero la TPR, propiamente, "no es para dialogar con nadie, sino para dialogar con nosotros mismos". No es para el diálogo inter-religioso, sino, en primer lugar, para un "diálogo intra-religioso". Necesitamos rehacer toda nuestra teología, "reescribirla" desde otros supuestos (o sea, desde el axioma pluralista), necesitamos reformular la mayor parte de nuestras fórmulas de fe, necesitamos reinterpretar los gestos y los símbolos de la liturgia, pues todo ello –teología, dogmática, lenguaje litúrgico– fue creado en otro tiempo, sobre unos presupuestos pura y duramente inclusivistas, hoy absolutamente inaceptables. A toda esa inmensa tarea, que en principio debería ser anterior al diálogo interreligioso, es a lo que quiere ayudar la TPR. Es por eso que podemos decir con verdad que la TPR no es para el diálogo interreligioso sino para el diálogo intrarreligioso.

Esta renovación tan amplia no podrá hacerse sino con dificultades. Todos los colectivos humanos experimentan la dificultad inherente a los procesos de actualización y de crecimiento. Vivir es crecer, es evolucionar, es morir a lo viejo para nacer a lo nuevo, y toda muerte es dolorosa. No será posible al cristianismo dar este paso hacia adelante, sino con muchas dificultades de comprensión por parte de quienes están anclados en la visión anterior. Las instituciones religiosas, por el carácter sagrado e inmutable con el que se revistieron, tienen dificultades especiales para afrontar su puesta al día. La Iglesia católica concretamente, famosa en el mundo entero por sus pretensiones de infalibilidad, de ortodoxia oficial, de depuración inquisitorial, de persecución a los teólogos, de dogmas irreformables... tendrá, obviamente, más dificultades que otras muchas instituciones religiosas. Pero es ley de vida: o renovarse o morir.

---

[12] El 12 de octubre de 1965, en una conferencia que TILLICH no sabía que iba a ser la última de su vida, en la que nos dejó este llamativo testamento. Cfr. *The future of religions*, Jerald C. Bauer, ed., New York: Harper and Row, 1966, p. 31, 91.

TPR: fin del "mito de la superioridad religiosa"

Así lo diríamos si quisiéramos expresarlo con las palabras más llanas posible. El nuevo cristianismo que viene, el cristianismo de la TPR, el "cristianismo pluralista"[13], es el mismo cristianismo de siempre, pero despojado de "el mito de su superioridad religiosa"[14]. Para el hombre y la mujer de la calle, puede resultar la explicación más plástica, sin dejar de ser enteramente verdadera.

En el cristianismo hay un complejo de superioridad que sólo llegamos a apreciar cuando adquirimos una conciencia crítica y un conocimiento mínimo de otras religiones. En la vida diaria y sencilla del pueblo de Dios, tal complejo pasa enteramente inadvertido. El exclusivismo, el *extra Ecclesiam nulla salus*, el "fuera de la Iglesia no hay salvación", o sea, la creencia de que sólo el cristianismo salva, de que todas las demás religiones son vanas, o son sólo búsquedas humanas[15], y de que el cristianismo es la única religión verdadera, ha sido el axioma fundamental vigente durante más de diecinueve siglos y medio de la vida histórica del cristianismo[16]. Ese exclusivismo, aún hoy a muchos les cuesta visualizar como un "complejo de superioridad"; tan natural nos parece que algunos se preguntan: "¿qué culpa tenemos de que Dios quisiese hacer así las cosas?".

El argumento sencillo y directo de esta superioridad es el siguiente: nuestra religión es "la religión de Dios". Sin más. Es la religión que Dios quería, la que Él/Ella inventó. La religión del único Dios. Para más "inri": es la única religión del mundo fundada por Dios mismo en persona. Dios mismo vino a presentárnosla y a inaugurarla. No es el caso de las demás religiones, que fueron "inventadas" por los seres humanos. Como dice el salmo sobre los ídolos: «obras de manos humanas que no pueden salvar».

De estos planteamientos se derivaban, directamente, la "unicidad" del cristianismo, su "carácter absoluto", la exclusividad de su revelación, su normatividad universal, que sólo estamos invitando al lector a recordar, y no vamos a exponer aquí. ¿Cabe imaginar que una religión pueda tener un concepto más elevado de sí misma?

Esa conciencia extrema de superioridad respecto a las demás religiones –si es que en verdad existen para el cristianismo las demás religiones en cuanto verdaderas religiones salvíficas– es algo que atraviesa trans-

---

13 Insistamos en que utilizamos la palabra en el sentido técnico ya expresado.

14 Con este título acaba de publicar Paul Knitter su último libro: *The Myth of Religious Superiority*, Orbis, Maryknoll 2005.

15 Mientras que el cristianismo sería lo contrario: no el ser humano buscando a Dios, sino Dios saliendo a nuestro encuentro.

16 O sea, durante el 98% de su historia.

versalmente a todo el cristianismo. Ha sido el ambiente y el presupuesto en cuyo marco fueron construidos y elaborados los elementos principales del patrimonio simbólico y doctrinal del cristianismo: piénsese en la teología, la espiritualidad, los dogmas, la liturgia. Cualquier pieza de nuestro retablo transpira exclusivismo, tal vez acallado hoy día con un adobo de generoso inclusivismo, pero exclusivismo al fin y al cabo.

Todavía hay muchos cristianos, que después de esta enumeración, aunque sucinta, no sienten rubor. Basta que hayan vivido siempre dentro del fanal cristiano, sin mayores perspectivas, sin conciencia crítica, y sin conocimiento de otras religiones o sin contacto con ellas; nunca se han visto en la oportunidad de preguntarse cómo se sentirán esas religiones escuchando el "gran relato cristiano".

Pero, por otra parte, son cada vez más los cristianos que ya tienen esa conciencia crítica, y que conocen otras religiones, no sólo en sus *hábitats* propios, sino en el mismo Occidente cristiano, una vez que las religiones del mundo se han hecho físicamente presentes en todas las grandes ciudades del mundo. Son muchos los que sienten una rebelión interna contra este modo de pensar y de sentirse a sí mismo el cristianismo. Y son muchos más los que no saben expresar esta rebeldía, pero la sienten en el fondo de su conciencia, o la presienten. Cada vez más, les parece teóricamente insostenible, y éticamente inaceptable.

La "hermenéutica de la sospecha" que la TPR aplica como recurso metodológico, dice –con el Evangelio en la mano– que "un árbol bueno no puede dar frutos malos". Si de una doctrina se derivan consecuencias éticas perversas, esa doctrina debe ser al menos reconsiderada. Y muchas reconsideraciones están en curso en la TPR. Enumeremos sólo algunas.

• Dada la dinámica del conocimiento humano, hoy nos parece comprensible que se haya producido este "espejismo óptico" en la historia por el que nuestra religión se haya pensado a sí misma como el centro del mundo.

• No es en absoluto un caso único el del cristianismo, aunque éste se haya hecho célebre por la altura conseguida en su entronamiento cuasidivino.

• Se trata de un fenómeno que se repite en la mayor parte de las religiones... Se pueden citar fácilmente casos de religiones que se consideran el centro de la economía salvífica de su Dios (único para el mundo entero), así como que consideran a su ciudad santa como el centro geográfico del mundo (un mundo plano, por supuesto)[17].

[17] A. FINGUERMAN, *A eleição de Israel*, Humanitas, São Paulo 2005, pág. 73ss.

• Hoy estamos en condiciones de recuperar el proceso que ha llevado a la creación y elaboración de la dogmática cristiana, y la sospecha hermenéutica repite una y otra vez: ¿a quién favorecía esta doctrina?[18]. Cada vez está más clara la influencia de los intereses institucionales del cristianismo en la propia elaboración teórica de su dogma, lo que obliga a aplicarle un "coeficiente de ponderación" al reexaminar la validez de sus contenidos. Son no pocos los teólogos y los historiadores que examinan, por ejemplo, cómo la exaltación de Jesús hasta la mismísima diestra de Dios Padre –en la elaboración del dogma cristológico– redunda y funge simultáneamente como endiosamiento del emperador y entronización social imperial del cristianismo como religión de Estado.

• Una religión (cualquiera que sea) que se percibe a sí misma con semejante superioridad, ¿puede dialogar con "otra religión"?[19]. El diálogo real y sincero se hace imposible.

• El conjunto de sospechas contradice el corazón mismo del cristianismo, o sea, el Evangelio. No se casa bien el mensaje de Jesús de Nazaret, con la imagen hierática e imperial del Pantócrator. Con ese aire de superioridad, ¿el cristianismo es jesuanismo?, ¿sigue proviniendo de Jesús de Nazaret?

La suma de estos argumentos –que aquí no es el momento de articular- arroja un saldo claro: en definitiva, el infinito complejo de superioridad que lastra al cristianismo es un "mito"[20], y la gran transformación que el cristianismo tiene que sufrir para convertirse en una religión de hoy, adecuada a los tiempos, es la superación de ese mito, con la adecuación ética, organizacional y dialogal correspondiente. Superar el complejo de superioridad, ésa es la tarea. Y ello implicaría:

• "Desentronizarse", aceptar ser destronada, bajarse de ese trono –tanto material, como social, como simbólico- que inconscientemente se construyó para sí misma. El cristiano de una Iglesia "pluralista" deberá "creer destrondadamente", desde el llano, bajado del trono, renunciando a un pedestal que ahora descubre que no le corresponde.

• Aceptar con alegría que redescubrimos nuestro verdadero lugar, después de una temporada de autoalienación por la que hemos creído

---

18 Es la pregunta del derecho romano: *Cui bono?,* ¿a quién le favorece?

19 La *Dominus Iesus* (nº 22) subraya que en el diálogo interreligioso no hay que perder de vista que no puede haber verdadero diálogo "entre iguales" más que por la caridad. Ésta hace al cristianismo ponerse a la altura de los otros para dialogar, en pie de igualdad, pero ello no puede hacerse en absoluto en cuanto al contenido de Verdad de las partes, pues ésta está enteramente del lado del cristianismo. Así se dice sin ningún rubor.

20 En el sentido positivo de la palabra.

ser lo que realmente no éramos. Aceptar que no estamos en el centro, ni mucho menos somos el centro, sino que el centro está ocupado por sólo Dios. "Sólo Dios"

• Aceptar el paso al teocentrismo, convirtiéndonos de todo otro "centrismo" que le haya disputado el puesto. Ello significa pasar a una concepción teológicamente "heliocéntrica", en un cambio de paradigma como el que vivió la cultura y el conocimiento humano cuando descubrió que el geocentrismo –tan sentido como evidente y e incuestionable entonces- no correspondía a la realidad.

• Aceptar que no somos "la religión única", sino "una religión más"[21], reconciliándonos con alegría con las religiones hermanas, y tratando de discernir cuál será la voluntad de Dios a partir de este *kairós* de reconciliación, cuál será la tarea que Dios quiera que acometamos juntas todas las religiones, para recuperar en parte el tiempo perdido en los errores del exclusivismo, del inclusivismo, del desconocimiento mutuo, de la rivalidad, del proselitismo que trataba de convertir al otro.

• Aceptar la magnanimidad de Dios, que no ha dejado de su mano a ningún pueblo ni ha dejado de comunicarse con todos ellos, a través de la propia religión de cada pueblo, sin dejar nunca a nadie "en situación salvífica gravemente deficitaria"...

• Aceptar con alegría la pluriformidad de la gracia de Dios, que ha provocado –ella sí, no la maldad del pecado de Babel– la pluralidad religiosa, y gozarnos de esa inabarcable riqueza plural "querida por Dios".

Paso a un cristianismo pluralista: inevitables renuncias

Superar un complejo de superioridad implica inevitablemente abandonar la posición de superioridad de la que indebidamente se venía disfrutando. No sólo hay que dejar de pensarse superiores; hay que dejar también de disfrutar esa superioridad. Hay que renunciar a sus ventajas. Y toda renuncia a posiciones superiores, posiciones de poder o de privilegio, es dolorosa.

Sí, la TPR representa una sacudida al cristianismo, una verdadera conmoción, porque le pide renunciar a actitudes y privilegios que le han acompañado durante casi dos milenios hasta el punto de parecer consustanciales al cristianismo[22].

---

[21] Sin entrar ahora en las matizaciones necesarias de que la TPR no sostiene necesariamente un "pluralismo simétrico": no todas las religiones son iguales, ni mucho menos, aunque todas sean respuestas humanas al misterio de la Realidad divina.

[22] Para algunos, tales privilegios son sencillamente esenciales, forman parte de la "identidad cristiana", por lo que no podrán ser abandonados sin cometer una "trasgresión identitaria".

El gran privilegio al que la TPR pide al cristianismo que renuncie es el privilegio de la "elección". Considerarse "el Pueblo elegido", la religión elegida. La TPR considera que "no hay elegidos". Ni lo fue realmente el pueblo judío[23], ni lo es ahora el pueblo cristiano. Porque Dios no elige a unos pueblos frente a otros, ya que Dios no tiene acepción ni de personas, ni de razas ni de culturas o religiones. Dios elige a todos los pueblos. Todos los pueblos son Pueblos de Dios, elegidos suyos, con misión universal (no proselitista, sino para compartir las múltiples riquezas de Dios).

A este respecto es elocuente la evolución de la teología en las últimas décadas: el tema de la "elección" ha dado un viraje significativo. Hace todavía poco tiempo, con unanimidad, era sostenido y defendido apologéticamente. En los últimos tiempos ha aparecido en los teólogos más lúcidos una actitud nueva, realmente nueva en la historia: la propuesta de abandonar, de renunciar a la categoría misma de elección[24].

Quiero a este respecto traer a colación el caso de la reciente renuncia del Papado al título de "Patriarca de Occidente". *L'Annuario Pontificio*, entre los muchos títulos que enumera de la figura del Papa, a partir de 2006 deja de enumerar ese título. Se trata de uno de los Patriarcados históricos de la Iglesia desde la primera hora, junto con los de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. La nota explicativa del silenciamiento de este título, que el Vaticano dio en abril de 2006, dice que, debido a la evolución histórica de la misma geografía humana del mundo, el título de tal Patriarcado incluiría regiones como América, Australia... que no pueden ser consideradas adecuadamente como territorio o jurisdicción eclesiástica, y que hoy día, además, después el Vaticano II, tienen más sentido configuraciones como las conferencias episcopales y las mismas demarcaciones internacionales. "Por consiguiente, el título de *Patriarca de Occidente*, con la evolución histórica, se ha convertido en obsoleto y prácticamente en no utilizable ya. Parece, pues, carecer de sentido la insistencia en seguir recurriendo a él. La renuncia al mencionado título pretende ser expresión de realismo histórico y teológico y, al mismo tiempo, renuncia a una pretensión, lo que podría resultar beneficioso para el diálogo ecuménico"[25].

---

[23] A. FINGUERMAN, *o. c.*

[24] A. TORRES QUEIRUGA, "El diálogo de las religiones en el mundo actual", en J. GOMIS (org.), *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

[25] Puede verse la nota en el archivo informático del Vaticano: www.vatican.va; también en "Ecclesia" 3303 (2006) 31.

Es admirable esta actitud, que ha pasado prácticamente inadvertida a la opinión pública eclesiástica y civil, y es sumamente ejemplar para el tema que nos ocupa. Es admirable por estar cargada de realismo histórico, al reconocer que las realidades jurídicas e ideológicas evolucionan y llegan perder significado, o a veces a cobran un significado enteramente diferente o contrario al que les dio origen, y que hay que aceptarlo y reconocerlo, y actuar en consecuencia.

Como este solemne y pomposo título de Primado de Occidente, en la historia del cristianismo se han producido muchos títulos, muchas etiquetaciones, muchas elaboraciones jurídicas, teológicas, litúrgicas, morales, dogmáticas... que nacieron en un momento histórico determinado y que respondieron a él, pero que con la evolución histórica perdieron su significado, dejaron de ser respuesta a las nuevas preguntas suscitadas por la vida siempre en evolución, y hoy más frenan que posibilitan la vida y el sentido del conjunto del cristianismo. Pueden ser afirmaciones tenidas clásicamente como sagradas y esenciales, o símbolos muy cercanos al corazón mismo de la espiritualidad cristiana: si ya cumplieron su papel, pueden ser licenciadas, para que den paso a nuevas expresiones de la vida nueva con sus también nuevas preguntas y exigencias.

Desde la visión actual de la historia y los instrumentos y plataformas privilegiados desde los que podemos ahora mirar la realidad de nuestra religión, hoy somos capaces de ver que mucha de la superioridad que nuestra religión siente es autoatribuida, autoentronamiento. No nos lo ha dicho Dios; lo hemos creído escuchar nosotros, o lo hemos puesto en su boca, o nos lo hemos dicho en definitiva nosotros mismos. Cuando se llega a hacer ese descubrimiento, es ya mucho más fácil ser consecuente y renunciar honestamente a la superioridad y al privilegio. Ése es el gran gesto que la TPR está pidiendo al cristianismo.

Experiencia de la pluralidad: experiencia fuente

Cabe preguntarnos: ¿cuál es la experiencia fuente que ha provocado este profundo cambio del modo de pensar y sentir, este cambio de paradigma? Creemos que, en el fondo, la experiencia que ha provocado toda esta transformación es la experiencia actual de la pluralidad de religiones. Ésta siempre[26] ha existido, pero hasta hace muy poco, cada religión ha estado encerrada "en su pequeño mundo", en las sociedades de su propia cultura, sin convivencia con las demás. En los últimos tiempos, con la mundialización y con la aceleración de las migraciones, el mundo ha cam-

[26] Aunque este "siempre" no alcance más de 5000 años, la edad de las religiones más antiguas.

biado radicalmente, y la diversidad religiosa es visible y experimentable en todo el mundo. Las religiones están hoy presentes virtualmente ante todas las demás. Los creyentes de unas y otras se encuentran cotidianamente, en la calle, en el trabajo, en los bloques de vivienda, en los lazos de la familia extensa, en los medios de comunicación. Todo discurso autorreferencial de cada religión, encerrado en sí mismo, hoy choca frontalmente con la experiencia que de las otras religiones el fiel se ve obligado a hacer continuamente. El conocimiento religioso se amplía. Las personas pueden descubrir ahora, en cada tema, los distintos enfoques de cada religión, más allá de los de la propia, y desean conocer esa variedad, y comparan. Y también... relativizan: descubren que no sólo hay una manera religiosa de actuar y de pensar, y experimentan la bondad de las demás religiones, y ya no les cabe en la cabeza pensar que el enfoque que da la propia religión sea el único, ni que sea necesariamente el más adecuado...

Toda ampliación de experiencia y por tanto de conocimiento, produce el replanteamiento del mismo. Al conocer más, no sólo acumulamos cuantitativamente conocimiento, sino que lo modificamos cualitativamente: las novedades, las comparaciones, las intuiciones, las inducciones, las asociaciones de ideas... fungen como premisas, y producen inevitablemente, consciente o inconscientemente, argumentos que transforman y a veces revolucionan el conocimiento con verdaderos "cambios de paradigma". El conocimiento de otras religiones, que nunca formó parte del acervo de conocimientos de ninguna religión, y que hoy ha pasado a ser acervo común de la cultura general, imposibilita aquellas visiones cerradas en sí mismas de las religiones. No se puede uno adherir a una religión de la misma manera antes que después de la experiencia de la actual pluralidad religiosa. La mundialización actual ha cambiado para siempre la vida y el significado de las religiones.

John Hick utiliza una metáfora. Dice que, desde su nacimiento, las religiones han venido peregrinando, por valles paralelos, cada una por el suyo, flanqueado por altas montañas que les impedían verse, cantando y alabando a Dios en una historia de amor entre Dios y su pueblo. Pero con el caminar por el valle, las montañas se han hecho cada vez menos altas, y llega un momento en que se hacen tan bajas que permiten ver a los otros pueblos, que venían peregrinando también por los otros valles, y que ahora desembocan en la planicie, y se encuentran alabando a Dios cada una con un pasado distinto, una lengua diversa, una concepción religiosa "inconmensurable" con las demás. Dice Hick: la planicie en la que desembocan los valles es la actual plataforma de la comunicación global. En el mundo actual, ya están todas las religiones juntas, permanentemente ante todas las demás, a libre disposición de todos sus miembros. Las fuentes religiosas, como sus Sagradas Escrituras y su patrimonio simbólico se "despatrimonializan", pertenecen a todos los humanos y están da dispo-

sición de todos... Esta situación inédita provoca un estilo de vivencia y de pertenencia religiosa enteramente distinto al que ha sido común durante los cinco mil años vividos por las religiones.

Esta "convivencia obligada con la pluralidad religiosa", después de milenios vividos obligadamente en un "autismo religioso", provoca una experiencia estructuralmente semejante a otra muy conocida en el ámbito de la psicología evolutiva, la experiencia del "destronamiento", cuando a un niño o niña, hijo único por primero, le nace un primer hermanito o hermanita. Hasta ese momento él/ella había sido el centro del hogar, y todo lo que ha vivido lo ha vivido desde ese "trono" central en medio de la familia, y no ha conocido otro mundo que ése que desde su trono ha experimentado. Pero de golpe, aparece en su vida, junto a él, un hermanito/a, que inevitablemente le desplaza del centro y le obliga a compartir la dedicación de sus padres. El nuevo hermanito/a le destrona, le baja a la fuerza de ese trono que era el centro de la familia, en el que hasta ahora había vivido instalado. La crisis que pasan las criaturas cuando atraviesan esta experiencia, es razonable, y ha sido muy estudiada. Su superación pasa por un proceso educativo que permita al niño/a aceptar a su hermanito/a, y pasar a aceptarse gozosamente a sí mismo como "uno más" de los hijos, no ya como "el único" ni el privilegiado. La superación de la crisis, supone la maduración personal de llegar a aceptar sinceramente el propio destronamiento.

La actual experiencia obligada de la pluralidad religiosa, la están viviendo las religiones también como un destronamiento. Cada una de ellas ha vivido toda su historia –miles de años- entronizada gratuita e indiscutiblemente en el centro de la vida de su pueblo, sin competencia, sin hermanitos/as. Pero con la mundialización actual, la pluralidad religiosa ha entrado en la familia de cada religión y ha hecho presentes en ella a muchas religiones hermanitas, que implican una competencia en el espacio religioso. La crisis para cada religión es inevitable. Ya no pueden seguir entronizadas en un trono-centro gratuito e indiscutido. Ahora se ven obligadas a compartir, a reconocer la existencia de sus hermanitas, y necesitan internalizar esa aceptación si quieren vivir en paz, reconciliadas con la nueva realidad. Así, la maduración de la religión implica la aceptación real del "destronamiento", y la "aceptación sincera del pluralismo"[27], lo cual no puede hacerse sin "recomponer su autocomprensión" o "rehacer toda su teología", como ya hemos dicho. La única manera de poder ser religioso en la nueva era que ya está comenzando sólo será la de creer "destronadamente".

---

[27] Agenda Latinoamericana'2004, "Aceptar sinceramente el pluralismo religioso", págs. 44-47. También en *http://latinoamericana.org/2003/textos*.

Una experiencia estructuralmente semejante en otros campos

Lo que estamos diciendo de la experiencia actual de las religiones, no es privativo del ámbito religioso, sino que obedece a una estructura general de la convivencia y de la evolución humana. Lo que ocurre en el ámbito familiar respecto a la aceptación del nuevo hermanito/a y a la consiguiente experiencia de "destronamiento", es una ley universal de vida y de convivencia, vigente en todos los campos. De alguna manera, el "complejo de superioridad", el "autoentronamiento" es una estructura antropológica que vicia universalmente la convivencia humana.

Por ejemplo, en el mundo no habrá paz, mientras unas naciones –por razón de su poder económico, militar, cultural...- se consideren superiores, "entronizadas", y no acepten ser "una más" entre muchas naciones hermanas, sin privilegios. Mientras unas pocas -por creerse de algún modo superiores- se consideren con derecho a veto en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, y con derecho a desoír ellas mismas los mandatos de la propia ONU... no podrá haber democracia ni organización democrática mundial entre las naciones del planeta.

Mientras unos cuantos países que se consideran superiores –tal vez no sólo por tener desarrollo, poder y dinero, sino por creer que son "los buenos", los demócratas, los elegidos por Dios, o dotados de un "destino manifiesto"...- y crean que pueden acumular todo el arsenal de armas que deseen y ser los mayores fabricantes de armas del mundo, y quieran por otra parte controlar el armamento de los demás países, la "proliferación de armas nucleares"... no habrá paz en el mundo. No es posible controlar el desarme mundial desde la desigualdad radical de quienes consideran que sus armas dan "seguridad" al mundo (¡a ellos mismos!) mientras las armas de los demás (que forman el "eje del mal") pondrían en peligro esa misma seguridad "del mundo". No habrá paz ni convivencia humana mundial mientras unos países no superen su complejo de superioridad y no renuncien a los privilegios que se autoatribuyen por la fuerza, casi siempre justificándolos religiosamente...

Volvamos, por eso, al ámbito de las religiones. Mientras una religión –cualquiera de ellas, o tal vez muchas de ellas- se considere "hija única", la elegida, en el centro, sin hermanitas, o sea, mientras una religión piense que ella es "la verdadera", o "la querida por Dios", frente a las otras, que serían "religiones inferiores", tal vez "religiones naturales", simples "búsquedas humanas de Dios", o religiones que, en todo caso, ponen a sus seguidores en una "situación salvífica gravemente deficitaria"... no será posible la convivencia religiosa y la paz mundial. Se podrá guardar las formas, la diplomacia o la convivencia pacífica externa, pero mientras se siga "pensando" (en la teología o en la espiritualidad) que las otras religiones son inferiores, con menos valor de verdad, o que ni siquiera son religiones verdaderamente salvíficas (y hay que caer en la cuenta de que éste es el

caso real en la mayor parte de las religiones) no habrá convivencia pacífica entre las religiones.

En todos los campos, el autoentronamiento[28] imposibilita la convivencia humana plena. Pero especialmente en el campo religioso. Porque la religión actúa en las capas más profundas de la persona y de la sociedad, y goza de una fuerza de arrastre capaz de convertirse en vendaval ciego incontenible. Cuando uno se cree en la religión verdadera, en la única, uno está más proclive a creer que su causa es la Causa de Dios, y que Dios mismo está a su favor; es más fácil matar, y se hace más fieramente cuando se hace "en nombre de Dios". La conciencia de superioridad de cada religión es una amenaza para todos los fanatismos posibles, de cualquier confesión religiosa. No habrá paz en el mundo mientras las religiones no sean capaces de asumir un autocontrol sobre esa posibilidad; y este autocontrol no será posible mientras las religiones acaricien dentro de sí, aunque sea secretamente, el "mito de la superioridad religiosa"; mientras no "acepten sinceramente el pluralismo[29] religioso", o sea, la hermandad de todas las religiones; mientras no otorguen a las demás religiones la misma presunción de verdad y de validez salvífica que reclaman para sí mismas.

Es importante hacer notar explícitamente que el cristianismo no sale bien parado en este asunto del complejo de superioridad religiosa. Oficialmente estamos empantanados en él. La doctrina oficial se siente atada de pies y manos por sus propias afirmaciones clásicas, y sobre todo por el complejo de irreformabilidad, dogmatismo, infalibilidad, de "evolución homogénea del dogma"[30]. La búsqueda sincera y libre de la

---

28 El autoentronamiento se da tanto en el exclusivismo como en el inclusivismo. Sólo se supera en el "pluralismo" (no la pluralidad, sino el pluralismo como "actitud interior destronada por la que se acepta a las otras religiones con una validez semejante a la que se postula para la propia religión".

29 Mucho más que el hecho de la "pluralidad".

30 Todavía en 1963 se podía escribir así, con todas las bendiciones de la ortodoxia católica: "Todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad.

Si se toma, pues, como término de comparación el sentido del depósito revelado, tal como estaba en la mente de los apóstoles, para compararlo con el sentido que nosotros conocemos, entonces hay que decir una cosa semejante a la que dijimos al hablar de la mente divina, esto es, que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso". F. MARÍN-SOLÁ, La evolución homogénea del dogma católico, Madrid-Valencia 21963, 157-158.

verdad[31] está desterrada de la institución eclesiástica; la verdad sólo se puede buscar la verdad "por libre"; institucionalmente sólo está permitido decir o escribir lo que es oficial. El cambio de paradigma que supone el paso hacia un "cristianismo pluralista" se hace especialmente difícil a la Iglesia católica, por su pasado tan comprometido con la teología doctrinaria, con la ortodoxia intransigente, que no le pueden consentir fácilmente que expresiones teológicas y dogmáticas supuestamente irreformables vayan a ser reinterpretadas o abandonadas[32]. En este sentido la TPR tiene difícil el porvenir, pero sabe que la Verdad, siempre viva y cambiante en la historia, siempre acaba resucitando y triunfando sobre su propio cadáver.

Publicado también en
«Franciscanum», vol LIII/155 (enero-junio 2011) 15-42

[31] Juan, con influencia más bien griega, anotó un aspecto: "Sólo la Verdad les hará libres", pero, probablemente, lo que dijo realmente Jesús abarcaba también el otro aspecto: "Sólo la libertad les hará verdaderos"... Y esto es lo que más desafía hoy a las Iglesias cristianas: sólo si se liberan de la presión de las tradiciones hoy obsoletas, y del miedo por el porvenir de la institución, podrán ser verdaderas y reconocerán la verdad tal como la historia hoy nos la permite ver.

[32] J. S. SPONG lo ha expresado en un bello título: *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Abya Yala. Quito septiembre 2013. Original: *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile*. Harper San Francisco, San Francisco, 1998.

La aportación de la teología del pluralismo religioso

Revista «Éxodo» 83 (abril 2006) 30-35, Madrid.

En el tema del pluralismo y del diálogo intercultural, abordado por este número de EXODO, la «teología del pluralismo religioso» (TPR) tiene algo que aportar, sin duda, por dos razones básicas.

En primer lugar porque el pluralismo de religiones es él mismo pluralismo cultural, o viceversa: porque no hay prácticamente un pluralismo cultural que no lleve dentro un pluralismo religioso. La TPR, entonces, está en su propio campo –no se entromete donde no debe, y tiene autoridad para hablar- cuando se trata de diálogo o de falta de diálogo entre culturas.

En segundo lugar, la TPR es la rama más joven de la teología. Para los inquisidores actuales, es también su *enfant terrible*, la teología que habría sustituido a la teología de la liberación –ya fenecida para ellos- en la vanguardia del peligro de la heterodoxia. Y es que, aunque muchos todavía no lo saben, la TPR no trata temas nuevos (no es una ampliación cuantitativa de la teología), sino que aborda «los temas de siempre» pero desde una epistemología nueva, desnuda de (algunos) axiomas culturales que no eran hasta ahora percibidos, ni mucho menos cuestionados. El resultado de este nuevo abordaje es una meta-teología que ya no puede casarse en exclusividad con una única religión, y que en ese sentido se ubica en lo que llamamos pluralismo religioso y hasta en la «interreligiosidad» -y también por tanto en la interculturalidad-. Su visión y su manejo de los distintos paradigmas religiosos puede ser elocuente para quienes se las tienen que ver y manejar paradigmas culturales en conflicto.

Dicho esto para justificar la presencia de esta «aportación de la TPR» en este número de ÉXODO dedicado al diálogo y a los conflictos interculturales, recordaré en primer lugar la estrecha relación entre religiosidad e

identidad cultural; a continuación pasaré a presentar una selección de las tesis (o mejor, hipótesis) mayores de la TPR, que, según digo, pueden ser elocuentes para quienes tratan los temas y conflictos culturales. Y acabaré subrayando la importancia de la difusión de la TPR, como una tarea concientizadora y liberadora, constructora de la paz intercultural.

Identidad religiosa e identidad cultural

Es bueno recordar y poner inmediatamente sobre la mesa una realidad incontestable: la identidad cultural incluye en principio la identidad religiosa. Hasta hoy día -y «todavía hoy día» en la mayor parte de los casos-, toda cultura es, normalmente, cultura religiosa. En el siglo pasado la población del mundo se multiplicó por 3'74, casi se cuadriplicó, pero el sector del población de los «no creyentes» pasó del 0'2% en 1900 al 12'7% de la población mundial en el año 2000: un factor de multiplicación de más de 63 veces[1]. Fue, en efecto, el grupo «religioso» que más creció. No obstante, hoy por hoy, casi el 90% de la población mundial está encuadrada en alguna de las grandes religiones mundiales, y las personas se definen a sí mismas como personas con identidad cultural religiosa.

Hay que hacerse consciente también de que, para las personas y culturas que no han pasado todavía por el proceso de la secularización, la religión les aporta siempre la parte más esencial y fundamental de su identidad: les hace sentirse en el mundo verdadero (el mundo religioso y divino, frente al engañoso mundo profano o del mal), funge para ellos como la fuente principal de conocimiento y de valores, y como la fuente del principal conocimiento[2]. Desconocer el papel de la religión en las culturas tradicionales, es desconocer el mundo cultural.

Con un autor poco sospechoso connotaciones eclesiásticas, Samuel Hungtinton, quiero recordar aquí que «en el mundo moderno, la religión es una fuerza central, tal vez 'la' fuerza central que moviliza a las personas… Lo que en último análisis cuenta para las personas no es la ideología política ni los intereses económicos, sino las convicciones de fe, la familia, la sangre y la doctrina. Es por estas cosas por las que las personas combaten y están dispuestas a dar su vida»[3]. Afrontar, tratar el tema del diálogo intercultural de espaldas a lo religioso es condenarse de entrada al fracaso.

---

1 Los datos son de Franz Damen en la Agenda Latinoamericana de 2004.

2 He desarrollado todo esto en *¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?*, en Segundo Encuentro de Can Bordoi, CETR (*cetr.net*), Barcelona 2005, págs. 235-264.

3 En *Choque de Civilizaciones*, Paidós 1997, citado por Leonardo Boff, en su columna semanal (*servicioskoinonia.org/boff*) del 9 de mayo re 2003.

Pues bien, en este ámbito religioso donde las masas se enfervorizan y adquieren conocimientos revelados y valores absolutos por los que dar la vida o quitarla a los demás, dogmas, exclusivismos, condenaciones y canonizaciones, la TPR viene siendo acusada de introducir el «relativismo» por sus enemigos, y a la vez viene siendo reconocida por sus admiradores como la única salida para la paz del mundo (según la conocido pensamiento de Gandhi popularizado por Küng: «Sólo habrá paz en el mundo si hay paz entre las religiones...»). Ése es un signo de que su aportación puede resultar valiosa para quienes tratan el tema intercultural. Pasemos, por eso mismo, a presentar algunas de sus posibles aportaciones.

Una ley de evolución de las culturas

La TPR está haciendo célebre una trilogía: «exclusivismo, inclusivismo, pluralismo», tres categorías básicas para comprender y ordenar el universo entero de las religiones. Es una clasificación muy elemental, casi simplista, pero muy plástica, luminosa y pedagógica. La recordaremos brevísimamente[4].

En un **primer** estadio la religión se considera la única existente (las demás no son conocidas o reconocidas) o la única salvífica (a las demás no se las considera reveladas, son meramente humanas, «naturales»...). «*Extra Ecclesiam nulla salus*» es la expresión concretamente cristiana de este modelo, bien conocido: el exclusivismo. Al **segundo** estadio se llega normalmente cuando las otras religiones se hacen cada vez más presentes a la propia (por cercanía física, por el crecimiento de las comunicaciones, por el carácter crecientemente multirreligioso de la sociedad); ya no resulta entonces posible pensar que las otras religiones son malas o privadas de salvación (la experiencia evidencia lo contrario), y se pasa a reconocer la presencia de la salvación fuera de la propia religión, sólo que se considera que esa salvación que se da fuera, no es ajena, sino propia, es una participación de la propia, que sigue siendo la única, o la mejor, o la fuente... Es el estadio del «inclusivismo», así llamado porque la salvación que se admite que hay fuera de la propia religión, se reconoce como propia, quedando así incluida en el propio capital salvífico. Así, el inclusivismo no deja de ser un exclusivismo, aunque suavizado y con formas de tolerancia: «fuera de nosotros hay salvación, pero es una extensión de nuestra propia capacidad salvífica». El **tercer** estadio es el «pluralismo», por el que se reconoce que Dios no está constreñido a relacionarse con la Humanidad por un único canal, ni siquiera por un canal privilegiado y escogido, o normativo para los demás, de forma que nadie puede pretender tener la

[4] Para ampliar: J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, El almendro, Córdoba 2005, especialmente el cap.7.

exclusiva –estricta o inclusiva- de la salvación. Es muy importante destacar que estos modelos no son propios de la religión cristiana, sino que se dan en todas las religiones.

Esta trilogía, que funge como el «abc» de la TPR, no es simplemente una clasificación ingeniosa o un recurso pedagógico práctico: es más bien una ley general de evolución de las religiones, y por tanto también de las culturas. Aunque unas tengan más o menos conciencia o fama de serlo, todas las religiones han sido originalmente exclusivistas. Casi podríamos decir que ése es su «pecado original», su «malformación congénita», que obedece a un efecto óptico por el que, de alguna manera, a todas les ha parecido ser las únicas, las elegidas, y ser absolutas. Muchas religiones han dado también el paso al inclusivismo, por el que pasan a poder convivir y relacionarse con las demás, al reconocerlas existentes –al menos- o religiosamente valiosas. En las últimas décadas hemos entrado en una etapa de la historia en la que, por las presentes condiciones de la sociedad actual (revolución de los trasportes y de las comunicaciones), las religiones se ven forzadas a convivir intensamente unas con otras, situación que en una sociedad avanzada provoca la intuición del modelo pluralista, al que prácticamente ninguna religión como tal puede decirse que haya llegado plenamente en la actualidad.

Que una cultura –o hablando concretamente: un «grupo humano de una determinada cultura»- esté alimentada por una religión instalada en uno u otro de estos tres modelos, es una clave absolutamente decisiva para entender el comportamiento de ese grupo cultural, pero no sólo en el tema de las relaciones estrictamente religiosas o entre religiones, sino en las relaciones todas de ese grupo cultural con el resto de la sociedad pluricultural.

Todas las religiones son verdaderas (y falsas)

Dicho un poco provocativamente, ésta es otra de las lecciones de la nueva TPR[5]. Partiendo del fundamento (que no podemos desarrollar aquí) de un nuevo concepto de «revelación», más realista, menos «dictada», más humana, la TPR descubre la presencia de Dios actuando en todos los pueblos, un Dios que si es, es de todos, y de nadie en exclusiva. Las religiones no son todas iguales –es obvio-, ni son todas lo mismo, pero sí responden, por caminos propios y peculiares, a una necesidad humana básica de búsqueda de la dimensión de profundidad existencial. Cuando se capta esa presencia ubicua de lo religioso humano por los «muchos

[5] *Ibid*., capítulos 15 y 16.

caminos de Dios», una serie de actitudes positivas se desatan en el individuo y en la sociedad: tolerancia, valoración positiva de lo otro y de la pluralidad, optimismo salvífico, disposición a la acogida y predisposición a la colaboración.

Cuando un creyente tradicional descubre que todas las religiones son verdaderas (cuando deja de ser exclusivista), se produce en él una auténtica revolución mental y espiritual, que también repercute en la sociedad. Sólo sociedades y culturas cuyas mayorías todavía viven una religión que no ha descubierto esta visión universalista de que «todas las religiones son verdaderas», pueden producir y tolerar regímenes religiosos como el de «cristiandad» o su paralelo el de la «sharia», o regímenes políticos como los estados confesionales, las «monarquías por la gracia de Dios», o la falta de libertad religiosa. La tolerancia de la pluralidad cultural y religiosa –única fórmula viable para la convivencia en las sociedades del mundo actual- sólo es posible cuando las religiones que animan las principales culturas presentes en una sociedad han hecho un recorrido de maduración hasta llegar a este «descubrimiento» o a esta toma de conciencia religiosa.

Si todas las religiones son verdaderas, un corolario que se desprende de ahí es el de la complementariedad de la religiones: todas son distintas, todas reflejan una parte mínima de las inabarcables riquezas de Dios, por tanto todas tienen posibilidad y necesidad de enriquecerse con los dones ajenos. Cuando una religión con esta conciencia sostiene a una cultura, se produce en la sociedad en la que habita una red de intercambios y diálogos que enriquecen la convivencia y con ello la estabilizan.

Pero, el anverso tiene su reverso: si todas las religiones son verdaderas, es también verdad que todas son de alguna manera falsas, todas tienen algo de falsedad: las religiones no han sido santas, sólo hace falta ver su historia pecaminosa. Las religiones no son infalibes: muchas veces en el pasado, involutnaria o inconscientemente, han apostado por el error, con todas sus fuerzas, proclamándolo verdad absoluta «en nombre de Dios», siendo capaces de imponerla, de condenar a los disidentes, de ejecutarlos, o de hacer la guerra. Hoy, una mirada hacia atrás, serena y sincera, reconoce la relatividad de muchas de las cosas que en su momento se percibieron como absolutas. La relatividad –que no ha de ser confundida con el relativismo- es también una conquista hodierna en la TPR, una actitud muy sana y muy sabia para evitar espejismos fanáticos.

Cuando un grupo cultural ha accedido por maduración a esta percepción de la falibilidad, de las limitaciones de las religiones, se hace difícil que en su sociedad arraigue el fundamentalismo, el integrismo, y se extiende un sereno sentido crítico que evita exasperaciones y fanatismos. Permite incluso un sano «reírse de sí mismo», con la sonrisa benévola y acogedora de quien no desprecia, sino que, simplemente, tiene humor.

Religión y violencia

Lamentablemente este tema ha cobrado en los últimos tiempos una redoblada actualidad. Nadie pensaba que iban a volver las guerras de religión, pero están ahí de nuevo (si es que alguna vez salieron de la escena). Aunque estemos de acuerdo en que de ninguna manera la hipótesis de Huntington haya de ser aceptada como solapamiento del conflicto de injusticia que está debajo de cualquier conflicto cultural o religioso, incontestablemente, el «choque de civilizaciones» lleva dentro de sí un enfrentamiento de religiones. Y de hecho, hoy día, en el gran enfrentamiento entre Occidente cristiano y el Medio Oriente islámico, las dos religiones están implicadas en el conflicto bélico. Bush sanciona frecuentemente las invasiones de Afganistán e Irak con su discurso religioso y los combatientes estadounidenses gozan de asistencia de la capellanía religiosa militar. Por la parte musulmana es obvio que la insurgencia y la resistencia armada ante los invasores es vivida no sólo como un deber patriótico sino religioso. Dios/Alá es invocado en las dos lados de la guerra. La religión de hecho es utilizada para la violencia y no sólo en el campo de batalla.

La causa de la violencia no es la religión, sino la injusticia (incluso en el caso de la «injusticia» sufrida por los que se consideran atacados por los terroristas): esto debe quedar claro. Pero la religión sanciona las motivaciones de la supuesta «lucha por la justicia», echando leña al fuego y justificando en conjunto la violencia al justificar e inspirar la lucha en ambos lados. La participación de la religión en la violencia desatada en el mundo actual es pues un problema de primera magnitud para quienes lidian con el problema de los conflictos culturales, y para las religiones mismas. Éstas deben alzarse por encima del acompañamiento a sus propios combatientes religiosos, y hacer algo unidas, para evitar que como conjunto, la religión de hecho justifique e inspire desde ambos lados la violencia.

Esto, insisto, deberán hacerlo juntas: ninguna sería capaz de ver la viga en sus propios ojos. No necesitamos sólo movimientos religiosos por la paz, sino movimientos interreligiosos por la paz. Y a la vez un importante trabajo teológico: buscar por qué la religión es tan fácilmente utilizada para la violencia. Paul Knitter acaba de lanzar su último libro sobre «El mito de la superioridad religiosa»[6]. Él cree que la causa que de hecho lleva con facilidad a los creyentes a una sacralización de la violencia es la convicción de la superioridad de la propia religión: cuando creyendo que se defiende no sólo los propios intereses sino la voluntad misma de

[6] *The Myth of Religious Superiority*, Orbis, Nueva York 2005.

Dios, se combate con más fuerza. Se asesina con más seguridad cuando se cree que se hace en nombre de Dios. Cuando uno cree que su religión es «la» única verdadera, la superior a todas, o aquella en la que acabarán convergiendo todas las demás al final de la historia, con más facilidad se siente autorizado por Dios a echar mano de la violencia para implementar precisamente esa voluntad de Dios que otorga a «los suyos» la victoria prometida e inevitable. Una verdad que se cree superior se convierte también con más facilidad en una verdad violenta[7].

Si las religiones no se involucran positivamente en la erradicación de esa causa por la superación de ese «mito» de la superioridad religiosa, si no se involucran en esta solución, serán parte del problema que genera, que es el problema de la prepotencia, el imperialismo, el desprecio del otro, el conflicto cultural. En este sentido, la difusión de una conciencia religiosa nueva, «pluralista» (por tanto, no sólo no exclusivista, sino ni siquiera inclusivista), que abandone la idea de la superioridad de la propia religión... es una tarea concientizadora, liberadora de viejos mitos anacrónicos que ya sólo pueden perjudicar a la Humanidad, una tarea constructora de las condiciones de paz para la Humanidad.

El diálogo intra-religioso

Mucha gente confunde la TPR con el diálogo interreligioso (¡algunos incluso con el ecumenismo!). Piensan que sirve para dialogar con las otras religiones... Obviamente, no estorba, sino que capacita para ese diálogo. Pero a mí me gusta decir que la TPR no es para dialogar con los otros, sino que sobre todo y ante todo, es para dialogar con nosotros mismos: un «diálogo intra-religioso» en primer lugar. La TPR actual no pretende dar lecciones sobre el diálogo con otras religiones. Más bien insiste en el cambio profundo de mentalidad –verdaderamente revolucionario- que es necesario en las religiones para adecuar su evolución interna a la altura de los tiempos y poder dialogar así, con dignidad y eficacia. Hay religiones que están claramente todavía en una posición netamente exclusivista, y las culturas o grupos culturales en los que están, con frecuencia revelan la intolerancia, el fanatismo, el sectarismo, la prepotencia, la competitividad. Hay religiones que están en una posición inclusivista, y las sociedades o culturas en las que están presentes se caracterizan por una aparente tolerancia y aceptación del diálogo, pero, a la vez, por un sentido de superioridad que las lleva a considerarse o a ser hegemónicas, imperialistas,

---

[7] Paul F. KNITTER, *Prólogo*, en Alberto MOLINER, *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul Knitter al diálogo interreligioso*, Abya Yala, Quito 2006, colección «Tiempo axial» (*tiempoaxial.org*).

misioneramente conquistadoras, y en el fundo, exclusivistas. Hay alguna religión que, por la propia naturaleza de sus postulados, tiene una historia que tradicionalmente ha sido propensa a respetar y valorar positivamente a las demás religiones, pero no podemos decir que haya todavía religiones que hayan accedido a una conversión al pluralismo.

La TPR presenta un modelo pluralista que, en gran parte, todavía es un ideal y una utopía más que una realidad. Estamos apenas iniciando un camino, vislumbrando todo un nuevo horizonte, que va a exigir a las religiones una verdadera «conversión», o toda una reconversión de sus recursos, de su teoría, de sus actitudes vitales prácticas. Paul Tillich, unos días antes de su imprevista muerte, en una conferencia que se transformaría en su testamento teológico, manifestó su convicción de la necesidad de «reescribir toda su teología» a la luz del pluralismo religioso. Es la tarea que hace la TPR, que no es «otra teología» o una teología con otros temas, sino una «teología otra», distinta, porque tratando los mismos temas, los trata desde otros supuestos, desde otro paradigma.

Si las Iglesias, si las religiones todas, entraran por el camino de la nueva TPR (que no sólo es cristiana, sino hasta interreligiosa), estamos convencidos de que los conflictos interreligiosos e interculturales dejarían de darse, y el mundo entraría por los senderos de la Paz.

Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional

Resumen

La «teología de las religiones», llamada hoy más comúnmente «teología del pluralismo religioso» –una de las más jóvenes, después de la teología de la liberación- en los últimos años se ha desarrollado de un modo notable y, sobre todo, en una forma desafiante, porque propone un «cambio de paradigma» que implica la necesidad de releer y reescribir toda la teología, como ya apuntara Paul Tillich hace cuarenta años. Concretamente propone abandonar el «inclusivismo» -oficial en la mayor parte de las Iglesias cristianas, especialmente en la Iglesia católica-, para pasar al «paradigma pluralista», que implica el reconocimiento de que las religiones son caminos de salvación procedentes directamente de Dios, autónomos, sin la mediación o reducción centralizadora del cristianismo, como ha sido la creencia constante –exclusivista o inclusivista- en dos milenios de cristianismo. Las implicaciones de este tránsito son revolucionarias, y conllevan la reinterpretación, la superación y en algunos casos el abandono, de afirmaciones, creencias y tal vez dogmas que habían sido construidos desde el supuesto exclusivista del «extra Ecclesiam nulla salus».

El presente artículo hace una breve presentación concreta de los desafíos mayores o más llamativos que implica esta «teología pluralista»: el abandono de la valoración negativa del pluralismo, el reconocimiento del carácter «de derecho» (no sólo de facto) del pluralismo religioso y su

inclusión en el plan de Dios, la aceptación de que todas las religiones son reveladas y verdaderas, la renuncia a la categoría de «Pueblo elegido», la reconsideración del dogma cristológico, el final de la «misión» clásica y el surgimiento de otro sentido para la misión...

Aunque muchos todavía la confunden con los temas del «diálogo interreligioso», esta teología no es para dialogar con nadie, sino «para dialogar con nosotros mismos» (un «diálogo intrarreligioso»). De nada servirá el diálogo ecuménico o misionero si vamos a él con las ideas preconcebidas de los tiempos exclusivistas o inclusivistas. Y esta «teología pluralista» dice que «viene para quedarse», aunque en las instancias oficiales de las Iglesias no parezca suscitar alegría su presencia.

Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de «El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática»[1]. Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía saber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.

Yo suelo recordar que la Teología del Pluralismo (TP), como la Teología de la Liberación (TL) no es una teología sectorial (de genitivo, de la que el pluralismo sería su objeto material), sino que es teología fundamental (de ablativo, de la que el pluralismo es su objeto formal o pertinencia), por lo que la TP no tiene «un» contenido particular, propio, limitado, sectorial; su contenido es el contenido total de la teología, sólo que enfocado, leído, releído desde esa concreta perspectiva.

Viene esto a cuento de señalar –ya de entrada, al comenzar este estudio- que el campo de la TP no es limitado, sino inabarcable. Los temas y aspectos que aquí podríamos abordar también lo son. Obviamente, deberemos auto-limitarnos drásticamente.

El hecho del pluralismo religioso

Religiones, muchas religiones, las ha habido hace mucho tiempo, aunque no «desde siempre». Al menos hace 4500 años. Pero la situación histórica normal de la humanidad ha sido la del aislamiento. A pesar de que, a largo plazo, no ha cesado de haber grandes migraciones y viajeros excepcionales, la mayor parte de la humanidad vivía en su hábitat local determinado, con un radio de movimientos que no excedía unas pocas

[1] J.C. BRAUER (hrsg.), *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian, en Geschichte der Religiosen Ideen*, New York 1966.

decenas de kilómetros. Las influencias lejanas existían, pero se daban por caminos y en formas que no se hacían tan visibles a las masas humanas en su vida ordinaria. Podemos decir que, en general, éstas vivían sumidas en un universo cultural y religioso homogéneo y estable, sin transformaciones perceptibles, experimentado como único y omnienglobante.

Hasta hace bien poco, la vida de las sociedades se ha caracterizado por es esa homogeneidad y estabilidad local. Cada uno vive en su cultura y en su religión, y no tiene experiencia directa de otras culturas o religiones. La mayor parte de la generación adulta mayor actual ha vivido su infancia en esta situación, y puede dar testimonio de cómo las generaciones inmediatamente anteriores (nuestros abuelos y antecesores) generalmente no tuvieron contacto con otras culturas y religiones.

En tal situación social era posible vivir enteramente configurado por la propia cultura, de la que normalmente la religión era la columna vertebral, su sentido profundo existencial. La religión daba a las personas la fuente principal de conocimiento existencial y de valores humanos[2]. Las personas percibían el mundo y lo pensaban y lo sentían desde esa religión suya tenida como «única».

La situación ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. La mejora y el abaratamiento de los trasportes y de las comunicaciones, el incremento masivo de las migraciones, el turismo, la interrelación creciente, los medios de comunicación social... han producido la «mundialización» de la sociedad actual, la integración de la humanidad en colectividades cada vez mayores y cada vez más interrelacionadas. El aislamiento, la homogeneidad, el desconocimiento de otros pueblos y culturas... han pasado a la historia. La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

Los efectos de la vecindad religiosa plural

«Quien sólo conoce una, no conoce ninguna»[3]. Goethe lo decía de las lenguas, y actualmente se suele decir sobre todo aplicándolo a las religiones. Uno conoce mucho mejor su lengua, cuando incursiona en el conocimiento y el estudio de otras. Porque su lengua materna, aunque uno la domina perfectamente, la aprendió de un modo reflejo y automático, en una edad muy temprana, y sin hacerse consciente explícitamente de sus estructuras -sobre todo de la arbitrariedad y contingencia de las mismas-. Sólo cuando uno se adentra en el conocimiento de la estructura y las

---

[2] VIGIL, J.M., *¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?,* en *¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?*, SEGUNDO ENCUENTRO DE CAN BORDOI, CETR editorial, Barcelona 2005, págs. 235-264.

[3] F. M. MÜLLER, *Introduction to the Science of Religions*, Londres 1873, p. 16.

características de otras lenguas está en capacidad a hacer un juicio sobre su propia lengua y dar razón de ella con conocimiento de causa.

Lo mismo pasa con la religión. Cuando se ha nacido y crecido en el ámbito de una única religión, sin presencia ninguna de otra, esa religión, asumida también de modo inconsciente y espontáneo desde la infancia, no deja hacerse cargo de muchas de sus perspectivas, y da lugar a espejismos que sólo podrán confrontarse en la experiencia de otras religiones.

Además, es sabido que las religiones, tradicionalmente, sobre todo allí donde animan sociedades mono-religiosas, tienden a autoerigirse y auto-presentarse como «la religión única y absoluta», ignorando la existencia de otras, y descalificándolas o condenándolas incluso. En este contexto, es evidente que la experiencia del pluralismo religioso es, para quien estuvo siempre en un ambiente mono-religioso, una experiencia realmente transformadora de su percepción de la religión, y por eso mismo, transformadora de su vida, lo que puede conllevar, lógicamente, una crisis, a veces profunda.

Pero esto no ocurre sólo con las personas individuales. Ocurre también con los grupos humanos, con los colectivos religiosos, con las sociedades, con las religiones. La actual situación social de pluralismo religioso es una situación históricamente inédita, nueva para la mayor parte de las religiones. Todo su capital simbólico fue construido en aquel antiguo y milenario ambiente de homogeneidad y unicidad. Por eso, los supuestos implícitos, las referencias que transpiran todos sus símbolos y afirmaciones clásicas, chocan con la situación y chirrían frente a las percepciones actuales.

Vamos a tratar de referirnos sucintamente a los desafíos que esta situación comporta, a las trasformaciones que ha sufrido o está sufriendo concretamente la religión cristiana como efecto de esta nueva situación histórica de pluralidad religiosa. Esos desafíos y transformaciones son afrontados reflexivamente y tematizados por la teología del pluralismo religioso. De hecho, pues, lo que vamos a hacer es dar cuenta de los principales «puntos calientes» que se van acumulando en la «teología de las religiones» en las últimas décadas.

• Estamos pasando de un pluralismo negado y tenido como negativo a un pluralismo aceptado y apreciado como positivo

Generalmente, en la situación monocultural y mono-religiosa clásica, las religiones –y el cristianismo concretamente- han desconsiderado la pluralidad religiosa: las demás religiones no existen, o están demasiado lejos, o no sabemos decir nada de ellas, ni tampoco necesitamos considerarlas. Prácticamente, la vida del creyente no se veía nunca en la necesidad de referirse a las otras religiones, y la teología no incluyó nunca una rama,

ni siquiera un apartado, que tuviera en cuenta o que estudiara el sentido que pudieran tener las demás religiones.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las «otras religiones», la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamente: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones «simplemente humanas», son religiones «naturales», y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan. Todos estos supuestos avalan directamente la grandeza de la propia religión, que es «la» religión, o sea: la verdadera, la única querida por Dios, la revelada, la realmente salvadora, la que deberá salvar a la Humanidad entera...

El carácter pluri-religioso que las sociedades modernas han adquirido tan intensamente ha producido y sigue propiciando una transformación de la mentalidad social en este punto, lo que produce una transformación teológica (ésta ha sido la causa del surgimiento y el desarrollo de la nueva «teología de las religiones»): la pluralidad religiosa comienza a ser un dato evidente de la realidad (ya no es posible seguir ignorándola o no planteándosela), y deja de verse como algo negativo, para pasar a ser algo natural, lógico (forma parte de la identidad de cada pueblo y de cada cultura), por lo cual pasa a ser algo tolerado, consentido, reconocido y hasta considerado positivo (es parte de la riqueza y variedad[4] del patrimonio de la Humanidad). Como efecto de todas estas transformaciones en la forma de percibirlo, este pluralismo comienza a ser visto también como algo querido por Dios (se pasa así de un «pluralismo de hecho» a un «pluralismo de principio»).

Para las religiones, individualmente tomadas, este cambio significa un vuelco total: durante la casi totalidad de su existencia estuvieron afirmando su exclusividad y unicidad; el cristianismo por ejemplo, no hace todavía 50 años que superó parcialmente el exclusivismo con la aceptación del inclusivismo; pasar ahora al paradigma del pluralismo se le antoja ser un cambio muy radical, con razón.

Para una religión, aceptar la bondad del pluralismo religioso, es tanto como aceptar un cambio de estatuto ontológico: aceptar dejar de ser «la» religión, para convertirse en «una» religión más. Se acabó ante

[4] Si en otro tiempo la diversidad era tenida como una deficiencia o algo negativo, porque la Verdad y la Unidad se consideraban convertibles (*Unum et Bonum*), hoy la sensibilidad dominante es, cada vez más, la contraria: es tolerable y deseable la diferencia, es preferible la variedad al uniformismo, es mejor el pluralismo que el exclusivismo. Y si es positivo y es mejor que su contrario, tiene que entrar en lo que podríamos llamar «planes de Dios». El panorama de un mundo convertido a una sola religión («un solo rebaño y un solo pastor») hoy parece una posibilidad descartada, fuera de las posibilidades reales hacia las que se encamina la historia. Pero es que además ya no es considerada deseable, ni parece plausible comprenderla como supuesta «voluntad de Dios».

sus propios fieles aquel estatuto privilegiado de unicidad y absoluticidad. Desde la nueva visión pluralista, todas las religiones son valiosas, queridas por Dios, y por tanto, verdaderas, salvíficas... aunque a continuación tendremos que reconocer que todas son, también, limitadas, necesitadas de complementación...

Este cambio tan profundo –no dudamos que puede ser considerado una verdadera «conversión»- muchas religiones no lo han asumido todavía, y les crea una verdadera crisis el afrontarlo. La oficialidad católica, por ejemplo, todavía está en camino hacia esta nueva visión. En las sociedades de tradición católica mayoritaria y oficialmente reconocida, esta transformación está costando a la Iglesia oficial una grave crisis de inadaptación a la evolución social: se siente destronada, despojada de sus privilegios, despreciada, agredida... Los cristianos que viven en contacto profundo con la sociedad y su comunicación constante, no tienen tanta dificultad en aceptar un modo de ver que se impone por su obviedad, lenta pero inexorablemente. En el mundo de la teología, sólo algunos círculos minoritarios están comenzando a aceptar esta nueva visión, y sólo ellos están capacitados para ayudar al pueblo cristiano a adaptarse a la nueva situación actual, para asimilar el cambio y superar sanamente la crisis, sin vivir a la defensiva o en la esquizofrenia, ni refugiarse mentalmente en el pasado.

• De una Revelación considerada exterior y casi mágica, a una comprensión más integral de la misma

El concepto de «revelación» es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada. Y el concepto clásico de revelación, del que depende el concepto popular tradicional, adolece de grandes problemas que hoy, con la perspectiva comparativa que da el pluralismo religioso, aparecen más claros y más accesibles que nunca.

Las religiones han presentado la autoría divina de la revelación de una forma extremosa: Dios directamente es el que habla y se comunica, él exclusivamente, sin intervención de los seres humanos, con un mensaje a veces literalmente venido de lo alto, caído del cielo, hasta «dictado» por Dios. En ocasiones la revelación llega a asumir un carácter mágico y fetichista: creemos escuchar directamente la palabra de Dios proclamada en la oración, o tocar el libro santo de sus palabras, o esgrimimos como «palabra de Dios» frases sacadas de su contexto como respuestas autosuficientes (casi «arrojadizas») para los problemas humanos...

La autoridad divina que da la revelación viene a ser el gran obstáculo para la renovación de la mentalidad religiosa. Todo lo que clásicamente hemos pensado y practicado en nuestra religión, ha sido revelado por Dios -se dice-; todo es voluntad revelada de Dios, y por tanto es intocable, e irreformable. Toda renovación del pensamiento religioso en general, y teológico en particular, queda bloqueada por esa perspectiva «fundamen-

talista» que secuestra cualquier idea religiosa (que es nuestra, producida por los humanos), la atribuye a Dios, y con ello la introduce en el campo de lo divino. A partir de ese momento esa afirmación se torna indiscutible, inmutable e irreformable. El problema teórico subyacente a la teología de la revelación es el «fundamentalismo».

Hoy, sin embargo, la experiencia de la pluralidad de las religiones introduce la posibilidad del estudio comparativo. Afortunadamente, los estudios histórico-críticos, introducidos en el ámbito cristiano por el protestantismo, se han extendido a todo el cristianismo cultivado, y han propiciado una inteligencia más adecuada del concepto de revelación. Vemos ahora la revelación como un proceso humano, y por tanto, dentro de la sociedad y de la historia humanas. La revelación no cae del cielo, hecha; no es un oráculo. Es un proceso, una evolución y maduración de la experiencia religiosa de un pueblo, que se materializa finalmente en una expresión primero oral y después escrita. Y es una experiencia que se da en todos los pueblos, como nos muestra la realidad del pluralismo religioso. Todas las religiones son «reveladas»; ya no es posible sostener aquella distinción clásica entre religiones «naturales» y religiones «reveladas». Las religiones son experiencias y corrientes humanas en las que se condensa y densifica esa experiencia religiosa humana general.

A nuestro juicio, desde este nuevo abordaje del concepto de revelación entra particularmente en crisis el concepto clásico de «religiones del libro»: puede admitirse como concepto útil en el campo de la historia de las religiones, pero no se puede admitir ya como realidad religiosa válida para la actualidad. Desde una mentalidad abierta no es posible ya hoy día una religión «del libro». Eso sería fundamentalismo. Desde lo que hoy experimentamos que la religión y la revelación son, éstas no pueden identificarse con un «libro».

Aunque la revisión y renovación del concepto de revelación a las que nos referimos se sustenta por sí misma tanto en bases antropológicas, como filosóficas y hasta teológicas[5], una de sus causas próximas es la experiencia del pluralismo religioso. La comparación vivida de las religiones, de sus ritos y de sus dogmas, y sobre todo de sus «revelaciones», arroja inquietudes, sospechas[6], evidencias... que, debidamente estudiadas con sentido crítico, llevan a las personas religiosas abiertas, a esa nueva

[5] Una excelente exposición de esta nueva visión puede encontrarse en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

[6] Cfr. El capítulo de la «hermenéutica de la sospecha», en J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba 2005, págs. 41ss.

comprensión más humana de la llamada «revelación»[7]. No se puede creer en la Biblia –o en la Torá, o en el Corán- de la misma manera, antes que después de tener acceso libre y fácil a las Escrituras Sagradas de otras muchas religiones aparte de la propia.

Es bueno caer en la cuenta de que esta transformación del concepto de «revelación» es como la puerta que abre el acceso a todo el resto de transformaciones, y esto es así porque la «revelación divina» es precisamente como la clave –realmente «la llave»- que abre y cierra y sujeta y bloquea todas las demás afirmaciones, al fundamentarlas como «revelación de Dios». Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos... creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad. A partir de ese momento las personas, los grupos, los pueblos, se sienten incapaces no sólo de alterar lo más mínimo esas creaciones suyas ahora tenidas por divinas, sino incluso de convertirlas en objeto de su reflexión o de someterlas a crítica. El mayor y el definitivo obstáculo que muchas personas y grupos aducen frente a la teología del pluralismo y a toda la renovación religiosa que la TPR plantea, es precisamente ésa[8]: no se podría tocar nada de lo que la TPR propone releer, porque es Dios mismo (o la Biblia) quien nos lo ha revelado. La relectura o reinterpretación del concepto de revelación funge como un desbloqueador de muchas otras afirmaciones o posiciones que, ulteriormente, también pueden transformarse y evolucionar, tanto en la persona como en la religión.

• De un creerse «el pueblo elegido» a la aceptación de que no hay elegidos

En las condiciones clásicas de la situación de la especie humana, la religión ha sido la columna vertebral y la sustancia misma de la cultura de los pueblos. De nuestros indígenas americanos los primeros antropólogos estaban extrañados de que no les encontraban «religión» explícita[9]... La

---

[7] Soy de la opinión de que, dada la transformación de perspectiva que hemos experimentado, la realidad que tradicionalmente hemos llamado «revelación» debe ser denominada con otro vocablo más pertinentemente esencial. Sólo hasta cierto punto es verdad que *de nomínibus non est quaestio*. La palabra «revelación» evoca espontánea e inevitablemente un sentido que hoy vela más que revela el verdadero sentido de lo que es lo que clásicamente se llamó revelación, tal como hoy lo vemos. Lo mismo ocurre con otras palabras, como «fe», «cielo»...

[8] KNITTER, P., *Hans Küng's Theological Rubicon*, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227

[9] Es curioso que al mismo Cristóbal COLÓN ya le pareció notarlo el mismo 12 de octubre de 1492, en su primer desembarco en Abya Yala. «Creo que fácilmente se harían cristianos, que me pareció que ninguna "secta" tenían», escribe en su diario. Cfr. Agenda Latinoamericana'1992, pág. 151; *http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo*

moderna antropología acabó reconociendo que en los indígenas americanos todo era religión: el trabajo, la danza, el canto, el sexo, la alimentación... la vida entera[10]. Entre los teólogos, Paul Tillich lo diría más tarde: la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura[11]. La identidad de los pueblos ha sido milenariamente una identidad religiosa: han sido «el pueblo creado y querido por Dios», y por eso, el pueblo «escogido» entre todos los demás.

Piénsese en lo que esto significa también, no en pueblos indígenas, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, sino en pueblos nuevos como el estadounidense, que a pesar de ello se sienten pueblo formado por Dios mismo como «el Nuevo Israel», la «Nueva Jerusalén», la «ciudad sobre la colina» que iluminará a todas las naciones y las conducirá hacia el progreso, la democracia y la libertad[12]... O para los países de larga tradición católica, convencidos de ser los depositarios de la verdad salvadora, con la misión universal de predicarla a todo el mundo y reducir la diversidad religiosa a la unidad de «un solo pueblo y un solo pastor»...

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de «pueblo elegido» pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no sólo increíble, sino –para algunos oídos- casi ridícula. Hoy ya no es concebible que exista un Dios vinculado a una raza o una cultura, que la elige mientras deja en el abandono o en la penumbra[13] a los demás pueblos sobre la faz de la tierra.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del «exclusivismo»[14] es algo que ya no nos sorprende ni asusta, porque aunque fue una doctrina vivida, creída, profesada y confesada con máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante la mayor parte de la historia del cristianismo, hoy ya fue abandonada y oficialmente negada, y ha sido digerida y olvidada. La renuncia a la doctrina y a la conciencia de la «elección», por el contrario, ofrece una gran resistencia todavía hoy. Si bien no resulta agradable ni resuena bien su

---

10 «La vida era mi culto», dirá el indio en la *Missa da Terra sem males*, de Pedro CASALDÁLIGA, en el acto penitencial.

11 MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 40.

12 Véase la abundantísima literatura existente respecto a los orígenes fundadores del Pueblo de EEUU y su «Destino Manifiesto» (Manifest Destiny) en internet (Google por ejemplo).

13 «Yaciendo en tinieblas y en sobras de muerte», como dice el salmo 106 (v. 10), que los papas y la Iglesia católica en general ha aplicado a los pueblos «infieles», «paganos», o sea, a los simplemente «otros», no cristianos. Por ejemplo, *Maximum Illud*, 7 (Benedicto XV, 1919); *Evangelii Praecones* 228 (Pío XII 1951)...

14 «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

proclamación en un ámbito internacional o mundial, en el pequeño círculo de la liturgia comunitaria se sigue desconociendo olímpicamente su crisis[15]. Es obvia y a la vez profética la propuesta de Andrés Torres Queiruga de proponer explícitamente la «renuncia al concepto de elección»[16].

Ahora bien, es conocida y muy estudiada la crisis psicológica de «destronamiento» que conlleva el nacimiento de un nuevo hermanito, para el niño o niña que se sentía hasta entonces el centro del afecto de sus padres. Una crisis semejante están llamadas a vivir las religiones que tienen que aceptar que ya no es posible seguir considerándose «el» pueblo de Dios[17], los elegidos por Dios par formar parte de la religión creada por Dios para ser la portadora de la verdad y la salvación a todos los demás pueblos y religiones... de la tierra (o quizá del cosmos).

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de «ser» los elegidos. Es una auténtica conversión, una metanoia, que obligará –una vez más- a hacer una relectura de todo nuestro patrimonio simbólico. Tal vez deberemos decir lo mismo, pero ahora desde otro «lugar teológico»: ya no desde el sentirse elegidos, desde el escenario, sino desde abajo, desde el patio de butacas. Es el desafío de una verdadera conversión.

Es fácil enunciar todo esto así, lacónicamente, pero es necesario hacerse consciente de la crisis de humildad, de destronamiento, de desabsolutización, de «sana aceptación de la relatividad» de muchas cosas que se consideraron absolutas milenariamente… A nadie se le escapará que estamos hablando de una crisis seria, profunda, epocal... que la experiencia del pluralismo provoca en las religiones.

• Un reencuentro con el Jesús histórico de vuelta del Cristo de la fe

La cristología es, dentro del cristianismo, el *punctum dolens* de los desafíos teológicos que la nueva situación de pluralismo de principio conlleva. La visión clásica tradicional (el exclusivismo) y la visión reciente, actual (el inclusivismo) se fundamentan ambas en el dogma cristológico clásico, destacando la unicidad y absoluticidad de Jesucristo como la pieza esencial, central e intocable del edificio del cristianismo. Se ha dicho con

---

15 Véase el misal romano, empapado de principio a fin del supuesto de la «elección».

16 Joaquín GOMIS (org.), *Vaticano III . Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

17 Apenas hace 40 años que en el catolicismo recuperamos la olvidada y bíblica expresión de «Pueblo de Dios», en el luminoso capítulo segundo de la *Lumen Gentium*, y no se nos ocurrió entonces, ni por un momento, pensar que no somos «el» Pueblo de Dios, «el único», sino «un» pueblo de Dios...

frecuencia, con mucha razón, que los cuatro grandes concilios -llamados «ecuménicos»- de la antigüedad sustituyeron en la Iglesia cristiana a los cuatro evangelios... Hoy, afortunadamente, hace tiempo que recuperamos los evangelios, pero el constructo teológico cristológico que en cierto sentido los sustituyó sigue ocupando el centro del cristianismo como un enclave de fundamentalismo que se resiste a su estudio y reinterpretación, y mucho más a su reformulación. Pero esta pieza esencial e intocable del cristianismo es la que está crujiendo presionada por la nueva presencia del pluralismo religioso y la transformación de perspectivas teológicas a las que nos estamos refiriendo.

Es éste el punto más sensible, porque es un elemento que ha sido considerado, sencillamente, el elemento «esencial»: la identidad cristiana se ha hecho depender tradicionalmente de la afirmación íntegra y literal del dogma cristológico en todos sus elementos. Es cristiano quien lo acepta indiscutidamente. No es cristiano quien pone en duda o reinterpreta cualquiera de sus elementos. Quien reinterpreta el dogma cristológico no es ya cristiano[18]; está fuera del cristianismo. O tal vez está «más allá», tal vez es «pos-cristiano»: ha dejado de ser cristiano…

¿Cuáles son los elementos principales del dogma cristológico que sufren ese efecto de presión que ejerce el pluralismo religioso, y que se ven abocados hacia una reconsideración teológica?

En primer lugar, está bajo una fuerte presión el **inclusivismo cristocéntrico** (visión en la cual Cristo es el centro decisivamente único de la salvación de la humanidad, y aunque se dan elementos salvíficos en otras religiones, no son sino presencias de la misma y única salvación ganada por Jesucristo). Prácticamente, la mayor parte de las Iglesias cristianas han evolucionado en el último medio siglo, a partir de la multisecular tradición exclusivista (la que decía «fuera de la iglesia no hay salvación»), hacia el inclusivismo. Hoy, la pluralidad multirreligiosa pide dar un nuevo paso adelante, hacia una posición teológica más consecuente, el «pluralismo» (por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo), a saber, admitir que la Salvación no sólo se da fuera y más allá del cristianismo, sino que pueda darse separadamente de Cristo y su mediación, procediendo directamente de Dios. Cristo sería único -a su manera- y absoluto dentro del cristianismo, pero no constitutivo o normativo universalmente. Esta posición escandaliza a los inclusivistas acérrimos –que a nivel profundo son, claro está, partidarios de un exclusivismo crístico-, pero hay que recordar que

[18] Recuérdese que fue ya el propio Concilio de Calcedonia el que prohibió reformular, reinterpretar, expresar de otra manera las fórmulas dogmáticas conciliares, ni aun con la mejor de las intenciones (catequéticas, teológicas, pastorales...).

no es cierto que en el ensalzar a Cristo no hay límite posible: «En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Quién sabe si no es también uno de los sentidos del secreto mesiánico. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»[19].

Dado el «exagerado cristocentrismo de la teología occidental»[20] este punto suscita una excitada hipersensibilidad por parte de ese exaltado cristiano que todos llevamos dentro. La confesión de amor a Jesucristo de Dowstoiewski[21], tan apasionada como irracional, no es el mejor modelo para este momento.

En segundo lugar, el gran relato» de la **encarnación**. John HICK, presbiteriano, a partir de su propia experiencia experiencia religiosa de entrega a Jesucristo y de su experiencia de pluralidad religiosa en los barrios de su ciudad Birmingan, comenzó a cuestionarse el relato mismo de la encarnación. Sus estudios y reflexiones le llevaron a la publicación de un primer libro, *The Myth of God Incarnate*, en 1977, que causó un profundo shock en las Iglesias de Inglaterra y EEUU. Tras 25 años de debates y polémicas, ha ofrecido una posición final sobre el tema, en la cumbre de su vida, madurada y matizada, en el libro «La metáfora del Dios encarnado» (Abya Yala, colección «Tiempo axial», Quito 2004). En síntesis, Hick propone la reconsideración de la encarnación «como metáfora, no como metafísica; como poesía, no como prosa». Esto hay que completarlo con los estudios del origen mismo del dogma cristológico, con el desarrollo concreto de su construcción, para ver si se han dado saltos epistemológicos cualitativos indebidos, que no nos permitan instalarnos sobre una interpretación considerada como supuestamente eterna e irreformable.

En tercer lugar, convergentemente con los dos elementos anteriores, la expresión «**Hijo de Dios**» hace ya tiempo que está siendo reconsiderada. Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión «Hijo de Dios» en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos. En la mente del oyente actual, la expresión está ya «ocupada» por una determinada interpretación (la de «Hijo de Dios» como segunda persona de la Santísima Trinidad), que reviste a todos los textos evangélicos con una interpretación anacrónica-

---

19 GESCHÉ, A., «O cristianismo e as outras religiões», en TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros*, Paulinas, São Paulo 1993, pág. 56-57.

20 Jon SOBRINO, *Jesucristo liberador*, I, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 22

21 «Si alquien me demostrase que Cristo no está en la verdad y que estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad»: *Correspondence* I, Paris 1961, pág. 157, en carta a la baronesa von Wizine.

mente forzada. Se hace necesario también aquí reexaminar el significado de la expresión. Pero revisar este significado, o resignificar la expresión, es tocar la pieza más sagrada y central del cristianismo. La condena, por parte de la iglesia Católica, del libro de Robert Haight (febrero de 2005, por el cardenal Ratzinger), que se centra precisamente en este tema, puede indicar lo altamente sensible que resulta.

Obviamente no podemos abordar aquí a fondo cada uno de estos problemas. Tratamos sólo de presentarlos y plantearlos. Con lo dicho basta para observar que se trata de temas de alto calado, que necesitan un tratamiento cuidadoso, y, por eso mismo, detenido y dedicado.

Por otra parte, es obvio que son problemas que no tienen respuesta adecuada en este momento. Apenas están siendo planteados. Es tiempo de exploración todavía. Las respuestas definitivas tal vez tarden varias generaciones en ser encontradas. El cristianismo histórico se tomó tres siglos para elaborar su respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes quién dicen que soy yo?». En esta nueva época histórica, tal vez se necesiten también varias generaciones para que podamos elaborar nuestra respuesta.

Si Cristo es el centro del cristianismo, podemos decir que si modificamos la imagen o el «concepto» de Cristo, modificamos el cristianismo que en él se fundaría. Reconceptuar la cristología es mutar la identidad del cristianismo. ¿Nos encaminará esta reflexión hacia un cristianismo distinto, hacia un «pos-cristianismo»? En todo caso, sobre todo en el campo cristológico, la actitud teológica pluralista es anatematizada oficialmente como «identitariamente transgresora»: transgrede los límites tolerados, está en peligro de salirse de la identidad cristiana y dejar de ser cristiana. Es fácilmente imaginable la crisis que el afrontamiento de esta problemática teológica supone. Por lo demás, la crisis apenas está empezando.

• De una Iglesia "arca universal de salvación" a un replanteamiento de la eclesiología

La teología de la liberación ya planteó la necesidad y la realidad de una «nueva eclesialidad»[22]... Desde su lectura histórica de la realidad y desde su reinocentrismo[23], la eclesialidad clásica resultaba claramente insuficiente, deudora del eclesiocentrismo. Desde la espiritualidad de la liberación la Iglesia no podía seguir siendo lo que había sido: era preciso reinterpretarla y sobre todo revivenciarla.

---

22 CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, 1992, parte III, apartado «Nueva eclesialidad». Diecinueve ediciones distintas, en 4 idiomas. Disponible en *servicioskoinonia.org/biblioteca*

23 Véase lo que a mi juicio constituye el paradigma central de la teología y la espiritualidad de la liberación, en *¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?*, en RELaT 193: *http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm*

Paralelamente, el cambio de paradigma que conlleva el pluralismo religioso provoca también la necesidad de otra nueva eclesialidad. Si nuestra religión no es «la» religión sino «una» religión, si todas las religiones son verdaderas, si en cada una de ellas los seres humanos podemos vivenciar la salvación, nuestra Iglesia concreta ya no puede ser tenida como «el arca universal de salvación», sino como un instrumento, no el único, uno entre muchos, no imprescindible, no central... Un buen fundamento para este nuevo planteamiento ya lo había adelantado en Vaticano II, cuando definió a la Iglesia como «germen del Reino»[24], no como «el» germen del Reino. El centro, el objetivo, el absoluto, es el Reino, y éste vemos que tiene muchos caminos: no sólo el camino de nuestra Iglesia, sino el de muchas religiones, incluso el de la ética laica (Mt 25, 31ss)...

Para una visión pluralista la nueva eclesialidad es más humilde, más de servicio al Reino, más «una entre muchas»... Muchas Iglesias podrán hacer una reconversión a esta nueva eclesialidad derivada de la situación de pluralidad religiosa, pero, por ejemplo, para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil. También aquí: una profunda conversión.

Hay que señalar que las dificultades especiales que la oficialidad católica tiene para con esta «conversión eclesiológica» no provienen directamente de la confrontación con las exigencias del paradigma pluralista, sino con los atrasos acumulados por la no aceptación de los replanteamientos eclesiológicos derivados del paradigma liberador, sobre todo de la necesaria superación del eclesiocentrismo en pro del reinocentrismo. La doctrina oficial tiene dificultades al parecer insuperables en el reconocimiento de la evidencia histórica del eclesiocentrismo[25], y en la aceptación no sólo práctica sino teórica incluso de la primacía absoluta del reinocentrismo, que se sigue evidenciando como la gran revolución copernicana eclesiológica de todos los tiempos, propuesta y madurada fundamentalmente por la teología y la espiritualidad de la liberación[26]. Las nuevas perspectivas del paradigma pluralista no son más que nuevas exigencias acumuladas, que agravan la gravedad del atraso histórico[27] que arrastramos.

---

24 *Lumen Gentium* 5.

25 La *Dominus Iesus*, sólo llega a referirse a «un supuesto eclesiocentrismo del pasado», puesto en boca de otros y dubitativamente: número 19.

26 Véase una amplia exposición en CASALDÁLIGA-VIGIL, *ibid.*, parte III, apartado «Reinocentrismo».

27 Quisiéramos creer que en este campo no se va a cumplir la ley histórica de atraso de la Iglesia, que J.I. GONZÁLEZ FAUS ha creído poder establecer en «dos siglos y medio»: *Autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, pág. 109.

• La crisis de la concepción clásica de la misión

Decía san Agustín que «non progredi, regredi est», no avanzar es retroceder. Los cristianos somos actualmente un tercio de la humanidad, unos 2000 millones. Por crecimiento vegetativo, el cristianismo sigue aumentando en números absolutos, pero en números relativos decrece. Hace un siglo el cristianismo estaba convencido de que un renovado esfuerzo misionero iba a resultar prácticamente en la conversión de la totalidad del planeta a Cristo en el plazo de tres o cuatro décadas. El siglo XX se ha encargado de mostrar la inviabilidad de aquella perspectiva. En el transcurso de ese siglo pasó la humanidad de 1619 millones de habitantes, a 6055 (casi cuatro veces más), mientras que los cristianos pasaron de ser el 34'5% a ser el 33%. Simultáneamente, los no creyentes (ateismo, agnosticismo...) pasaron de 3 a 778 millones, es decir, del 0'2% al 12'7% (se multiplicaron por más de 60). En la actualidad, extrapolando las estadísticas sociométricas, no es previsible la conversión de la humanidad al cristianismo…

Pero un nuevo gran factor de crisis se suma a esta situación: la crisis de la misión, de sus fundamentos teológicos mismos, como efecto de la teología del pluralismo religioso, en la línea de lo que ya hemos dicho hasta aquí:

-si ahora pensamos que todas las religiones son verdaderas, ya no tiene sentido ir a predicar la nuestra como si las demás no sirvieran;

-si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles;

-si Jesucristo no es el Salvador único, absoluto y normativo para todos los pueblos, aunque tenga mucho sentido el ir a difundir su conocimiento, ya no tiene el mismo sentido que tuvo hasta ahora;

-si que haya una única religión mundial ya no parece posible ni siquiera deseable[28], la «conversión de los pueblos a nuestra Sancta Fe Católica» deja de ser un objetivo proponible a la acción misionera, que debe pasar a tener un objetivo de diálogo, de intercambio y de mutuo enriquecimiento;

La crisis que los misioneros tradicionales experimentaron cuando el Concilio Vaticano II admitió que fuera de la Iglesia había salvación, se reedita ahora por los citados temas de la cristología y eclesiología. La oficialidad de la Iglesia católica reacciona repitiendo intemperantemente que

[28] J. HICK, *God has many names*, Westminster Press, Philadelplia 1982, p. 21, 27. Andrés TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 37.

la misión misionera mantiene como siempre intacta su vigencia, sin aportar nada a la digestión de las dificultades y a la necesaria reinterpretación y reformulación. Si no atendemos a los problemas, éstos se resolverán sin nosotros, tal vez en la dirección que no prevemos.

• La crisis de la moral

La virtud de la religión ha sido presentada clásicamente –por santo Tomás por ejemplo- como acogida de la relación con Dios, sumisión ante su voluntad de Dios, aceptación de la norma que Él propone. Sumisión, acogida, aceptación, obediencia, fidelidad. Esta concepción, asumida como práctica en una sociedad, aseguraba el control de la misma, su estabilidad, su norma. La religión ha sido de hecho el *software* de programación de las sociedades en lo que se refiere a sus valores más íntimos, que han sido presentados como valores venidos directamente de Dios (por tanto, valores absolutos, sagrados, indiscutibles, que exigen una sumisión absoluta). La sociedad ha sido en este sentido «heterónoma», con una heteronomía atribuida a Dios. La moral era así porque Dios mismo era así. El ser humano «ha sido criado para alabar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante ello salvar su ánima».

La convivencia actual con otras religiones, y la inevitable comparación de valores e imperativos morales de cada una de ellas, hace comprender a la sociedad que la moral no proviene sólo de Dios, sino que es también una construcción humana, cultural, contextual, en buena parte aleatoria, y, también, inconscientemente autónoma: somos nosotros mismos, los seres humanos, quienes hemos creado nuestras propias normas, sólo que lo hemos hecho por los procedimientos -que desconocemos- de la evolución de la sociedad, pero hemos finalmente atribuido a Dios nuestra propia creación, declarándola «revelada», y hemos acabado como «expropiados» de nuestra propia construcción, viviendo nuestra propia moral como una sumisión heterónoma a la supuesta voluntad de un Dios exterior que la habría dictado...

El pluralismo religioso no es sólo el de las diversas religiones, sino el de la diversidad de posiciones que la misma religión ha ido acumulando a lo largo de su larga historia[29]. Opiniones e imperativos morales que en una época determinada son impuestas con fuerza y hasta con violencia, en otras épocas son olvidadas y hasta contradichas. Cuando el estudio y el conocimiento histórico se difunde entre los miembros de esa religión,

[29] «Quien conoce bien la historia de los dogmas y de la teología moral, sabe que muchas cosas consideradas en el pasado como definitivamente establecidas y como doctrina indiscutible fueron posteriormente revisadas o sencillamente cayeron en el olvido. Y en el campo de la moral, el cambio es aún más significativo que en el campo de la dogmática». HAERING, B., *Está todo en juego*, Madrid 1995, pág. 111.

éstos perciben que el pluralismo también es interno, dentro de la misma religión a lo largo de tiempo. Ese «pluralismo transversal a la historia» también desafía la visión de la religión –y de la moral en particular- que las personas tienen. Si unos preceptos morales afirmados en su momento con toda contundencia, cambiaron significativa o incluso radicalmente, los adeptos de esa religión toman conciencia de que también los preceptos hoy afirmados pueden cambiar; pese a la proclamada absolutez de los mismos, lo que las personas perciben es su relatividad histórica: la experiencia de ese «pluralismo» ha transformado también la mentalidad de los miembros de esa religión[30]. Todo ello produce cada vez más, en la sociedad moderna, un desajuste no pequeño entre la moral oficial y la moral real asumida y aceptada por los miembros de una religión cuya oficialidad se niega a evolucionar.

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la «hermenéutica de la sospecha», para desentrañar tantos influjos que han intervenido en la construcción de nuestra moral, que hoy, al descubrirse como construcción autónoma equivocadamente tenida como revelada, pierde la fuerza de la sacralidad divina de su origen, con la que estaba investida. La religión -y lo que es peor, la sociedad misma- se queda sin la moral tradicional y sin su también tradicional divina fundamentación. La sociedad se queda a la intemperie en cuanto a valores axiológicos predeterminados, y comprende que debe rehacerse y reconstruir su moral autónomamente. Estamos solos. No hay arriba un Dios exterior que nos haya dado una moral «revelada». Los defensores de las posturas de la religión tradicional interpretan esta situación como un caos ético, o como un intento de destruir moralmente tanto a la religión como a la sociedad. Esta crisis está generalizada en muchas sociedades actuales.

Concluyendo

Se podría enumerar muchos otros elementos de la crisis que estamos queriendo reflejar. Como comenzamos diciendo al principio, es toda la teología, toda la cosmovisión religiosa la que resulta afectada por este cambio de paradigma. Por eso resultaría imposible un abordaje completo del tema, o una enumeración exhaustiva de los principales elementos[31]. Por eso, concluyamos con unas breves anotaciones finales.

---

30 «No fundo, há uma tomada de consciência de que o caráter absoluto da Igreja se desfez a partir do fato mesmo de ela ter refeito no Concílio muitos de seus ensinamentos, costumes e práticas, tidos como irreformáveis e ter até confessado suas faltas e erros. Se os do passado foram reformados, os de hoje poderão sê-lo amanhã. Está criada a atitude de distância crítica e de certa relatividade em face dos ensinamentos e práticas atuais da Igreja. Nessa situação, o fiel recua ao arcano da própria consciência e liberdade, e já não espera de leis e normas externas a resposta a suas perguntas». LIBÂNIO, João Batista, *Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade*, Loyola, São Paulo 2000, pág. 91.

Aunque sea simultánea en el tiempo, esta crisis provocada por la asunción consciente del pluralismo religioso es independiente de la crisis de la religión por el cambio cultural producido por el fin de la edad agraria y el advenimiento de la «sociedad del conocimiento». Se desarrolla por otros caminos y con contenidos propios. Aunque la edad agraria se prolongara y la sociedad del conocimiento no adviniera, la crisis que el pluralismo religioso está produciendo en las religiones, seguiría dándose. Aunque los efectos se sumen y se fusionen, las causas originantes son distintas, aunque también se sumen y se entrelacen y con frecuencia sean difíciles de deslindar.

La situación mundial nueva de «mundialización», al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y les provoca a la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humano-científico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Creo que es plausible pensar que algunas religiones van a afrontar este desafío y van a entrar poco a poco en una relectura de sí mismas. Como instituciones -como Iglesias en el caso de la religión cristiana-, les va a costar mucho. A las personas, las comunidades y los teólogos más libres, no les va a ser tan difícil, pero también les va a costar un esfuerzo notable. Ese esfuerzo es uno de los factores importantes que hará avanzar la transformación social de la religión en el siglo XXI.

Es posible que este ambiente, esta nueva situación, propicie la aparición de una teología y quién sabe si también una religiosidad «más allá de las religiones» («pos-religional», más que post-religiosa). Algunos la intuyen como una «world theology», una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Estará ubicada en la perspectiva del *homo gnoscens*, que ya se siente más allá de la pertenencia a una «religión» de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. Se siente más en las regiones fuertemente interreligiosas, pero cada vez más va a sentirse un poco por igual en todas partes, en cuanto que los modernos medios de comunicación están hacen presente el pluralismo religioso incluso en aquellas partes donde no ha penetrado físicamente.

---

31 Remito a mi citada obra, *Teología del pluralismo religioso*, en la que abordo de un modo sistemático toda esta problemática.

En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiásticos respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática[32]. El tiempo juega a favor de esta evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever.

[32] La colección de libros que la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo ha programado y ya está adelantando en su publicación (en la «colección Tiempo axial», Editorial Abya Yala, Quito: *tiempoaxial.org*) podría ser el signo más expresivo.

ENG

The Challenges of the Theology of Religious Pluralism for Traditional Fundamentalist Faith

«Toronto Journal of Theology» 23/1 (2007) 5–22, Toronto, Canada.
Translated by Richard Renshaw CSC.

Foreword

The theological currents of liberation theology in Latin America and interfaith dialogues in Asia are widely perceived to have developed along separate tracks, with Asian Christians, comprising tiny islands in great seas of Asian religions, focusing dialogue across faith traditions, and the Latin Americans focusing on political and economic issues. Some commentators have claimed that early Latin American liberation theology (LALT) was primarily focused on economic and political issues, only turning in a subsequent paradigm shift to questions of cultures, spiritualities and cosmovisions.

However, this separation of culture and religion from economics and politics reflects North American, or Eurocentric, categories more than it does Latin American or Asian realities or ways of thinking. From the beginning, significant Asian voices were interested in both interfaith dialogue and political economic liberation. And from the early days of LALT, significant voices were studying Latin American religiosity. But this interest did not proceed in the framework of interfaith dialogue or of the theology of inculturation developing in African contexts.

Rather, it proceeded in terms of interest in popular religiosity. At first this interest was inflected with some suspicion of what were presumed, by both liberals and radicals alike, to be the inherently conservative tendencies of popular religious expression in festivals, pilgrimages, local devotion

to saints, etc. And it focused on the question of whether popular religiosity was liberating and would naturally align poor communities with the movements struggling for liberation (as then defined). But research programs were often linked to pastoral programs. And the experience of working in poor communities, attempting to live out the option for the poor, provoked deeper appreciation of the mysteries of popular religiosity, along with deeper probing of traditions sustaining poor peoples in their struggles to survive. Accumulating experience and study also encouraged deepening awareness of the diversity of religious expressions, in the campo and in the city, in different countries, shaped by different traditions both official and popular.

In contexts with significant indigenous populations—like Peru, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Chiapas (Mexico)—pastoral and scholarly interest quickly turned to indigenous traditions. Deepening appreciation of the horrors of European conquest, and of 500 years of colonialization which continues in different forms today, has nurtured deeper dialogue with these "others" whose languages and traditions are so diverse and appear so strange to the eyes and ears of those schooled in European categories, frameworks and logics.

Meanwhile, indigenous movements were erupting and growing stronger in many contexts. And indigenous theologies began to emerge,too,rereading in their own terms the spiritual traditions which had nurtured them before Columbus, their encounters with widely diverse expressions of Christianity over five centuries, their experiences in Christian churches today. Indigenous voices began to speak for themselves of their sufferings and hopes, and the Spirit who sustains them.

Few of the many articles and books on these themes produced in Latin America over the last twenty-five years have been translated into English. So few North Americans have had opportunities to learn of the expanding choruses of Latin American voices, their deepening dialogues with other theologians around the world, the major developments in their categories and frameworks, their evolving interpretations of changing local and global contexts and possibilities. Or to learn of the way in which developments in Latin American theologies have provoked many of the same questions being addressed by those working in the streams of interfaith dialogue and inculturation—for example, the shifting contours of hope and faith over 2000 years, and the diverse expressions of Christianity in different contexts; the many encounters with so many others and the ways these have transformed all involved (though in often uneven ways); the ways in which official dogmas and creeds are formulated, and the limits of classical European formulations; the incommensurabilities in translating across traditions; the significance of irreducible diversity in theology, ethics and ecclesiology in a globalizing world where communities

and their traditions are increasingly encountering one another and all face threats of growing gaps between rich and poor, increasing social turmoil, deepening fears of pandemics, climate change and other pestilences.

The following essay offers an excellent introduction to the burgeoning interest in religious diversity and pluralism among Latin American theologians. And there could be no better guide than its author, José María Vigil, himself a major contributor to expanding "plural, liberating, intercontinental" theological dialogue in these "axial times," and editor of a number of recent collections on these themes (http://tiempoaxial.org).

Vigil was born in Zaragoza, Spain (1946), ordained a Roman Catholic priest (1971), studied theology in Salamanca and Rome, and taught theology in the Pontifical University of Salamanca (at CRETA, Zaragoza). After moving to Managua (1985), he became a Nicaraguan citizen (1989), taught at the Central American University in Managua and, since 1999, has been living in Panama. Among twenty-six books, he wrote, with Pedro Casaldáliga, Political Holiness: A Spirituality of Liberation (published in six languages in twenty five countries); since 1992 he has helped to publish annually, also with Pedro Casaldáliga, the popular Agenda Latinoamericana (http://latinoamericana.org); and he coordinates the Latin American Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), www.InterntionlTheologicalCommission.org, which acts at the present as EATWOT's International Theological Commission.

Lee CORMIE
Faculty of Theology
University of St. Michael's College
Toronto School of Theology

On October 12,1965,at the very end of his life, Paul Tillich gave a programmatic conference on "The Significance of the History of Religions for Systematic Theology."[1] In that conference he affirmed that he would like to rewrite his whole theology from the new perspective of the dialogue between religions. Tillich could not have known that this would be his last conference and that he had just given his theological testament in which he indicated prophetically the vision of a new systematic theology as a new task to be realized within the horizon of the religions of the world.

[1] Paul Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" in *The Future of Religions*, edited by Jerald Bauer, Harper & Row, NewYork, NY 1966.

I often remind people that the Theology of Pluralism (TP), like the Theology of Liberation (TL), is not a sectoral theology (with a genitive for which pluralism would be the material object). It is rather a fundamental theology (an ablative in which pluralism is the formal or pertinent object). Thus TP does not have a "specific content" that is proper to it and that is limited or sectoral. Its content is the whole content of theology except that it is focused, read, reread from a concrete perspective.

In this respect, it is worth indicating from the beginning that the field of TP is not limited but rather is unrestricted. The terms and aspects that we will attempt to approach here are, however, feasible. Obviously, we have to limit ourselves drastically.

The Fact of Religious Pluralism

Religions, many religions, have existed for a long time, though not forever—for at least the last 4,500 years. But the normal historical situation for humanity has been one of isolation. In spite of the fact that there have always been large migrations and exceptional adventurers, most of humanity has lived in its locally defined habitat with a radius of movement that did not exceed a few dozen kilometres. Faraway influences existed but arrived through ways and in forms that were not very visible to the majority of people in their ordinary lives. We can say that generally people lived within a homogeneous, stable cultural and religious universe without experiencing perceptible transformations that were pronouncedly distinctive and engulfing.

Until quite recently, societies were characterized by this homogeneity and local stability. Each person lived within his or her culture and religion and had no direct experience of other cultures or religions. The majority of the older generation today lived their childhood in this situation and can give witness to how preceding generations (our grandparents and ancestors) did not in general have contact with other cultures and religions.

In such a social context it was possible to live entirely in the framework of one's own culture with one's religion as its backbone, its profound existential meaning. Religion was the principal source of people's existential knowledge and of their values.[2] They looked at the world, thought

[2] J.M.Vigil, "*¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?*", Segundo Encuentro del Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas (CETR) sobre el tema: *¿Qué ofrecen las grandes Tradiciones Religiosas a las Sociedades Europeas?*, Can Bordoi, Barcelona 2005, pp. 235–264.

about it and had feelings about it based on the religion which they held as "unique."

The situation has changed profoundly in recent times. The drop in price and improvements in transportation and communications, the massive increase in migration, tourism, the interrelationship among the means of social communication—all this has produced a "globalization" of society today, with the integration of humanity into ever larger and ever more interrelated collectivities. Isolation, homogeneity and lack of knowledge of other peoples and cultures have passed into history. Cultural and religious plurality has become characteristic of societies today. More and more men and women are experiencing a coexistence in pluralism.

The Effects of the Religiously Plural Neighbourhood

"They who know one, know none."[3] Goethe was speaking of languages. Today this precept is applied above all to religions. We know our mother tongue much better when we have a little knowledge and study of others and the reason is that our mother tongue, even if we master it perfectly, is an automatic reflex learned at a very early age without our being explicitly conscious of its structures— above all of their arbitrary and contingent character. Only when we grasp the structure and characteristics of other languages are we able to render judgment on our own language and explain it with solid assurance.

The same thing happens with religion. When we are born and brought up in an environment where there is only one religion, without the presence of any other, that religion, taken up quite unconsciously and spontaneously from infancy, forms many of our opinions and gives rise to mirroring that can only be confronted through the experience of other religions.

Furthermore, in societies with only one religion, those religions tend to become established and to present themselves as the "one and absolute" religion, ignoring the existence of the others and disqualifying them or even condemning them. The experience of religious pluralism,for those who have always lived in the context of one religion, is an experience that deeply transforms their perceptions of religion and, for that very reason, their life. This can, logically, lead to a crisis that at times can be profound.

[3] F.M. Müller, *Introduction to the Science of Religions*, Longmans, Green, London 1873, p. 16.

But this happens not just with individuals. It happens also with human groups, with religious collectivities,with societies and with religions. The current social situation of religious pluralism is a new historical event, new for the majority of religions. All their symbolic capital was built on the age-old foundation of homogeneity and uniqueness. For that reason, the implicit assumptions and the references that are revealed in their symbols and classical representations collide with the current situation and screech to a halt in the face of today's perceptions.

I will try to address succinctly the challenges that this situation implies for Christianity, the transformations that the Christian religion has concretely suffered or is suffering as a result of this new historical situation of religious pluralism. The challenges and transformations are taken up in a reflective and thematic way by the theology of religious pluralism. In fact, then, we have to become aware of the principal "hot points" that in recent decades have emerged in "the theology of religions."

•We are moving beyond a pluralism that was denied and held as negative toward a pluralism that is accepted and appreciated as positive

Generally, in classical monocultural and monoreligious conditions, religions— and Christianity concretely—have disregarded religious plurality: the other religions don't exist or are too far away or we don't know how to say anything about them nor do we need to take them into account. In practice, the life of the believer was never seen as needing to refer to other religions, and theology never included a branch, not even a section, that would take into account or study the meaning that other religions could have.

When a religion contemplated the existence of "other religions," the most common attitude was to consider them negatively: the other religions are false, they are a mistake, they are not revealed, they are "simply human creations," they are "natural religions" and for that reason without any salvific value.They don't save. All these assumptions go directly toward guaranteeing the greatness of one's own religion, "the" religion, that is to say, the true one, the only one loved by God, the revealed religion, the really saving religion, the one that is meant to save all humanity.

The pluri-religious context so thoroughly characteristic of modern religions has produced and continues to promote a transformation in social attitudes on this point. This leads to a theological transformation which has given rise to the emergence and development of the new "theology of religions." Religious plurality is becoming an obvious element of reality. It is no longer possible to continue ignoring it or leaving it off the table. It is no longer seen as something negative but rather as natural, logical (religion is a part of the identity of each people and of each culture), so that it becomes something tolerated, accepted, recognized and even

considered positive as part of the richness and variety[4] of the human patrimony. As a consequence of all these transformations, pluralism is beginning to be seen also as something desired by God.(It moves from being a "de facto pluralism" to a "pluralism in principle.")

This change is a complete turnabout for religions, taken individually. During most of their existence, they insisted on their exclusivity and their uniqueness. Christianity, for example, has only partially overcome its exclusivity in the last fifty years with the acceptance of inclusivity. The idea of moving on to a paradigm of pluralism appears to be very radical, and reasonably so.

For a religion to accept religious pluralism as something good is akin to accepting a change of ontological status: accepting to set itself aside as "the" religion in order to become "one more" religion. It means letting go of its privileged status as unique and absolute in the eyes of its faithful. From the new pluralist point of view, all religions are beneficial, loved by God and, for that reason, true, salvific. Nevertheless, we need to recognize that all are also limited and need to be complemented.

Such a profound change has not been adopted by many religions as yet. I have no doubt that it could be considered a true "conversion" and that dealing with it entails a real crisis for the religion involved. The institutional Catholic Church, for example, is still encased in its rejection of this new vision. It cannot accept it.[5] In societies where Catholicism is traditionally the religion of the majority and officially recognized, this transformation is creating a serious crisis for the official Church, a falling out of step with social development. It feels dethroned, dispossessed of its privileges, despised, attacked; Christians who live in profound contact with society and its constant flow of communications, on the other hand, have no difficulty in accepting a way of looking at things that slowly but

---

[4] If, in other times, diversity was held to be a deficiency, something negative because truth and unity were considered interchangeable (*Unum* and *Bonum*), today the dominant sense is, more and more, just the opposite: difference is tolerable and even to be desired, variety is preferable to uniformity,pluralism is better than exclusivity. And if it is positive and better than its opposite, it must be part of what we can call the "Plan of God." The panorama of a world converted to one religion ("one flock with one shepherd") appears to be discarded today as a possibility, outside anything history marches toward. But, what is more, it is no longer considered desirable, nor does it seem plausible to understand it as the supposed "will of God."

[5] *Dominus Iesus*, for example, explicitly denies a "pluralism by right or principle." See Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dominus Iesus: On the Unicity and Salvic Universality of Jesus Christ and the Church* (Vatican City: The Holy See, 2000), p. 4. *http://www.vatican.va/roman_euria/congregations/cfaith/documents/rc_can_cfaith_doc_2000806_dominus-iesus_en.html*

surely makes itself felt by being so obvious. In the world of theology, only a few small circles are beginning to accept the new vision and only they are able to help the Christian people adapt to the new but real situation by assimilating the change and overcoming the crisis in a healthy way, without living on the defensive or with a schizophrenic outlook, or withdrawing into a mentality that looks only to the past.

•From revelation considered as exterior and almost magical to a more integral understanding

The concept of revelation is central to religion because religion declares itself to be revealed. And the classical concept of revelation,the one that underlies the traditional and popular view, suffers from serious problems that today, with a comparative point of view provided by religious pluralism, are more evident and more accessible than ever.

Religions have presented divine authorship of revelation in extreme ways: God directly speaks and communicates, exclusively and without human intervention, with a message that sometimes comes literally from on high, fallen from heaven, even "dictated" by God. On occasion, revelation takes on a magic and fetishistic quality: We believe we hear the word of God directly proclaimed in prayer, or we touch the holy book of his words or we wield phrases taken out of context as the "word of God," as self-sufficient replies (almost slapped down) in answer to human problems.

The divine authority that revelation provides becomes the major obstacle to the renovation of a religious mentality. Everything that, traditionally, we thought and practised in our religion has been revealed by God—we say. Everything is the revealed will of God and so is untouchable and cannot be changed. All renewal of religious thought in general and of theology in particular is obstructed by this "fundamentalist" point of view that kidnaps every religious idea (that is ours, produced by humans), attributes it to God and so introduces it into the camp of the divine. From that moment the affirmation becomes indisputable, unchangeable and incapable of reform. The underlying theoretical problem for theology of revelation is "fundamentalism."

Today, nevertheless, the experience of plurality of religions introduces the possibility of comparative study. Fortunately, critical studies of history, brought into Christian circles by Protestantism, have been spread throughout all of educated Christianity and have fostered a more adequate understanding of revelation. We see now that revelation is a human process within society and human histories. Revelation does not fall down from heaven, ready-made; it is not an oracle. It is a process, an evolution, a maturing of the religious experience of a people that materializes finally in an expression that is initially oral and then written. And it is something

that occurs among all peoples, as the experience of religious pluralism shows. All religions are "revealed." It is no longer possible to maintain the classical distinction between "natural" religions and "revealed" religions. Religions are human experiences and currents in which the general human religious experience is condensed and solidified.

Even though the review and renewal of the concept of revelation to which we refer is supported by anthropological, philosophical and even theological[6] foundations,one of its immediate causes is the experience of religious pluralism. The comparison of religions, of their rituals and their dogmas and above all of their "revelations," as we live them, gives rise to uncertainties, suspicions,[7] evidence that, when studied with an appropriate critical sense, leads open-minded religious people to that new and more human understanding of so-called "revelation."[8] We cannot believe in the Bible or the Torah or the Koran in the same way before and after having had free and easy access to the Holy Scriptures of many other religions apart from our own.

This transformation of the concept of "revelation" is like a door that opens up access to all the other transformations. This is so because "divine revelation" is precisely like a key—really "the key"—that opens and closes, ties up and blocks all the other affirmations by confirming them as "revelation of God." Affirmations, beliefs, stories, rituals, assumptions, etc., created by human beings, produced for an age-old religious experience of a people by a mechanism that is perfectly known and perfectly normal, end up sacralized, that is to say, they become attributed to the divinity who tells us that things are a certain way and who expresses his/her will. From that moment, individuals, groups, peoples feel incapable not only of altering the smallest part of their creations now held as divine but also of allowing them to become objects of reflection or to be submitted to critique. The major and definitive obstacle that many individuals and groups bring forward against a theology of pluralism and against all religious

---

6 An excellent presentation of this new vision can be found in A.Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

7 See the chapter on the "hermeneutic of suspicion" in J.M.Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba, Spain 2005, pp. 41ff.

8 I am of the opinion that, given the transformation of viewpoint that we have experienced, the reality that traditionally we have called "revelation" should be addressed with another word that is more pertinent to its real nature. Only up to a certain point is it true that *nominibus non est quaestio* [*words are not the issue*]. The word "revelation" spontaneously and inevitably evokes a sense that today obscures more than it reveals the real meaning of what is classically called revelation. The same thing occurs with other words like "faith," "heaven."

renewal is that the theology of religious pluralism proposes precisely that.[9] You cannot touch anything that theology of religious pluralism proposes to reread because it is God himself (or the Holy Scriptures) that revealed it to us. The rereading or reinterpretation of the concept of revelation acts to unblock many other affirmations or positions that, later on, can also be transformed and evolve in the individual as much as in religion itself.

•From belief in a "chosen people" to the acceptance that there are no chosen

In the classical period of the human condition, religion was the backbone and the very substance of the culture. The first anthropologists were surprised that they did not find explicit "religion" among Indigenous American peoples.[10] Modern anthropology has finally recognized that everything was religion for the Indigenous Americans: work,dance,song,sex and nourishment—all of life.[11] Among theologians, Paul Tillich would later say that culture is the form of religion but religion is the substance of culture[12]. For thousands of years the identity of peoples has been a religious identity: they have been "the people created and loved by God," and so the people "chosen" among all others.

Think of what this means then, not for Indigenous peoples but for new peoples, like those from the United States who, in spite of their youth, see themselves as a people formed by God himself as the "New Israel," the "New Jerusalem," the "city on the hill" that will illumine all nations and lead them toward progress, democracy and liberty.[13] Or think of those countries with a long Catholic tradition, convinced of being the depositories of the saving truth with the universal mission to preach it to the whole world and reduce religious diversity to the unity of "one people and one shepherd."

In the current situation of pluralism and of transformation in the theology of religions, the very category of "chosen people" loses its plausibility to the point of becoming not only incredible but—for some

---

9 Paul Knitter, "Hans Küng's Theological Rubicon," in *Toward a Universal Theology of Religion*, edited by Leonard Swidler, Orbis Books, Maryknoll, NY 1988, p. 227.

10 It is curious that Christopher Columbus himself seemed to be aware of this on the very day of his landing at Abya Yala on October 12, 1492. "I believe these people will easily become Christians for they do not seem to me to have any sect," he wrote in his diary. See Agenda Latinoamericana,1992,p.151; *http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo*

11 "La vida era mi culto," said an Indian in the penitential act of the Missa da Terra sem males [*Mass of the Earth without Evil*] of Pedro Casaldáliga.

12 J.M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 40.

13 See the abundant literature on the Internet regarding the founding principles of the people of the United States and their "Manifest Destiny."

ears—almost ridiculous. Today it is no longer conceivable that God would be linked to a single race or culture or would choose one while leaving all the other peoples on the face of the earth abandoned or in darkness.[14]

Renouncing the doctrine and the mentality of "exclusivity"[15] should no longer surprise or frighten us because, even though it was a doctrine that was lived, believed, professed and confessed with a maximum of intolerance (executions of the Inquisition) and supreme generosity (martyr confessors) during the greater part of the history of Christianity, today it has already been abandoned and officially denied,digested and forgotten. The rejection of the doctrine and the mentality of "the chosen" is, on the other hand, still strongly resisted even today. Even if it isn't pleasant and doesn't sound very good when proclaimed in an international or global setting, in the small circle of community liturgies the crisis continues to be completely disregarded.[16] The explicit proposal of Andrés Torres Queiruga to "abandon the concept of the chosen" is obvious and at the same time prophetic.[17]

Now, the psychological crisis over "dethroning" brought about by the birth of a new sibling when a child has, up until then, been the centre of the affection of its parents,is well known and researched.A similar crisis is at work in those religions that have to accept that it is no longer possible to continue considering themselves "the" people of God[18] chosen by God to form the religion created by God to bear truth and salvation to all the other peoples and religions (or perhaps even the cosmos).

Rejecting the category of being chosen is not a rejection of a theoretical category that doesn't affect us. On the contrary, it means letting go of our own ontological status: We cease to be "the chosen." It is a real

---

14 "Dwelling in darkness and the deepest gloom," says Psalm 106:10. Popes and the Catholic Church in general have applied this text to the "infidel peoples," "pagans," that is to all "others," those who are not Christian. For example, see *Maximum Illus*,7 (Benedict XV,1919); *Evangelii Praecones*, 228 (Pius XII,1951), etc.

15 "Outside the Church there is no salvation." This phrase was common in official pre-Vatican II Roman Catholic teaching.

16 See the *Roman Missal*, impregnated from beginning to end with the assumption of "the chosen."

17 See A. Torres Queiruga, "El diálogo de las religiones en el mundo actual," in *Vaticano II: Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas* edited by Joaquín Gomis (Bilbao: Desclée, 2001), pp. 70ff.

18 It is just forty years ago that in Catholicism we recovered in the brilliant second chapter of *Lumen Gentium* the forgotten and biblical expression "People of God," and since then it has not occurred to us, not even for a moment, to think that we are not "the" People of God, "the unique," but rather "a" people of God.

conversion, a *metanoia* that will force us—once more—to undertake a rereading of all our symbolic patrimony. Perhaps we will continue to say all the same things but from another theological "place": no longer from a sense of being chosen, from the stage, but from below, from the orchestra pit. It is the challenge of a real conversion.

It is easy to say all this, laconically, but we have to become aware of the crisis, of the humility, of the dethroning, of the de-absolutizing, of the "healthy acceptance of relativity" of many of the things that have always been considered absolute. It will escape nobody's attention that we are speaking of a crisis in religions provoked by the experience of pluralism that will be serious, profound and epochal.

•A re-encounter with the Jesus of history returned from the Christ of faith

Christology is, in Christianity, the *punctum dolens* of the theological challenges introduced by the new situation of a pluralism of principle. The classical fundamentalist view (exclusivity) and the current, more recent vision (inclusivity) are both grounded in the classical christological dogma that distinguishes the uniqueness and the absoluteness of Jesus Christ as the essential, central and untouchable piece in the Christian edifice. It has often been said, and quite rightly so,that the four great councils of antiquity—called "ecumenical"—took the place of the four gospels in the Church. But the theological construct of Christology that in a certain sense took the place of the gospels continues occupying the centre of Christianity like an enclave of fundamentalism that resists study and reinterpretation and, even more, its reformulation. But this essential and untouchable piece of Christianity is creaking under the pressure of the new presence of religious pluralism and the transformation of theological perspectives to which we are referring.

This is the most delicate point because it is an element that has been considered simply the "essential" element: Christian identity has traditionally been made to depend on the integral and literal affirmation of the christological dogma in every element.Anyone who accepts it without discussion is Christian. Whoever puts it in doubt or reinterprets any of its elements is not Christian, is outside Christianity,[19] or perhaps "has gone beyond," perhaps is "post-Christian," has ceased to be Christian.

What are the principle elements of the christological dogma that suffer from the pressure exerted by religious pluralism and that are pleading a theological reconsideration?

---

[19] Remember that it was the same Council of Chalcedon that condemned any reformulation, reinterpretation or expression in any other form of the dogmatic conciliar formulas, even with the best of catechetical, theological or pastoral intentions.

In the first place, **Christ-centred inclusivity** is under strong pressure. This is the view that Christ is the decisively unique centre of salvation for all humanity and that, although there are saving elements in other religions, they are only presences of the same and unique salvation achieved by Jesus Christ. In practice, the majority of Christian churches have evolved during the last half-century toward inclusivity from an (earlier) multisector tradition of exclusivity which said that "outside the Church there is no salvation." Today, multisectoral plurality demands a new stride forward toward a more coherent theological position, that of "pluralism" (in counter-position to exclusivity and inclusivity). It needs to be admitted that salvation not only happens outside and beyond Christianity but that it can happen separately from Christ and his mediation, proceeding directly from God. Christ would be unique—in his own way—and absolute within Christianity but not constitutive or normative universally. This position scandalizes the hardened inclusivists who are clearly partisan at a deep level to Christian exclusivity. But it has to be remembered that there are limits to how much we can exalt Christ: "In our theology there can be a Christ-centredness that is not Christian," Congar liked to recall.Who knows if this is not one of the meanings of the messianic secret? Any Christianity that absolutizes Christianity (including Christ) and its revelation would be idolatry.[20]

Given the exaggerated Christocentrism in Western theology[21] this point gives rise to an excited hypersensitivity by that inflated Christian we all carry within us. Dostoevsky's impassioned and irrational protestation of love of Jesus Christ[22] is not the best model for the present moment.

Second, we have the "Great Story" of the **Incarnation**. On the basis of his own personal religious experience of surrender to Jesus Christ and his experience of religious pluralism in the Birmingham neighbourhoods where he lived, John Hick, a Presbyterian, began to question the story of

---

[20] A. Gesché, "O cristianismo e as outras religiões" in *Diálogo de pássaros*, edited by Faustino Texeira, Paulinas, São Paulo 1993, p. 56–57.

[21] John Sobrino, *Jesucristo liberador*, vol. 1, UCA Editores, San Salvador 1991, p. 22.

[22] See his letter to Baroness von Wizine: "At times God sends me moments of peace; on these occasions, I love and feel that I am loved; it was in one such moment that I composed for myself a credo in which all is clear and sacred.This credo is very simple.This is it: I believe that there is nothing on earth more beautiful, more profound, more appealing, more virile, or more perfect than Christ: and I say to myself, with jealous love, that greater than he does not and cannot exist. More than this: should anyone prove to me that Christ is beyond the range of truth, and that all this is not to be found in him, I would prefer to retain Christ than to retain the truth." *Correspondence*, Vol. 1 (Paris: Calmann-Levy, 1961), p. 157. This quotation is taken from Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for our Times*, translated by Patrick Hughes, Orbis, Maryknoll, NY 1999).

the Incarnation itself. His studies and reflections led him to the publication of an initial book, *The Myth of God Incarnate*, in 1977. This caused a profound shock in the churches of England and the United States.After twenty-five years of debates and polemics,he has offered a final position on the theme, at the end of his life, matured and measured, in *The Metaphor of God Incarnate*.[23] In summary, Hick proposes a reconsideration of the Incarnation "as metaphor rather than metaphysics, as poetry rather than prose." This has to be filled out by studies of the origin of the christological dogma itself and of the actual development of its construction in order to see whether there were qualitative epistemological leaps that were unjustified. We cannot allow ourselves to be installed in an interpretation that is assumed to be eternal and unchangeable.

Third, and in convergence with the two previous points, the expression **"Son of God"** has for some time now been under reconsideration. We are addressing the obvious yet, until now, unnoticed fact that the contemporary reader of the gospel understands the expression "Son of God" in a sense that the Synoptic Gospels never intended. In the mind of a contemporary listener, the expression is always "occupied" by a specific interpretation (that of "Son of God" as the second person of the Holy Trinity) and this gives all the gospel texts a forced and anachronistic interpretation. Here we need also to re-examine the meaning of the expression. Yet to review or re-establish this meaning is to touch the most sacred and central piece of Christianity. In February 2005, a book by Roger Haight that focused precisely on this topic was condemned by the Catholic Church (and specifically by then Cardinal Ratzinger, now Pope Benedict XVI).[24] This shows the degree of sensitivity the issue provokes.

Obviously we cannot go into depth here on each of these questions. I am simply trying to present and to reflect on them. With that said, it's enough to observe that these are weighty topics that need careful treatment and, for that very reason, thorough and devoted treatment.

On the other hand, it is obvious that the questions pose problems that have no adequate response for the moment. They have barely been raised. There is still time for exploration. It will perhaps take several generations before the definitive replies are found. Historically, Christianity took three centuries to develop its response to the question of Jesus: "And you, who do you say that I am?" In this new epoch of history perhaps we also will need a few generations before we can develop our response.

---

[23] John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, John Knox Press/Westminster, Louisville, KY 1993.

[24] Roger Haight, *Jesus: Symbol of God,* Orbis, Maryknoll, NY 2000.

If Christ is the centre of Christianity, we can say that if we modify the image or the "concept" of Christ, we modify the Christianity that is established through Him.To conceptualize Christology in a different way is to change the identity of Christianity. Will this reflection lead us to a different Christianity, to a "Post-Christianity"? However it may be, above all in the field of Christology, the pluralist theological attitude is officially anathematized as "transgressing identity." It transgresses the tolerated boundaries; it is in danger of going outside the Christianity identity and ceasing to be Christian. It is easy to imagine the crisis that is implicit in taking up this theological problem. In any case, the crisis is just beginning.

•From a Church as "universal ark of salvation" to a new approach to ecclesiology

The theology of liberation has already put forward the need for and the reality of a "new Ecclesiology."[25] Based on its historical reading of reality and its Kingdom-centred perspective,[26] the classical way of being Church turned out to be clearly insufficient, indebted as it was to its Church-centredness. Grounded in a spirituality of liberation, the Church could no longer continue to be what it was before: it was necessary to reinterpret it and above all give it new life.

In a parallel way, the change of paradigm that religious pluralism brings with it provokes the need for still another new way of being Church. If our religion is not "the" religion but rather "a" religion, if all religions are true, if in each one of them human beings can experience salvation, our Church today can no longer be presented as "the universal ark of salvation," but rather as an instrument and not the only one, rather one among many, not irreplaceable, not central. A good basis for this new approach was already put forward in Vatican II when it defined the Church as a "seed of the Kingdom."[27] The centre,the objective,the absolute is the Kingdom and we see that it has many paths: not only the path of our Church but also that of many religions, including that of secular ethics (Matt. 25:31ff).

In the pluralist vision, the new way of being Church is more humble, more at the service of the Kingdom, more "one among many." Many churches can bring about a reconversion to this new way of being Church

---

[25] Pedro Casaldáliga and J.M.Vigil, "Nueva eclesialidad," in *Espiritualidad de la liberación*, Verbo Divino, Quito 1992, part 3. There are nineteen editions in four languages. See *http://servicioskoinonia.org/biblioteca*

[26] See what in my view constitutes the central paradigm of the theology and spirituality of liberation, in "¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?" *http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm*.

[27] *Lumen Gentium*, 5.

that arises out of the situation of religious pluralism. However, for the Catholic Church, for example, which has been historically settled on its throne of uniqueness and of power, including social power, the acceptance of this new way of being Church involves a genuinely hard and difficult crisis. Here also: a profound conversion.

It has to be said that the special difficulties that Catholic officials have with this "ecclesial conversion" do not come directly from facing the exigencies of a pluralist paradigm but from a piling up of delays in not accepting the ecclesial repositioning that flows from the liberation paradigm, above all from the need to abandon Church-centredness in favour of Kingdom-centredness. The official doctrine has apparently insuperable difficulties in recognizing the historic evidence of Church-centredness,[28] and in accepting, not just in practice but also in theory,the absolute primacy of the Kingdom. The acceptance of the primacy of the Kingdom continues clearly as the great Copernican revolution of all time for ecclesiology and was proposed and matured fundamentally by the theology and spirituality of liberation.[29] The new perspectives of the pluralist paradigm are just new added requirements that increase the weight of the historic pile-up that we drag along.[30]

• The crisis of the classical mission

Saint Augustine said that "non progredi, regredi est," (*not to move forward is to fall back*). We Christians now constitute a third of humanity, two billion people. In absolute terms Christianity continues to increase in numbers but in relative numbers it is decreasing. A century ago, Christianity was convinced that a renewed missionary effort would lead to the conversion of practically the whole planet to Christ within three or four decades. The twentieth century took it upon itself to show that the project was unfeasible. In the course of that century world population went from 1.619 billion to 6.055 (almost quadrupling), while the percentage of Christians went from 34.5 percent to 33 percent. At the same time, non-believers (atheists, agnostics, etc.) went from 3 to 778 million, that is to say from 0.2 percent to 12.7 percent (thus multiplying more than 60

---

[28] *Dominus Iesus* only managed to refer to a "supposed Church-centredness of the past" put in the mouth of others and with doubts cast on it (p. 19).

[29] See a full exposition in Casaldáliga and Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Part 3, "Reinocentrismo."

[30] We would like to believe that in this field the law of history regarding delays in the Church that J.I. González Faus believed could be established as "two-and-a-half centuries" will not be followed. See *La autoridad de la verdad,* Herder, Barcelona 1996, p. 109.

times). Extrapolating from these statistics of social measurement, the conversion of humanity to Christ is not foreseeable.

But a major new factor in the crisis has come into play—the crisis of mission, of its very theological foundations—as a result of the theology of religious pluralism and in line with what we have already said up to this point.

If we now consider all religions to be true, there is then no sense in going to preach ours as if the others were of no value;

If there is salvation outside the Church, and there is for most people in the other religions, then there is no meaning to the classical mission that believed that it was going to bring the infidels to salvation;

If Jesus Christ is not the unique, absolute and normative Saviour for all peoples, as we've thought in the past, while there might be considerable meaning in making him known, it doesn't have the same meaning now;

If a single world religion no longer seems possible or even desirable,[31] the "conversion of people to our Holy Catholic Faith" ceases to be an objective that can be proposed for missionary activity and the focus should shift to one of dialogue, exchange and mutual enrichment.

The crisis that traditional missionaries experienced when the Second Vatican Council admitted that outside the Church there was salvation, returns again today through the themes mentioned above regarding Christology and Ecclesiology. In a way that is out of touch with the times, the official Catholic Church reacts by repeating that the work of missionaries always continues to be valid without offering anything to deal with the difficulties and with the need for reinterpretation and reformulation. If we do not pay attention to the problems, they will find their own solutions by themselves and perhaps in a direction we do not foresee.

• The crisis in morals

The virtue of religion has been traditionally presented—by St. Thomas, for example—as the welcoming of a relationship with God, as submission to God's will, as the acceptance of the norms that he/she proposes: submission, welcome, acceptance, obedience, fidelity. This understanding, when it was practised in a society, assured control, stability, norms. Religion was in fact the software for the programming of societies in what had to do with its more intimate values. The values were presented as coming directly from God (and therefore as absolute, sacred,

[31] John Hick, *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia, PA 1982, p. 21, 27. Andrés Torres Queiruga, *El Diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 37.

indisputable values that demanded absolute submission). Society was in this sense heteronomous, with an external source of norms attributed to God. Morality was the way it was because God Himself was that way. Human beings "were created to praise and serve God our Lord and in that way save their souls."

The contemporary coexistence with other religions and the inevitable comparison of values and moral imperatives in each leads society to understand that morality does not come only from God but that it is also a human construction, cultural, contextual, and in large measure arbitrary. It is also autonomous in an unconscious way: We human beings have ourselves created our own norms, except that we have done so through procedures in social evolution that are unknown to us, and then finally we have attributed our own creation to God by declaring it "revealed." So we have ended up being "expropriated" from our own construction, living our own morality as a submission to an external set of norms under the assumed will of a God outside us who dictated them.

Religious pluralism is not just a pluralism of different religions but also of the diversity of positions accumulated by a particular religion throughout its long history.[32] Opinions and positions that in one period were imposed with force and even with violence, in other times are forgotten and even contradicted. When studies and historical knowledge become available to members of that religion, they see that pluralism is also internal, within the same religion across time periods. This "horizontal pluralism in history" also challenges the outlook that people have on religion—and on morality in particular. If some moral precepts affirmed in one moment with full force are then changed significantly or even radically, the adherents become aware that the precepts that are affirmed today can change. Rather than their proclaimed absolute character, people perceive their historical relativity. The experience of this "pluralism" has also transformed the mentality of the members of this particular religion.[33] All this produces a growing and not insignificant lack of coherence in mod-

---

[32] B. Häring, *Está todo en juego-giro en la teologia moral y restauracion*, PPC Ediciones, Madrid 1995, p.111: "Whoever knows well the history of dogma and of moral theology is aware that many things that were in the past considered to be permanently established and indisputable doctrine were later revised or simply fell into oblivion.And in the field of morality,the change is even more significant than in that of dogma."

[33] João Batista Libãnio, *Igreja contemporanea. Encontro com a modernidade*, Loyola, São Paulo 2000, p. 91: "At bottom, we are awakening to the fact that the absolute character of the Church is out of touch with the fact that many of its teachings, customs and practices previously considered incapable of reform were refashioned in the Council and these faults and errors need to be confessed.If those of the past were reformed,those of today could be managed.An attitude has been created of critical distance and a certain relativity in regard to practices in the Church today. In this situation, the faithful return to the refuge of their own conscience and freedom and no longer put their hope in external laws and norms as replies to their questions."

ern society between official morality and the morality actually practised and accepted by the members of a religion whose official representatives refuse to evolve.

The plurality of religions, just through the simple act of comparison, brings in a "hermeneutic of suspicion" in an effort to disentangle the many influences that have intervened in the building of our morality. Today,when we discover that it is an independent construction mistakenly held as revealed, morality loses the force of divine and sacred origin. There is no God outside us up there who has given us a "revealed" morality. Those who defend the postures of traditional religion interpret this situation as ethical chaos or as an attempt to destroy religion and society morally. This crisis is generalized in many societies today.

Conclusion

We could list many other elements in the crisis that we want to reflect on. As we said at the beginning, the whole of theology, the whole religious world view ends up being affected by this change of paradigm. For that reason it would be impossible to take on the whole theme or provide an exhaustive list of the principal elements.[34] And so we conclude with a few brief final notes.

Although happening at the same time, the crisis provoked by the conscious reception of religious pluralism is independent of the crisis initiated by the end of the agricultural age and the coming of an "information society." Each develops along its own path and with its own contents. Even if the agricultural era were prolonged and the information society did not exist, the crisis that religious pluralism is creating within religions would continue to occur. Even if the effects merge and fuse, the original causes are distinct, although they come together and affect one another and are frequently difficult to separate.

In provoking an unprecedented encounter between religions, the new world state of "globalization" created a new epistemological horizon that offers possibilities for religions and invites a new way of looking at them—at each of them—and makes possible a new way of conceiving also of religion itself on a human and scientific level in general.

I believe that it is plausible to think that some religions are going to face this challenge and are going to enter, little by little, into a rereading of themselves. For institutions—for churches in the case of the Christian

[34] I refer you to my work, *Teología del pluralismo religioso,* Abya-Yala, Quito 2005, in which I cover this whole problematic in a systematic way.

religion—this is going to carry a heavy cost. For individual people, communities and the freer theologies, it is not going to be so difficult, but even there it is going to involve a considerable effort. That effort is one of the important factors that will help move forward the social transformation of religion in the twenty-first century.

The crisis of religion sparked by religious pluralism is as much theoretical or theological as it is practical and experiential. This is felt more strongly in regions that are strongly inter-religious, but also it is increasingly going to be felt everywhere in some measure as the modern means of communication bring religious pluralism even to those areas where it has not physically penetrated.

In Latin America this crisis is just beginning to be felt, not yet explicitly but quite really and quietly, gently. The complaints and the warning cries of many ecclesiastical representatives regarding the retreat of Catholicism in the region, for example, have not yet been connected to these signs and to a theological description of the crisis. For their part, in the Latin American theological world, the body of theologians is beginning to face this theme.[35] Time is on the side of this evolution that undoubtedly will happen much more quickly than we can foresee.

---

* José María Vigil is the editor, with Pedro Casaldáliga, of the *Agenda Latinoamericana*, and he is now Coordinator of the International Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT).

Bibliography on Theology of Religious Pluralism:
http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm

35 The collection of books that EATWOT, the Ecumenical Association of Third World Theologians, has programmed, and that is already quite advanced in its program of publications, would be the most expressive sign. See the "Colección Tiempo axial," editorial Abya Yala, Quito: *tiempoaxial.org*

ENG

The Pluralist Paradigm: Tasks for Theology

Towards a Pluralist Re-reading of Christianity

By José María VIGIL[*]
EATWOT's International Theological Commission Coordinator[**]
«Concilium», Pluralist Theology: The Emerging Paradigm,
edited by A. Torres Queiruga, L.C.Susin and J.M.Vigil,
1(2007)31-39, SCM Press London.

This religious pluralism is the challenging 'emerging paradigm'. In this essay I want to tackle specifically the tasks and the challenges this new paradigm implies for Christian theology and for the theoretical representation of religions in general.

---

[*] Jose M. VIGIL was born, a «second time», in Managua, Nicaragua. The first birth occurred in Zaragoza, Spain. Graduated in Theology from Salamanca and Rome, in Psychology from Salamanca, Madrid and Managua, and Doctor in Education, from San José of Costa Rica. He wrote his first book in 1975: «The Politics of the Apolitical Church». He was a professor of theology at the Pontificia Universidad de Salamanca (section CRETA) and in the Central American University (UCA) in Managua, Nicaragua. He worked in Nicaragua during thirteen years, and is currently working in Panama. Has published more than 200 articles in theological reviews, newspaper and e-magazines.

Among his books are: «Spirituality of Liberation» (Burns and Oates, London), which went through 19 editions in 17 countries and 4 languages; «Political holyness» (Orbis Books, New York); «Even in the night Psicological Hypotesis on the Spiritual Hour of Latin America in 90's»; «Theology of Religious Pluralism» (Nijmegen Institute of Missiology, Rodopi). He is the editor of the Latin American Agenda, with Pedro Casaldaliga (this is published annually in 18 countries and 6 languages, (http://latinoamericana.org). He was Executive- secretary of the Latin American Claretian Confederation (CICLA). As a theologian works on the internet from the Koinonia Services (http://servicioskoinonia.org), and is coordinator of the Latin American Theological Commission (http://Comision.Teologica.Latinoamericana.org) of the EATWOT, with whom he coordinates a series on Theology of Liberation and Theology of Pluralism, in Editorial Abya Yala, Quito, Equator. In this same publishing house, he is the director of the «Coleccion 'Tiempo Axial'» (http://tiempoaxial.org). Currently is also the Coordinator of the International Theological Commission of EATWOT.

[**] *http://internationaltheologicalcommission.org*

I. 'Pluralist theology' rather than 'theology of religious pluralism'

We speak of 'paradigm', a familiar concept derived from the scientific world, warmly welcomed in theology and religious studies in general. A paradigm is the global model, the preconception around which the overall concept organizes itself. So the hypothesis I start from is this: in our history we have moved into a 'change of paradigm', which is coming about in culture as a whole and also affects the religions, Christianity among them, and within this, logically, theology too.

We are, however, dealing here with a regional matter within theology. 'Theology of religious pluralism' is effectively, in its first meaning, simply a new name for 'theology of religions', the origin of which many would trace to H. R. Schlette's *Towards a Theology of Religions*.[1]

This theology has produced different classifications of the various models that can be adopted in thinking through the relationship among religions. The simplest and most pedagogical is the tripartite approach of J. P. Schineller: exclusiveness, inclusiveness, and pluralism – three different ways of conceiving the relationship among religions, and therefore three different ways of doing theology: exclusivist theology, inclusivist theology... or pluralist theology.

What, then, would a 'pluralist theology' be like? It would no longer be a 'genitive' or sectional theology, like the theology 'of' (or on) pluralism. Its object of concern would no longer be the 'plurality' of religions. Pluralist theology deals with 'everything', since it is not 'a branch'; it is a type, a genre of theology specified by the pluralist paradigm. Pluralist theology is the new form into which the whole of the old theological edifice can be re-cast. It is the new paradigm from which to 're-write all theology', as Paul Tillich expressed as his wish a few days before his sudden death during a conference that was to become his theological testament.[2] So it is no longer just a matter of doing a theology of pluralism (=plurality) of religions, but of re-writing all theology from the new viewpoint (or formal object) of pluralism (= paradigm opposed to exclusiveness and inclusiveness).

The pluralist paradigm affects not only theologies, the theoretical representations of religions, but the religions themselves. It is the actual lived experience of religion and spirituality that can be exclusiv-

---

[1] H. R. SCHLETTE, *Towards a Theology of Religions (Quaestiones disputatae)*, London and New York: Burns & Oates; Herder & Herder, 1966.

[2] 'The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian', in J. C. BRAUER (ed.), *The History of Religious Ideas*, Herder & Herder, New York 1966.

ist, inclusivist, or pluralist. The future I envisage is, therefore, a 'pluralist Christianity', toward which we are heading, leaving behind the present inclusivist Christianity, which in its turn displaced the previous form of Christianity, the exclusivist one. The transformation unleashed by the new paradigm is all-embracing; it affects not only theology but also spirituality, evangelization, pastoral work, social teaching, and even politics: we are moving toward an overall reality, 'pluralist Christianity'.

II. Tasks for theology

So, way beyond a merely sectional 'theology of religious pluralism', what is under way today is the upsurge of the theology of pluralism in the sense of 'pluralist theology', which is not limited to a theme or branch of theology but seeks to re-read the whole structure of theology, as a whole and in each of its branches. What are the major tasks involved in constructing this global theological edifice? I should select the following:

(a) Sincere acceptance of pluralism as a paradigm

Both exclusiveness and inclusiveness were, by their nature, opposed to religious pluralism. This was held to be – implicitly, above all – a negative, sinful situation, contrary to the will of God. Mythically, it derived from the punishment inflicted by God himself for the sin of human pride, when he confused languages, so giving rise to cultural and religious diversity (Babel)... So religious pluralism was the fruit of sin and could not conceivably be viewed as part of God's plan.

The construction of pluralist theology implies the theological task of recognizing and welcoming the sensitivity through which people today perceive pluralism as something positive, as a reflection of the infinite riches of God. Specifically religious pluralism corresponds to the will of God and should be accepted with gratitude, instead of being rejected or opposed.

This task is not theological only but affects all aspects of life: it is a matter of effectively incorporating the positive evaluation of religious pluralism into the entire life of the community. Among Catholics, for example, the Roman Missal, the heart of official liturgical spirituality, is entirely ignorant of religious pluralism: other religions are not even mentioned in prayer,[3] except in the 'Mass for the Evangelization of Peoples', which

[3] This is what I have called 'the only son syndrome': see J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Córdoba and Quito: El Almendro; Abya Yala, 2005, p. 100. Theology of Religious Pluralism, Lit Verlag, Wien, Zürich, Berlin, Münster 2008, p. 102. Spanish original: *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Abya Yala, Quito, Ecuador 2005, p. 100.

presents them as a plurality of religions that must be reduced to the unity of 'a single flock under a single shepherd'.

(b) A pluralist re-reading of the theology of revelation

The theology of 'revelation' itself, in its totality, is probably most in need of a theological re-working that will move beyond the residues of fundamentalism that still lead so many believers to take exclusivist and inclusivist biblical statement as coming materially from God, and therefore being literally untouchable and un-interpretable. There is a need to deepen and to consolidate the re-interpretation that is already in progress on many academic theological levels, but which has not yet penetrated the Christian faithful or the institutional structures of the Churches, which cling (in their own interest) to fundamentalist interpretations.

A 'pluralist' interpretation of revelation would frame it in the multiple and irreducible work of God in all religions, which produces and advances human processes of maturation and appropriation of the religious life-experience of peoples. The written codification of those experiences – thescriptures– bring us close to the religious sensibility with which those earlier generations responded to the transcendent Mystery, to which we too today should give our own response, as free and creative as that of those generations, taking advantage of their witness, but without becoming hostages to the 'beliefs' included in their testimony, by taking them as God's word and not also as human creation and/or spontaneous historic phenomena. A pluralist theology of Revelation still remains to be worked out.

(c) Renunciation of the 'chosen' category

The belief that we are the nation and/or religion chosen by God, unlike all the others, has been an illusion common to religions.

Renouncing the doctrine and understanding of 'exclusiveness' is something that no longer surprises or 'shocks' us today, because although it was a doctrine held to and believed in with maximum intolerance (the death sentences handed down by the Inquisition) and supreme generosity (martyrs for the faith) over nineteen centuries, it has already been abandoned and officially denied, and today we can say that it has been swallowed and forgotten. On the other hand, renouncing the doctrine and understanding of being 'chosen' still meets a great deal of resistance today. So Andrés Torres Queiruga's call to Catholics to 'renounce the concept of being chosen' is both prophetic and truly programmatic.[5]

---

[4] Andrés TORRES QUEIRUGA proved a qualified exponent of this in his *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid: Cristiandad, 1987.

[5] *Idem*, 'El diálogo de las religiones en el mundo actual', in J. GOMIS (ed.), *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 70ff.

This is an urgent task for theology, and even for society, since only religions that move beyond their self-conviction of being 'the chosen ones' can come together in an 'alliance of civilizations' (and of religions) to tackle together the practical tasks of saving the human race and saving the planet.

(d) Re-reading Christology in a pluralist age

It is strange but true that while Jesus of Nazareth – his message, his behaviour, his actions... as presented in the Gospels – pose no problems to a pluralist Christianity (or *Jesuanity*), it is the image of Christ elaborated in the Christological dogmas of the fourth to fifth centuries that turn out to be the *punctum dolens* for devising a pluralist Christology.

A prime aspect of this task is revising the Christocentric exclusiveness that lies at the bottom of the normal interpretation of inclusiveness. As a matter of course, christological dogma was elaborated within an exclusivist outlook, which is no longer sustainable. For many centuries the umbrella dogma of Christology also sheltered exclusiveness, and this was generally held to be dogma too. Christianity was able to shake off this 'dogma' and make the leap to inclusiveness only when exclusiveness became no longer credible in the general cultural consciousness, in the late twentieth century. It will be able to make the leap toward a 'pluralist' Christology when a pluralist epistemology becomes more deep-seated in society's cultural consciousness and thence permeates religions – a process already under way and indeed already accomplished in many areas. In the meanwhile, the ongoing theological task is to prepare for opening new ways or paths for building a pluralist theology.[6]

There is no doubt that Christology is currently the most urgent of all the theological endeavours involved in developing a pluralist theology and a pluralist Christianity.

(e) Rethinking mission from a pluralist theological standpoint

Today, when pluralist theology accepts that all religions are basically valid responses to the Divine Mystery, and that their plurality, rather then being a bad thing, corresponds to the divine plan, mission still has meaning, but a different meaning. It can no longer claim to be struggling against religious plurality and reducing it to unity, nor to be strictly one-directional (going only to teach without expecting to learn anything), nor to be proposing proselytism or conversion. Pluralist mission does not set

[6] In the Declaration *Dominus Iesus* (3, 14), the then Cardinal RATZINGER invited theologians to consider 'some fundamental questions that remain open to further development'.

out to convert members of other religions but seeks to see them living the religion in which God has placed them more fully. It does not only claim to teach but also seeks to learn. Reconstruction of a new, pluralist, missiology is another current task for theology.

(f) Many poor, many religions

Religious pluralism is also a challenge to contextual and liberative theologies – as all should be. Latin American liberation theology, for example, is trying to incorporate the challenge that Aloysius Pieris addressed to it: this theology, which so elegantly conveys its good news to the continent's poor, becomes irrelevant on the world scene – so he said – because demographically speaking most of the world's poor are not Christian but live among an enormous plurality of religions: many are the poor and many are their religions. Latin American liberation theology is, he said, 'a luxury for a Christian minority'; if theology is going to speak to the poor, it needs to do so in the language of the many religions of the poor...

So we need an inter-religious theology that speaks to the poor of the world in their language, which is inter-religious. This challenge, which comes from Asia, has led Latin America's Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) to devote the last five years to devising an encounter between its liberation theology and the theology of religious pluralism, which was previously unknown in the Latin American sphere.[7] Once this effort has met with results, I believe we shall need to take further steps forward:

– set the sights of theology on the salvation of the poor and the salvation of the earth;

– ask the religions each to face up to this double salvation and express it in its own theological language;

– share what emerges in common: an 'inter-religious theology' of liberation;

– add together all the elements particular to each religion that bring contributions to the common search for this double salvation: a 'multi-religious theology' of liberation;

– dare to venture down a new path that alarms many: a 'trans-religious theology' of liberation: that is, a theology that on the one hand can be grasped and applied in each religion and on the other can try to build,

[7] See the series 'Along the Many Paths of God', at tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths From this page you can link to see the series also in Spanish, Italian or Portuguese. The fifth volume of the series was appeared in April 2010 and is available on the internet free of charge (at that page).

in a spirit of communion with all religions, an environment, a setting, a language, categories, a 'theology'... that can be a common patrimony of humanity, situated beyond actual religions, in a 'simply human spirituality', lay, 'post-religion', trans-religious...

– succeed in putting all the religions to work, together, at what must be the most urgent need today: saving the lives of the poor and saving the life of the planet, and doing so on the ethical basis of the 'golden rule'. This would be today's best expression of the theology of religious pluralism and of inter-religious dialogue.

Alongside all this, for some times voices within EATWOT have been pointing out the need for a new association, no longer 'ecumenical' but trans-religious, and no longer of the Third World but of the whole world – though, of course, starting from the option for the poor. The project is in hand.

What do these challenging tasks imply?

First and foremost they imply a theological revolution the like of which has not been seen in twenty centuries of Christianity. This is because exclusiveness and inclusiveness still have a lot in common; inclusiveness is still a formally tempered exclusiveness, tolerant toward other religions, not entirely denying them the presence of salvation, but nevertheless still upholding the exclusively privileged and prime position held by Christianity on the chart of salvific efficacy.

The leap from inclusiveness to pluralism, on the other hand, supposes the abandonment of this common ground of privilege and superiority from which we have not yet budged. Accepting a re-reading of Christianity in a pluralist key means accepting 'believing in a different way': in a despoiled, de-throned, humbled, kenotic way. It means being Christian while renouncing the 'myth of religious superiority',[8] the understanding that we are 'the' true religion, the absolute, the one whose saving powers all others share in, even without being conscious of doing so, the one for which all others are merely a *preparatio Evangelii*, the one into which all others will have to flow at the end of time, the one that represents the supreme human form of religious expression and is the greatest embodiment of religious reasoning, the one religion outside which human beings are in 'a gravely deficient situation for salvation'...

[8] Cf. Paul F. KNITTER, *The Myth of Religious Superiority*, Maryknoll, NY: Orbis, 2005.

This is effectively a theological revolution. Not a lateral, partial, or sectional shift, but a total one, across the board. A revolution. A new Christianity? A post-Christianity? Can the inclusive Christianity keep its same identity in the pluralist one? This is another subject still to be debated in a future issue of *Concilium*.

(b) This is not all there is at stake.

Even though what is happening in the advance of the new pluralist paradigm is very important, it is not all there is at stake in the current transformation of Christianity; there are many other complex questions coming to light and demanding so many other forthcoming changes. Here are a few such problems, by way of example:[9] the fact of having changed from being the 'Jesus movement' to an institutional religion and the state religion of the Roman Empire; having metamorphosed its essence to the extent of changing it almost exclusively into a doctrine and an institution; having entirely forgotten the mystagogic dimension and transmitting not religious experience but doctrinal catechesis; being still obsessively concerned with quantity and social power instead of quality even in a minority; not succeeding in accepting loss of the social power it enjoyed as inheritor of the empire and as single and official religion of Christendom...

(c) Nor is it the last change of paradigm.

The pluralist change is clearly not the last change of paradigm we are facing, but just another one making its entrance. I refer to the post-religion paradigm. The frightening religious crisis in Europe needs its own theological reflection, now that anthropological-cultural sciences are showing us a different focus from the official 'catastrophist' one. What is taking place is a social revolution comparable to the agrarian one at the dawn of the Neolithic period, which proved one of the most traumatic and fruitful moments in the history of humankind. That was when humankind formed its new religious consciousness, and that was the starting point for all the great religions as we still know them today.

The new interpretation put forward in anthropological and cultural studies[10] conjectures that the root of the present situation lies in the crisis of what has been the model of agrarian societies. The 'religions' were the

---

[9] Carlos PALACIO, 'El cristianismo en América Latina. Discernir el presente para preparar el futuro', *RELaT (Revista Electrónica Latinomaericana de Teología)*, at *servicioskoinonia.org/relat/372.htm.*

[10] Marià CORBÍ, 'Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas' (thesis, University of Salamanca, 1983), in *Religión sin religión*, Madrid: PPC, 1996, and in the *virtual* library of Koinonia Services: *servicioskoinonia.org/biblioteca*.

form in which the perennial spirituality of the human race crystallized when agricultural society took shape. Europe is today the first society on the planet in which the last traces of the agrarian society are disappearing, and that is why the religions are in crisis there.

This new interpretation would then require us to re-conceptualize religion itself, since it will no longer appear to be identified with and equivalent to the spirituality of human beings but only with one of its forms, that which corresponded to a form of human life together, agrarian society, which is now disappearing. If it is possible that religions will disappear, we need to begin to work out the change human spirituality needs to make if it is to become 'post-religious'. This is another 'emerging paradigm', already happening in considerable portions of the planet, and one that EATWOT's International Theological Commission invites *Concilium* to tackle in an issue in the near future.

Translated by Paul Burns

El paradigma pluralista: tareas para la teología

Hacia una relectura pluralista del cristianismo

Revista Internacional «Concilium»,
Teología del pluralismo religioso: el nuevo paradigma
319/1 (2007) 39-48, editorial Verbo Divino.

Este número de CONCILIUM trata del pluralismo religioso como el desafiante «paradigma que viene». En nuestro artículo nos corresponde abordar específicamente las tareas y los desafíos que ese nuevo paradigma implica para la teología cristiana y para la representación teórica de las religiones en general.

«Teología pluralista»: más que «teología del pluralismo religioso»

Hablamos de «paradigma», un conocido concepto, proveniente del mundo de las ciencias, calurosamente acogido en la teología y las ciencias religiosas en general. Paradigma sería el modelo global, la precomprensión según la cual se autoorganiza el conjunto. Pues bien, la hipótesis de la que partimos es ésta: históricamente hemos entrado en un «cambio de paradigma», que se está produciendo en la cultura en general, y que afecta también a las religiones, entre ellas al cristianismo, y dentro de él, lógicamente, también a la teología.

Peroo hablamos de un asunto regional de la teología. «Teología del pluralismo religioso», en efecto, en una primera acepción, es, simplemente, un nuevo nombre de la «teología de las religiones», cuyo nacimiento muchos suelen asociar al libro de H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*[1].

Esta teología ha elaborado diferentes escalas que clasifican los varios modelos que pueden ser adoptados en la concepción del relacionamiento

[1] Morcelliana, Brescia 1963.

de las religiones. La más sencilla y pedagógica es la de J.P. SCHINELLER, tripartita: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo, tres «paradigmas» fundamentales, tres diferentes formas de concebir la relación entre las religiones, y por tanto tres maneras también de hacer teología: teología exclusivista, inclusivista... o pluralista.

¿Qué sería entonces una «teología pluralista» (TP)? No es ya una teología «de genitivo» o sectorial, como la teología «del» (o sobre el) pluralismo. Su objeto material ya no es la «pluralidad» de religiones. La TP trata «de todo», porque no es «una rama»: es un tipo, un género de teología especificado por el paradigma pluralista. La TP es la forma nueva a la que se puede trasvasar todo el viejo edificio teológico. Es el nuevo paradigma desde el que se puede «reescribir toda la teología», como Paul Tillich expresó que sería su deseo, pocos días antes de fallecer imprevistamente, en una conferencia que vendría a ser su testamento teológico[2]. No se trata ya pues sólo de hacer teología del pluralismo (=pluralidad) de religiones, sino de reescribir toda la teología desde una nueva perspectiva (u objeto formal), la del pluralismo (=paradigma contrapuesto al exclusivismo y al inclusivismo).

El paradigma pluralista no afecta sólo a las teologías, a las representaciones teóricas de todas las religiones, sino a las religiones mismas. Es la vivencia misma de la religión y de la espiritualidad la que puede ser exclusivista, inclusivista o pluralista. El futuro que avizoramos es, por eso, un «cristianismo pluralista», hacia el que vamos, superando el actual cristianismo inclusivista, que a su vez desplazó otra forma anterior de cristianismo, la exclusivista. La transformación que desencadena el nuevo paradigma pluralista es integral; no afecta sólo a la teología, sino a la espiritualidad, a la evangelización, a la pastoral, a lo social y hasta a lo político: vamos hacia una realidad integral, el «cristianismo pluralista».

Las tareas de la teología

Más allá pues de una «teología del pluralismo religioso» simplemente sectorial, lo que está en marcha hoy día es el surgimiento de la teología del pluralismo en el sentido de «teología pluralista» (TP), que no se limita pues a un tema o rama sectorial, sino que trata de releer todo el universo teológico, como conjunto y en cada una de sus ramas. ¿Qué tareas más importantes implicaría la construcción de ese edificio teológico global? Yo destacaría las siguientes.

---

[2] *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, en *Geschichte der Religiosen Ideen*, (hrsg. von J.C. Brauer), New York 1966.

• La aceptación sincera del pluralismo como paradigma.

Tanto el exclusivismo como el inclusivismo han sido, por naturaleza, contrarios al pluralismo religioso. Éste era tenido –sobre todo implícitamente- como una realidad negativa, pecaminosa, contraria a la voluntad de Dios. Míticamente, provenía de un castigo del propio Dios al pecado del orgullo humano, cuando confundió las lenguas y se originó la diversidad cultural y religiosa (Babel)... El pluralismo religioso sería fruto del pecado, no era comprensible que pudiera figurar dentro del plan de Dios.

La construcción de la TP implica la tarea teológica de reconocer y acoger la sensibilidad por la que el ser humano actual percibe la pluralidad como algo positivo, como un reflejo de la infinita riqueza de Dios. La pluralidad concretamente religiosa responde a la voluntad de Dios y ha de ser acogida agradecidamente, en vez de ser rechazada o combatida.

Esta tarea no sólo es teológica, sino que afecta a todos los aspectos de la vida: se trata de incorporar efectivamente la valoración positiva del pluralismo religioso en la vida entera de la comunidad. Entre los católicos, por ejemplo, el misal romano, corazón de la espiritualidad litúrgica oficial, desconoce enteramente la pluralidad religiosa: las otras religiones nunca son siquiera mentadas en la oración[3], excepto en la «misa para la evangelización de los pueblos», que las presenta como pluralidad religiosa que ha de ser reducida a la unidad de «un solo rebaño bajo un solo pastor».

• Una relectura pluralista de la teología de la revelación

La misma teología de la «revelación» como conjunto, necesita con toda probabilidad una reelaboración teológica que supere los residuos de fundamentalismo que todavía llevan a tantos creyentes a tomar las afirmaciones bíblicas exclusivistas e inclusivistas como materialmente venidas de Dios, y por tanto literalmente intocables e ininterpretables. Hace falta profundizar y consolidar esa reinterpretación[4] que ya está en marcha en muchos niveles teológicos académicos, pero que no acaba de bajar al pueblo cristiano ni a las estructuras institucionales de las Iglesias, que se mantienen (interesadamente) en interpretaciones fundamentalistas.

Una interpretación «pluralista» de la revelación la enmarcará en la multiforme e irreductible acción de Dios en todas las religiones, que promueve y conduce los procesos humanos de maduración y autocon-

---

[3] Es lo que he llamado el «síndrome del hijo único», en J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología popular*, El Almendro, Córdoba 2005, y Abya Yala, Quito, pág. 100.

[4] Encontramos un exponente cualificado de la misma en la obra de Andrés TORRES QUEIRUGA: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

cienciación de la vivencia religiosa de los pueblos. La codificación escrita de aquellas experiencias –las Escrituras- nos acerca la vivencia religiosa con la que aquellas generaciones anteriores respondieron al Misterio transcendente, al que también nosotros debemos dar hoy nuestra propia respuesta, tan libre y creativa como la de aquellas generaciones, contando con la ayuda de su testimonio, pero sin quedar rehenes de las «creencias» incluidas en su testimonio, al tomarlas por palabra de Dios y no también por creación humana y/o fenómeno histórico espontáneo. La elaboración de una teología pluralista de la revelación está todavía por hacer.

• La renuncia a la categoría de la elección

La creencia de considerarse el pueblo y/o la religión elegidos por Dios frente a todos los demás, ha sido un espejismo común en las religiones.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del «exclusivismo» es algo que hoy ya no nos sorprende ni asusta, porque aunque fue una doctrina vivida y creída con máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante 19 siglos, ya fue abandonada y oficialmente negada, y hoy podemos decir que ha sido digerida y olvidada. Por el contrario, la renuncia a la doctrina y a la conciencia de la «elección», actualmente ofrece todavía una gran resistencia. Por eso, resulta profética y realmente programática la propuesta que Andrés Torres Queiruga hace a los católicos de «renunciar al concepto de elección»[5].

He ahí una tarea teológica urgente y hasta civil, porque sólo unas religiones que superen su autoconvencimiento de ser las «elegidas» podrán unirse en una «alianza de civilizaciones» (y de religiones) para acometer juntas la tarea práctica de salvar la humanidad y salvar el planeta.

• La relectura de la cristología en una época pluralista

Es curioso observar que mientras que Jesús de Nazaret –su mensaje, sus actitudes, su práctica... tal como nos los presentan los evangelios- no ofrecen dificultad para un cristianismo (o jesuanismo) pluralista, es la imagen de Cristo producida en la elaboración del dogma cristológico de los siglos IV-V la que resulta ser el *punctum dolens* de la construcción de una cristología pluralista.

Un primer aspecto de esta tarea es la revisión del exclusivismo cristocéntrico que subyace bajo la interpretación habitual del inclusivismo. Lógicamente, el dogma cristológico fue elaborado dentro de un horizonte exclusivista, hoy insostenible. Durante muchos siglos el dogma de

---

[5] Joaquín GOMIS (org.), *Vaticano III . Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

la cristología cubrió bajo su paraguas el exclusivismo, que en la práctica fue tenido también como dogma. El cristianismo pudo desprenderse de este «dogma» y dar el salto al inclusivismo, sólo cuando en la conciencia cultural general el exclusivismo ya no era creíble, al final del siglo XX. Se podrá dar el salto hacia una cristología «pluralista» cuando una epistemología pluralista se asiente más profundamente en la conciencia cultural de la sociedad y desde ella vaya calando en las religiones –proceso que está ya en curso, y en no pocos ambientes está ya consumado-. Mientras tanto, la tarea teológica pendiente consiste en preparar en abrir caminos o pistas nuevos para la construcción de una teología pluralista[6].

Sin duda la cristología es la tarea teológica pendiente principal en el conjunto de tareas para la construcción de una teología y de un cristianismo pluralistas.

• Replantear la misión desde una actitud teológica pluralista

Hoy, cuando la teología pluralista admite que todas las religiones son fundamentalmente respuestas válidas al Misterio Divino, y que su pluralidad no es mala, sino que responde al designio de Dios, la misión sigue teniendo sentido, pero otro sentido. Ya no puede pretender luchar contra la pluralidad religiosa y reducirla a la unidad, ni ser estrictamente unidireccional (sólo ir a enseñar pero no esperar aprender nada) ni proponerse el proselitismo ni la conversión. La misión pluralista no se propone convertir a los miembros de otras religiones, sino que desea verles vivir más a fondo la religión en la que Dios los ha puesto. No pretende sólo enseñar, sino que desea también aprender. La reconstrucción de una misiología nueva, pluralista, es otra tarea teológica pendiente.

• Muchos pobres, muchas religiones

El pluralismo religioso es también un desafío para las teologías contextuales y liberadoras –todas debieran serlo-. La teología de la liberación latinoamericana, por ejemplo, quiere encajar el desafío que Aloysius Pieris le dirigió: esa teología, que tan bellamente da su buena noticia a los pobres, resulta mundialmente irrelevante –vino a decir él-, porque demográficamente hablando, los muchos pobres del mundo no son cristianos, sino que viven un enorme pluralismo religioso: son muchos los pobres y son muchas sus religiones. La teología de la liberación latinoamericana –decía Pieris- es «un lujo de una minoría cristiana»; si la teología quiere hablar a los pobres, ha de hacerlo en el lenguaje de las muchas religiones de los pobres...

---

[6] En la Declaración *Dominus Iesus* (nºs 3 y 14) el entonces cardenal Ratzinger cursaba a los teólogos la invitación a abordar «algunos problemas fundamentales que quedan abiertos a ulteriores profundizaciones».

Es necesaria una teología inter-religiosa que hable a los pobres del mundo en su lenguaje, inter-religioso... Este desafío, que proviene de Asia, ha hecho que la EATWOT de América Latina haya procedido en los últimos cinco años a provocar un encuentro entre su teología de la liberación y la teología del pluralismo religioso[7], antes desconocida en el ámbito latino. Una vez realizado este esfuerzo, creemos que hay que dar nuevos pasos adelante:

-poner en el punto de mira de la teología la salvación de los pobres y la salvación de la tierra

-pedir a las religiones que se confronte cada una de ellas con esa doble salvación y la exprese en su lenguaje espiritual propio

-compartir lo que resulte común: una «teología inter-religiosa» de la liberación

-sumar todos los elementos peculiares de cada religión que sumen aportaciones a la búsqueda común de esa doble salvación: una «teología multi-religiosa» de la liberación;

-aventurarnos a transitar por un camino nuevo que a muchos asusta, una «teología trans-religiosa» de la liberación, a saber: una teología que, por una parte, pueda ser captada y vivida en cada religión, y que, por otra, trate de construir en

-conseguir poner a trabajar a las religiones, juntas, en lo que sería su urgencia suprema actual: salvar la vida de los pobres y salvar la vida del planeta, y hacerlo sobre la base ética de la «regla de oro». Esta sería hoy la mejor expresión de la teología del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso.

Coherentemente con esto, hace tiempo que en el seno de la EATWOT se escuchan voces que plantean la necesidad de una nueva asociación ya no «ecuménica», sino trans-religiosa, y ya no del tercer mundo, sino del mundo entero, aunque, eso sí: desde la opción por los pobres. El proyecto está en marcha.

¿Qué significan estas tareas desafiantes?

Significan ante todo una revolución teológica como no la ha habido otra en los 20 siglos de cristianismo. Porque entre el exclusivismo al inclusivismo no deja de haber mucho en común; el inclusivismo no deja de ser un exclusivismo atemperado en las formas, tolerante con las otras

[7] Véase la serie «Por los muchos caminos de Dios», dentro de la colección «Tiempo axial», Abya Yala, Quito, *tiempoaxial.org*

religiones, que no les niega enteramente la presencia de la salvación, pero, en cambio, sigue manteniendo en exclusiva el privilegio y primer puesto del cristianismo en el escalafón de los bienes salvíficos.

Por el contrario, el salto del inclusivismo al pluralismo supone el abandono de ese terreno común de privilegio y de superioridad del que no habíamos salido hasta ahora. Aceptar releer el cristianismo de un modo pluralista significa aceptar «creer de otra manera»: de una manera despojada, destronada, humillada, kenótica. Ser cristiano renunciando al «mito de la superioridad religiosa»[8], a la conciencia de ser «la» religión verdadera, la absoluta, aquella de cuyas virtualidades salvíficas participan todas las demás aun sin saberlo, aquella de la cual todas las demás son meramente *preparatio Evangelii*, aquella en la que habrán de confluir todas al final de los tiempos, aquella que representa la forma humana suprema de religiosidad y. la expresión máxima de racionalidad religiosa, aquella religión fuera de la cual los humanos están en «situación salvífica gravemente deficitaria»...

Es una revolución teológica, en efecto. No un cambio lateral, parcial, o sectorial... sino transversal, total. Una reconversión. ¿Un nuevo cristianismo? ¿Un post-cristianismo? ¿Mantienen la misma identidad el cristianismo inclusivista y el pluralista? Es otro tema que aún está por debatir, en otro número de CONCILIUM.

No es lo único que está en juego

Con ser muy importante lo que está ocurriendo en el avance del nuevo paradigma pluralista, no es lo único que está en juego en la transformación actual del cristianismo, hay muchas otras problemáticas que emergen a la luz y reclaman otros tantos cambios pendientes. Por ejemplo[9]: el haber pasado de ser «movimiento de Jesús» a religión institucional y religión de Estado del Imperio romano, el haber metamorfoseado su esencia hasta convertirla casi exclusivamente en una doctrina y una institución, el haber olvidado enteramente la dimensión mistagógica y no transmitir experiencia religiosa, sino catequesis doctrinal, el seguir preocupada obsesivamente por la cantidad y el poder social en vez de por la calidad aun en la minoridad, el no conseguir aceptar la pérdida del poder

---

8 Cf. la obra de Paul KNITTER, *The Myth of Religious Superiority*, Orbis Books, New York, 2005.

9 PALÁCIO, Carlos, *El cristianismo en América Latina. Discernir el presente para preparar el futuro*, en RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología, servicioskoinonia.org/relat/372.htm Original: *O cristianismo na América Latina*, en «Perspectiva Teológica», 99 (2004) 173-197, Belo Horizonte. Resumen en castellano en «Selecciones de teología» 179, Barcelona.

social del que gozó como heredera del imperio y como religión única y oficial de la cristiandad...

Ni es el último cambio de paradigma

Es claro que el pluralista no es el último cambio de paradigma al que nos enfrentamos, sino que otro ya está entrando en escena. Nos referimos al paradigma post-religional. La espantosa crisis religiosa de Europa necesita una reflexión teológica, ahora que las ciencias antropológico-culturales ya nos posibilitan un enfoque distinto de la interpretación catastrofista oficial. Lo que está en juego es una revolución social semejante en sus dimensiones a la revolución agraria, a los inicios del neolítico, que fue uno de los momentos más traumáticos y más fecundos de la historia de la Humanidad. Allí se formó la nueva conciencia religiosa de la Humanidad, y de allí parten las grandes religiones tal como todavía hoy las conocemos.

La nueva interpretación de las ciencias antropológico-culturales[10] conjetura que en la raíz de la situación actual está la crisis de lo que ha sido el modelo de las sociedades agrarias. Las «religiones» (neolíticas) fueron la forma en que cristalizó la espiritualidad de siempre del ser humano al configurarse la sociedad agrícola. Europa es hoy la primera sociedad del planeta en el que están desapareciéndolos últimos resquicios de la sociedad agraria, y es por eso por lo que las religiones hacen crisis allá.

Esta nueva interpretación exigiría entonces reconceptualizar la religión misma, que ya no aparecería como identificada y equivalente con la espiritualidad del ser humano, sino solamente como una de sus formas, la que correspondió a una forma de convivencia humana, la sociedad agraria, hoy en trance de superación. Si es posible que desaparezcan las religiones (neolíticas), hay que comenzar a elaborar el cambio que la espiritualidad humana necesita dar para pasar a ser «post-religional». Es otro «paradigma que viene», que ya está en curso en partes no pequeñas del planeta, y que la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT invita a CONCILIUM a abordar en algún próximo número.

---

[*] José María VIGIL estudió Teología en Salamanca y Roma, Psicología en Salamanca, Madrid y Managua, y Educación en San José de Costa Rica. Fue profesor de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (sección del CRETA) y en la Universidad Centroamericana

---

10 Marià CORBÍ, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca 1983. *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996 y en la biblioteca de Koinonía (*servicioskoinonia.org/biblioteca*).

(UCA) de Managua. Ha sido director de la revista «Diakonía» de la UCA y de la revista «Amanecer» en Managua. Ha publicado más de 200 artículos en revistas teológicas, 15 libros, y ha dirigido y colaborado en varios libros colectivos. Director de la «Agenda Latinoamericana» (latinoamericana.org) y coordinador de los «Servicios Koinonía» (servicioskoinonia.org). Responsable de la «Comisión Teológica Latinoamericana» (Comision.Teologica.Latinoamericana.org) de la EATWOT (www.eatwot.org) o ASETT, Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.

Entre sus publicaciones sobre este tema: *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, El Almendro, Córdoba 2005 y Abya Yala, Quito, 2005, http://tiempoaxial.org/#5. Theology of Religious Pluralism, Lit Verlag, Wien, Zürich, Berlin, Münster 2008. *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2006. *Teologia del pluralismo religioso. Verso una rilettura pluralista del cristianesimo*, Borla Editrice, Roma 2008.

DEUT

Die pluralistische Paradigma: Aufgabe für die Teologie

Auf dem Weg zu einer pluralistischen Relektüre des Christentums

Internationale Zeitschrift für Theologie «Concilium» ,
Die Theologie und die Pluralität der Religionen
43. Jahrgang, März 2007, Heft 1, 24-32, Grünewald Verlag.

Dieses Heft von CONCILIUM handelt von der Pluralität der Religionen als dem herausfordernden „kommenden Paradigma". In unserem Artikel geht es darum, insbesondere die Aufgaben und Herausforderungen anzusprechen, die dieses neue Paradigma für die christliche Theologie und für die wissenschaftliche Darstellung der Religionen im Allgemeinen in sich schließt.

Eher eine „pluralistische Theologie" als eine „Theologie der Pluralität der Religionen"

Wir reden hier von „Paradigma", einem bekannten Begriff, der aus der Welt der Wissenschaften kommt und von der Theologie und den Religionswissenschaften im Allgemeinen sehr gern übernommen wurde. „Paradigma" kann verstanden werden als das umfassende Modell, als das Vorverständnis, gemäß dem ein Ganzes sich selbst organisiert. Nun denn, die Hypothese, von der wir ausgehen, lautet: Historisch betrachtet sind wir in einen „Paradigmenwechsel" eingetreten, der sich in der Kultur im Allgemeinen vollzieht und der auch die Religionen betrifft, unter ihnen auch das Christentum und innerhalb von ihm logischerweise auch die Theologie.

Reden wir aber von einem Teilbereich der Theologie, dann ist die „Theologie der Pluralität der Religionen" tatsächlich in einer ersten Bedeutung dieses Wortes einfach nur ein neuer Name für die „Theologie der Religionen", deren Entstehung viele mit dem Buch von H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* [1], assoziieren.

[1] Heinz Robert Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen" (Quaestiones disputatae 22), Freiburg u.a. 1964.

Diese Theologie hat verschiedene Skalen zur Klassifizierung der verschiedenen Modelle, die man verwenden kann, wenn es um die Weise geht, wie die Beziehung der Religionen untereinander zu verstehen ist. Die einfachste und pädagogisch geeignetste Skala ist die dreiteilige von J. P. Schineller: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus, drei grundlegende „Paradigmen", drei verschiedene Weisen, die Beziehung zwischen den Religionen zu verstehen, und deswegen auch drei Weisen, Theologie zu treiben: nämlich entweder auf exklusivistische, inklusivistische oder aber pluralistische Weise.

Was könnte dann also eine „pluralistische Theologie" sein? Dies ist eben nicht eine „Genitivtheologie" oder eine Teilbereichstheologie wie die Theologie „des" (oder über den) Pluralismus. Ihr Materialobjekt ist eben nicht die „Pluralität" der Religionen. Die pluralistische Theologie handelt „vom Ganzen", weshalb sie nicht nur „ein Zweig" ist: Sie ist vielmehr ein Typ, eine Art von Theologie, die ihre besondere Prägung durch das pluralistische Paradigma empfängt. Die pluralistische Theologie ist die neue Form, nach der das gesamte altüberkommene theologische Gebäude umgestaltet werden kann. Es ist das neue Paradigma, von dem her man „die gesamte Theologie neu schreiben kann", wie Paul Tillich einige Tage vor seinem Tod seinen Wunsch formulierte, und zwar in einem Vortrag, der zu seinem theologischen Testament wurde[2]. Es handelt sich hier eben nicht darum, eine Theologie des Pluralismus (d.h. der Pluralität) der Religionen zu entwerfen, sondern die gesamte Theologie neu zu schreiben, und zwar aus dem neuen Blickwinkel (oder mit dem Formalobjekt) des Pluralismus (als dem Paradigma, das dem Exklusivmus und dem Inklusivismus entgegengesetzt ist). Das pluralistische Paradigma betrifft nicht nur die Theologien, die theoretischen Darstellungen aller Religionen, sondern die Religionen selbst. Es ist die Lebenswirklichkeit der Religion selbst und der Spiritualität, die exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch sein kann. Deshalb ist die Zukunft, nach der wir Ausschau halten, ein „pluralistisches Christentum", dem wir entgegengehen, indem wir das derzeitige inklusivistische Christentum überwinden, das seinerseits eine frühere Form des Christentums, nämlich die exklusivistische, abgelöst hatte. Die Umgestaltung, die von dem neuen pluralistischen Paradigma ausgelöst wird, ist allumfassend: Sie betrifft nicht nur die Theologie, sondern auch die Spiritualität, die Evangelisierung, die Seelsorge, das gesellschaftliche Leben bis hin zum politischen Handeln. Wir sind auf dem Weg zu einer allumfassenden neuen Wirklichkeit, dem „pluralistischen Christentum".

---

[2] Paul Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, 51-64.

Die Aufgaben der Theologie

Was heutzutage über eine „Theologie der Pluralität der Religionen" als einen Teilbereich der Theologie hinaus in Bewegung gekommen ist, ist das Entstehen der Theologie des Pluralismus im Sinne der „pluralistischen Theologie", die sich nicht auf ein Teilthema beschränkt, sondern danach strebt, das ganze theologische Universum als Ganzes und in allen seinen Zweigen neu zu lesen. Was könnten dann die wichtigsten Aufgaben sein, welche die Errichtung dieses umfassenden theologischen Gebäudes mit sich bringt? Ich möchte die folgenden hervorheben:

1. Die ernsthafte Anerkennung des Pluralismus als Paradigma

Sowohl der Exklusivismus als auch der Inklusivismus waren selbstverständlich per definitionem dem Pluralismus entgegengesetzt. Dieser wurde - vor allem *implicite* - für eine negative, sündhafte, gegen den Willen Gottes gerichtete Einstellung gehalten. Mythisch betrachtet, entstand er als eine Strafe des wahren Gottes für den Stolz des Menschen, als er die Sprachen verwirrte und als so (in Babel) die kulturelle und religiöse Verschiedenartigkeit entstand. Die Pluralität der Religionen wäre, so gesehen, die Frucht der Sünde, und es wäre nicht zu verstehen, dass er in Gottes Plan eine Rolle spielen könnte. Der Entwurf einer pluralistischen Theologie schließt die Aufgabe der Theologie ein, wahrzunehmen und anzuerkennen, dass der heutige Mensch die Pluralität als etwas Positives, als einen Reflex des unendlichen Reichtums Gottes empfindet. Konkret gesprochen, entspricht die religiöse Pluralität dem Willen Gottes und muss dankbar angenommen werden, statt abgelehnt und bekämpft zu werden.

Diese Aufgabe ist nicht nur Sache der Theologie, sondern etwas, das alle Aspekte des Lebens betrifft: Es geht darum, die positive Wertung des religiösen Pluralismus wirklich in das gesamte Leben der Gemeinschaft zu inkorporieren. Bei den katholischen Christen z.B. nimmt das Römische Messbuch als das Herz der offiziellen liturgischen Spiritualität die Pluralität der Religionen überhaupt nicht zur Kenntnis: Die anderen Religionen werden nicht einmal erwähnt in den Gebeten[3], außer in der „Messe für die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern", die diese als eine religiöse Pluralität darstellt, die zurückgeschnitten werden muss auf die Einheit einer „einzigen Herde unter einem Hirten".

---

[3] Dies habe ich das „Syndrom des einzigen Sohnes" genannt, in: José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología popular*, Quito, Ecuador, 2005, Seite 100. Deutsche übersetzung: *Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive*, herausgegeben von Ulrich Winkler, aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel, Salzburger Theologische Studien - Interkulturell Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2013.

2. Eine pluralistische Relektüre der Theologie der Offenbarung

Die Theologie der „Offenbarung" insgesamt benötigt aller Wahrscheinlichkeit nach eine theologische Überarbeitung, welche die Reste von Fundamentalismus beseitigt, die so viele Gläubige immer noch dazu verleiten, die exklusivistischen und inklusivistischen Aussagen der Bibel für Worte zu halten, die tatsächlich unmittelbar so von Gott gekommen und daher unantastbar seien und sich jeder Interpretation[4] entzögen. Es bedarf einer Vertiefung und Bestätigung jener Neuinterpretation, die auf vielen theologischen Ebenen schon in Gang ist, die aber weder beim christlichen Volk noch in den institutionellen Strukturen der Kirche angekommen ist, die (aus eigennützigen Erwägungen) an den fundamentalistischen Interpretationen festhalten.

Eine pluralistische Interpretation der Offenbarung wird dieser ihren Platz anweisen im Rahmen des vielgestaltigen Handelns Gottes in allen Religionen, das nicht zu gering veranschlagt werden darf und das die menschlichen Prozesse der Reifung und der Bildung des Selbstbewusstseins im religiösen Leben der Völker anstößt und leitet. Die Kodifizierung jener Erfahrungen - in den heiligen Schriften - bringt uns in Kontakt mit dem religiösen Erleben, mit dem jene früheren Generationen auf das transzendente Mysterium geantwortet haben, auf das auch wir heute unsere eigene Antwort geben müssen, die ebenso schöpferisch und frei sein muss wie diejenige früherer Generationen, wobei wir auf die Hilfe zählen können, die ihr Zeugnis darstellt. Dabei sollten wir uns aber nicht von ihren subjektiven Vorstellungen gefangennehmen lassen, indem wir diese für Gottes Wort halten und nicht für etwas, das auch von Menschen gemacht und/oder ein von selbst entstandenes historisches Phänomen ist. Die Erarbeitung einer pluralistischen Theologie der Offenbarung ist derzeit eine Aufgabe, deren Erfüllung immer noch ansteht.

3. Der Verzicht auf die Kategorie Auserwählung

Die Vorstellung, sich selbst gegenüber allen anderen als das Volk und/oder die Religion der von Gott Auserwählten halten zu dürfen, ist in den Religionen immer eine allgemein bekannte Illusion gewesen.

Der Verzicht auf die Lehre und das Bewusstsein des „exklusiven" Erwähltseins ist heute etwas, das uns weder überrascht noch ängstigt, denn obwohl dies neunzehn Jahrhunderte hindurch eine mächtig wirksame und mit der größten Unduldsamkeit geglaubte Lehre war (man denke nur an die von der Inquisition vollstreckten Todesurteile), und obwohl es

[4] Ein qualifizierter Exponent dieser Neuinterpretation ist Andrés Torres Queiruga mit seinem Werk *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main u.a. 1996.

zu hochgemuter Hingabe anfeuerte (man denke nur an den Bekennermut der Märtyrer), wird diese Lehre heute offiziell abgelehnt, ja, wir können sagen, dass sie in Vergessenheit geraten ist. In einer Gegenbewegung dazu gibt es heute aber auch einen großen Widerstand gegen den Verzicht auf die Lehre und das Bewusstsein der Auserwählung. Deswegen erweist sich der Aufruf, den Andres Torres Queiruga an die katholischen Christen richtet, „auf den Begriff der Auserwählung zu verzichten"[5], als immer noch prophetisch und wirklich programmatisch.

Hier gibt es eine dringende theologische und sogar zivilgesellschaftliche Aufgabe, denn nur solche Religionen, die ihre Überzeugung überwinden, die „Auserwählten" zu sein, werden sich zu einer „Allianz der Zivilisationen" (und der Religionen) zusammenschließen können, um gemeinsam an die praktische Aufgabe zu gehen, die Menschheit und unseren Planeten zu retten.

4. Die Relektüre der Christologie in einer pluralistischen Epoche

Merkwürdig erscheint diese Beobachtung: Während Jesus von Nazaret und seine Botschaft, seine Verhaltensweisen und sein praktisches Handeln, so wie die Evangelien sie darstellen, für ein pluralistisches Christentum (oder einen pluralistischen Jesuanismus) keine Schwierigkeiten bieten, ist es letzten Endes das durch die Ausarbeitung des christologischen Dogmas im 4. und 5. Jahrhundert hervorgebrachte Christusbild, welches das *punctum dolens* des Entwurfs einer pluralistischen Christologie ist.

Ein erster Aspekt dieser Aufgabe ist die Revision des christologischen Exklusivismus, welcher der üblichen Interpretation des Inklusivismus zugrunde liegt. Logischerweise wurde das christologische Dogma innerhalb eines heute nicht mehr aufrechtzuerhaltenden exklusivistischen Horizontes erarbeitet. Viele Jahrhunderte lang deckte das Dogma der Christologie unter seinem schützenden Schirm den Exklusivismus, der dann praktisch auch für ein Dogma gehalten wurde. Das Christentum konnte sich von diesem „Dogma" erst trennen und den Sprung in den Inklusivismus vollziehen, als gegen Ende des 20. Jahrhunderts der Exklusivismus im Allgemeinen kulturellen Bewusstsein nicht mehr glaubwürdig war. Auch der Sprung in eine pluralistische Christologie wird erst vollzogen werden können, wenn eine pluralistische Epistemologie tiefere Zustimmung im kulturellen Bewusstsein der Gesellschaft und von daher in den Religionen findet: Dies ist ein Prozess, der bereits in Gang ist und in nicht wenigen Kreisen schon zum Abschluss gekommen ist. Inzwischen

[5] Andrés Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, in: Joaquim Gomis (Hg.), *El Concilio Vaticano II*, Bilbao 2001, 67-84.

besteht die unerledigte Hauptaufgabe der Theologie darin, die Öffnung von neuen Wegen oder Bahnen vorzubereiten für den Entwurf einer pluralistischen Theologie[6].

Zweifellos ist die Christologie die unerledigte theologische Hauptaufgabe im Gesamtplan für die Aufgaben im Dienst des Entwurfs einer pluralistischen Theologie und eines pluralistischen Christentums.

5. Die Neuentwurf der Mission aus einer pluralistischen theologischen Haltung

Heute, da die pluralistische Theologie einräumt, dass alle Religionen im Grunde genommen gültige Antworten auf das göttliche Geheimnis sind und dass ihre Pluralität nichts Schlechtes ist, sondern dass sie dem Plan Gottes entspricht, behält die Mission weiterhin Sinn, aber einen anderen Sinn. Sie kann nicht mehr mit dem Anspruch auftreten, gegen die Pluralität der Religionen kämpfen und statt dessen Einheit schaffen zu müssen; und sie kann auch nicht mehr ausschließlich nur in einer Richtung arbeiten (hinzugehen und zu lehren, aber nicht zu hoffen, dabei selbst etwas zu lernen); sie kann auch nicht mehr Proselytismus oder Konversionen betreiben. Die pluralistische Mission verfolgt nicht die Absicht, die Mitglieder anderer Religionen zu bekehren, sondern sie will sehen, dass diese die Religion, in der Gott sie angesiedelt hat, mit tieferem Verständnis leben. Sie will nicht nur lehren, sondern sie wünscht auch selber zu lernen. Der Entwurf einer neuen pluralistischen Missiologie ist eine weitere unerledigte theologische Aufgabe.

6. Viele Arme, viele Religionen

Der religiöse Pluralismus ist auch eine Herausforderung für die kontextuellen Theologien und die Befreiungstheologien. Eigentlich müssten dies ja alle Theologien sein! Die lateinamerikanische Befreiungstheologie z.B. hat die Herausforderung, die Aloysius Pieris an sie gerichtet hat, anzunehmen versucht. Diese Theologie, die ihre frohe Botschaft so schön den Armen überbringt, bleibt aber letzten Endes, im Weltmaßstab betrachtet, sozusagen irrelevant, weil - demographisch gesprochen - viele Arme in der Welt keine Christen sind, sondern in einer ungeheuer großen Vielfalt von Religionen leben. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie, so hat Pieris gesagt, ist „der Luxus einer Minderheit". Wenn die Theologie zu den Armen sprechen will, muss sie es in den Sprachen der vielen Religionen der Armen tun...

---

[6] In der Erklärung *Dominus Jesus* (Nr. 2 u. 14) sprach der damalige Kardinal Ratzinger die Einladung an die Theologen aus, sich einigen Problemen zuzuwenden, „die für weitere Vertiefungen offen bleiben".

Es bedarf einer interreligiösen Theologie, die zu den Armen der Welt in ihrer je eigenen Sprache spricht, die sich einer interreligiösen Sprache bedient... Diese Herausforderung, die aus Asien kommt, hat dazu geführt, dass die EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians* - Ökumenische Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt) von Lateinamerika in den letzten fünf Jahren darangegangen ist, zu einer Begegnung zwischen ihrer Befreiungstheologie und der Theologie des religiösen Pluralismus[7] aufzurufen, die früher im lateinamerikanischen Umkreis unbekannt war. Wenn diese Bemühungen erst einmal verwirklicht sind, so müssen unseres Erachtens weitere Schritte getan werden. Es wird dann darum gehen,

• die Rettung der Armen und die Rettung der Erde zum Zielpunkt der Theologie zu machen;

• die Religionen einzuladen, dass eine jede von ihnen sich um diese doppelte Rettung bemüht und ihr in ihrer eigenen geistlichen Sprache Ausdruck verleiht;

• alle besonderen Elemente jeder Religion zusammenzutragen, damit sie Beiträge zur gemeinsamen Bemühung um diese doppelte Rettungsaktion einbringen können: eine „multireligiöse Theologie" der Befreiung;

• zu wagen, einen neuen Weg einzuschlagen, vor dem viele sich fürchten, den Weg zu einer „transreligiösen Theologie", das heißt: einer Theologie, die einerseits in jeder Religion angestrebt und gelebt werden kann, und bei der es andererseits darum geht, im Geist der Gemeinschaft mit allen Religionen einen Lebensbereich, ein Terrain, eine Sprache, eine Reihe von Kategorien und eine Theologie...zu schaffen, die gemeinsames menschliches Erbe sein sollten, die sich mehr als die Religionen selbst in einer „einfach menschlichen", „laikalen", „nachregionalen", transreligiösen Spiritualität ansiedeln...;

• weiterhin dafür zu sorgen, dass die Religionen gemeinsam an dem arbeiten, was derzeit die größte Dringlichkeit hat: das Leben der Armen und das Leben des Planeten zu retten und dies auf der ethischen Basis der „goldenen Regel" zu tun. Dies wird heute der wichtigste Ausdruck der Theologie des religiösen Pluralismus und des interreligiösen Dialogs sein.

In engem Zusammenhang damit sind seit einiger Zeit innerhalb der EATWOT Stimmen zu hören, welche die Gründung einer neuen nicht

---

[7] Siehe die Schriftenreihe *Along the Many Paths of God* (*http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths*). Auf Spanish: *Por los muchos caminos de Dios*, in der Sammlung „Tiempo axial", Abya Yala Verlag, Quito, Ecuador: *http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos*

mehr bloß ökumenischen, sondern interreligiösen Assoziation für nötig halten, und dies nicht nur für die Dritte Welt, sondern für die ganze Welt, auch wenn sie selbstverständlich von der Option für die Armen ausgehen sollte. Die Verwirklichung dieses Plans hat schon begonnen.

Was bedeuten diese herausfordernden Aufgaben?

Sie bedeuten vor allem eine theologische Revolution, wie es sie in den zwanzig Jahrhunderten des Christentums noch nie gegeben hat. Denn zwischen dem Exklusivismus und dem Inklusivismus gibt es immer noch viele Gemeinsamkeiten. Der Inklusivismus ist immer noch ein in seinen Formen gemilderter Exklusivismus, der zwar tolerant ist gegenüber den anderen Religionen, denen er zwar nicht völlig abspricht, dass in ihnen Heil gegenwärtig sei; aber dabei hält er daran fest, dass dem Christentum auf der Rangliste der Heilsgüter das ausschließliche Privileg des ersten Platzes zukomme. Im Gegensatz dazu setzt der Sprung vom Inklusivismus in den Pluralismus voraus, dass wir Abschied nehmen von diesem weit verbreiteten Standpunkt, der uns aufgrund eines Privilegs und einer Überlegenheit auf ein Podest stellt, von dem wir bis heute noch nicht heruntergestiegen sind. Die Bereitschaft, das Christentum auf eine pluralistische Weise zu verstehen, bedeutet die Bereitschaft, „auf eine andere Weise zu glauben": dabei vom Thron herabzusteigen, sich selbst zu erniedrigen, sich zu entäußern im Sinn der biblischen Kenosis; Christ zu sein, indem man den „Mythos der religiösen Höherwertigkeit"[8] aufgibt, das Bewusstsein, „die" wahre, absolute Religion zu haben, an deren Heil versprechenden Vorzügen alle anderen teilhaben, für die alle übrigen bloß eine *praeparatio Evangelii* sind, in die alle übrigen am Ende der Zeiten zusammenfließen müssen, jene Religion, welche die höchste menschliche Form der Religiosität und der größtmögliche Ausdruck religiöser Vernünftigkeit ist, jene Religion, außerhalb deren die Menschen sich in einer „schwer defizitären Situation", was das Heil betrifft, befinden...

Dies ist wirklich eine theologische Revolution. Nicht eine Veränderung auf einem Nebenschauplatz, auf einem Teilgebiet, sondern eine totale Umkehr. Ist dies auch „ein neues Christentum"? Ein Postchristianismus? Sind es das exklusivistische Christentum und das inklusivistische Christentum, welche die bisherige Identität bewahren? Dies ist ein weiteres Thema, das in einem späteren Heft von CONCILIUM auch noch zur Debatte ansteht.

[8] Vgl. das Werk von Paul Knitter, *The Myth of Religious Superiority*, New York 2005.

Dies ist nicht das Einzige, was auf dem Spiel steht

Obwohl das, was hier im Vordringen des neuen pluralistischen Paradigmas geschieht, sehr wichtig ist, gibt es viele andere Probleme, die hier zutage treten und große noch ausstehende Veränderungen fordern. Zum Beispiel[9] : Dass aus der „Jesusbewegung" eine institutionelle Religion und die Staatsreligion des Römischen Reiches geworden ist; dass sie ihr Wesen so sehr verändert hat, dass sie last ausschließlich in eine Lehre und eine Institution ungewandelt wurde; dass sie die mystagogische Dimension völlig vergessen hat und keine religiöse Erfahrung vermittelt hat, sondern eine Lehrkatechese; dass sie immer noch zwanghaft um Quantität und gesellschaftliche Macht besorgt ist statt um Qualität, selbst wenn diese in einer Minderheit gelebt wird; dass sie es nicht zuwege bringt, den Verlust gesellschaftlicher Macht zu akzeptieren, deren sie sich einmal als Erbin des Imperiums und als einzige offizielle Religion der Christenheit erfreute...

Dies ist auch nicht der letzte Paradigmenwechsel

Es ist klar, dass der Übergang zum Pluralismus nicht der letzte Paradigmenwechsel ist, der uns bevorsteht, sondern dass ein weiterer Wechsel schon dabei ist, die Bühne zu betreten. Wir denken hier an das postregionale Paradigma. Die erschreckende religiöse Krise Europas nötigt uns zu einer theologischen Reflexion, gerade jetzt, da uns die anthropologischkulturellen Wissenschaften die Möglichkeit einer schärferen Fokussierung eröffnen, die sich von den Katastrophen-meldungen der offiziellen Interpretation unterscheidet. Was hier auf dem Spiel steht, ist eine gesellschaftliche Umwälzung, die in ihren Ausmaßen einer der traumatischsten und zugleich fruchtbarsten Momente in der Geschichte der Menschheit war. Damals entstand das neue religiöse Bewusstsein der Menschheit, und seit jener Zeit entstanden die großen Religionen, so wie wir sie auch heute noch kennen.

Die neue Interpretation der anthropologisch-kulturellen Wissenschaften[10] vermutet, dass die aktuelle Situation ihre Wurzeln hat in der Krisis dessen, was einmal das Modell der agrarischen Gesellschaften war. Die „Religionen" waren die Form, in der sich während der Ausgestaltung der agrarischen Gesellschaft die lange Zeit gleichbleiben-

---

[9] Carlos Palacio, *El cristianismo en América Latina. Discernir el presente para preparar el futuro*, in: RELaT, Revista Electrónica de Teología, *servicioskoinonia.org/relat/372.htm*

[10] Vgl. Marià Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca 1983; ders., *Religión sin religión*, Madrid 1996 und die Texte in der Bibliothek Koinonia (*servicioskoinonia.org/biblioteca*).

de Spiritualität des Menschen kristallisierte. Europa ist heute die erste Gesellschaft unseres Planeten, in der die letzten Spurenelemente der Agrargesellschaft im Verschwinden sind, und das ist der Grund, warum die Religionen sich dort in der Krise befinden.

Diese neue Interpretation wird sodann fordern, dass das Verständnis der Religion selbst neu definiert wird; denn diese wird nicht mehr als etwas erscheinen, das identisch und gleichwertig ist mit der Spiritualität des Menschen, sondern nur noch als eine ihrer Formen, die einmal einer Form des menschlichen Zusammenlebens, nämlich der Agrargesellschaft, entsprach, die heute im Verschwinden ist. Wenn es möglich ist, dass die Religionen verschwinden, dann müssen wir beginnen, die Veränderung zu bearbeiten, welche die menschliche Spiritualität nötigt, zu einer „postregionalen" Existenz überzugehen. Dies ist das nächste „kommende Paradigma", das in nicht wenigen Teilen unseres Planeten bereits im Kommen ist. Und die Internationale Theologische Kommission von EATWOT lädt CONCILIUM ein, sich ihm in einem der nächsten Hefte zuzuwenden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Macroecumenismo

Macroecumenismo

Casaldáliga-Vigil, *Espiritualidad de la Liberación*,
ediciones diferentes en 19 países, 1992-1997.

Es ya sabido mundialmente que la espiritualidad y la teología de la liberación se han caracterizado por su apertura y su simpatía hacia múltiples movimientos de liberación. Y también es conocida la inmensa acogida y simpatía que las mismas han suscitado en grandes sectores de población, grupos e instituciones tradicionalmente considerados como poco amigos o incluso como enemigos de las Iglesias o de lo religioso en general. Este fenómeno de apertura y de acogida obedece a un talante, a un espíritu, que llamaríamos de ecumenismo[1] integral o «macroecumenismo».

No es sólo un talante psicológico, sino un espíritu que inspira unas actitudes y que proviene de una experiencia espiritual, de una experiencia de Dios en el mundo y en la historia, y de una forma determinada de percibir el mundo y sus procesos.

El ecumenismo de Dios

Podríamos decir que en nuestra experiencia religiosa hemos percibido el «ecumenismo» de Dios. Dios es ecuménico. Dios no es racista, ni está ligado a ninguna etnia ni a ninguna cultura. Dios no se da en exclusividad a nadie. La revelación del Nuevo Testamento rompe los muros del Dios «judío» y nos manifiesta al Dios universal, al Dios que quiere que todos los humanos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tm 2, 4)…

Después de muchos avatares históricos en los que la imagen de Dios, en el ámbito de la civilización occidental, había sido de nuevo vinculada excesivamente a una cultura –confluencia de varias culturas hege-

[1] El sentido habitual de la palabra «ecumenismo» se refiere al diálogo, intercambio y comunión entre cristianos. Aquí le añadimos el prefijo «macro» para referirnos a la ampliación de esas dimensiones más allá de las fronteras de lo cristiano.

mónicas: griega, latina, sajona–, la reflexión y el discernimiento cristiano de los últimos tiempos[12] nos ha devuelto una visión más clara del rostro ecuménico de Dios. Hoy contemplamos más claramente la presencia del Espíritu de Dios a lo largo de toda la historia, en todos los pueblos, en todas las culturas…

Hoy sentimos más fácilmente que él está presente en todos los pueblos, mucho antes de la llegada explícita del evangelio[3], porque el Dios Trinidad es el primer misionero[4] y el Verbo está sembrado y germina en todos los pueblos. El está presente y actuante en el corazón de cada cultura, que siempre es un destello de su luz. El está presente y vivo en el corazón de cada hombre, incluso de aquellos que –tantas veces sin culpa y aun con buena voluntad– lo ignoran o incluso lo niegan[5] . El lleva su salvación por caminos sólo de él conocidos[6], mucho más allá de los estrechos límites del cristianismo institucional[7], y nosotros nos alegramos y no miramos con malos ojos la generosidad del Padre-Señor con los obreros de todas las viñas y de las más diferentes horas[8].

Esta experiencia de Dios, de un Dios que no se vincula a ningún gueto y que actúa y salva en todo el universo y en toda la historia, amplía nuestra mirada y nuestro sentido de pertenencia. Tampoco nosotros podemos sentirnos vinculados en exclusividad a una raza, cultura, pueblo o Iglesia. El ecumenismo de Dios nos impide absolutizar mediaciones tales como nuestra propia Iglesia o el cristianismo institucional. Sentimos que a los ojos de Dios existe una «Iglesia desde el justo Abel» [9]y «lo que se llama cristianismo ya estaba presente desde el principio de los tiempos»[10]. Quien no está contra nosotros está con nosotros (Lc 9, 49-50).

---

[2] Para los católicos el Concilio Vaticano II ha tenido una importancia crucial en este punto. Cfr sobre todo sus decretos LG, GS, UR, DH, NAe, AG…

[3] Puebla 201.

[4] L. BOFF, *Nova Evangelização*, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 80.

[5] Puebla 208.

[6] GS 22. «Mis caminos no son los mismos de ustedes» (Is 55, 8).

[7] Recordemos una vez más la afirmación de K. RAHNER: el camino ordinario de salvación, por ser el más universal, son las religiones no cristianas.

[8] «¿Es que no tengo libertad para hacer lo que quiera en mis asuntos?, ¿o ves tú con malos ojos que yo sea generoso?» (Mt 20, 15).

[9] CONGAR, Y., Ecclesia ab Abel, en REDING, M. (hers.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1952, págs. 79ss; L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, Madrid 1977, 34.

[10] Dice san Agustín: «La sustancia de lo que hoy llamamos cristianismo existía ya en los antiguos y estaba presente desde los orígenes de la humanidad. Al fin, cuando Cristo se manifestó en la carne, aquello que siempre había existido comenzó a llamarse religión cristiana»; en *Retr.* 1, 12, 3.

El ecumenismo de la misión

La nueva experiencia de Dios que hemos hecho a través del redescubrimiento de Jesús nos hace sentir también el ecumenismo de la misión del cristiano. Hablamos de la misión fundamental de todo cristiano, más allá de toda vocación o carisma particular. Esta misión consiste en «vivir y luchar por la Causa de Jesús, por el Reino», y ésa es, evidentemente, una misión máximamente ecuménica. Porque el Reino es paz, justicia, fraternidad, libertad, vida, amor… entre todos los hombres y mujeres, y comunión de ellos y ellas con la naturaleza y con Dios.

Esta misión fundamental del cristiano no es sino la misión de todo ser humano. Es la «gran misión», el sentido de la vida humana en esta tierra. El cristiano no tiene una misión distinta. Tiene la misma misión. Lo único que le diferencia es que tiene una luz nueva para comprenderla mejor, y una nueva fuerza para realizarla: la luz y la fuerza de Jesucristo. Pero lo sustancial de la misión del cristiano coincide con lo sustancial de la misión del ser humano. La misión del ser humano es ecuménica, y es ecuménicamente accesible a todo hombre y mujer que viene a este mundo, a través de su conciencia, a la luz de su razón y a los impulsos generosos de su corazón. No está el no cristiano en inferioridad de condiciones sustanciales para realizar la gran misión del ser humano. Y bien sabemos que son infinidad las personas que en este mundo y su trabajada historia han sido generosamente fieles a esta misión. ¿Sería justo Dios si colocara a la mayoría de sus hijos e hijas en circunstancias tan desfavorables o precarias de salvación? ¿No quiere de verdad la salvación de todos?

Siempre que los hombres o mujeres, en cualquier circunstancia o situación, bajo cualquier bandera, trabajan por las causas del Reino (amor, justicia, fraternidad, libertad, vida…), están luchando por la Causa de Jesús, están cumpliendo el sentido de su vida, están haciendo la voluntad de Dios. Por el contrario, no siempre que las personas se declaran cristianas y viven y luchan por sus iglesias están haciendo la voluntad de Dios. En efecto, no será otro el criterio escatológico por el que Dios juzgará a los seres humanos (Mt 25, 31ss): un criterio totalmente ecuménico, no eclesiástico, no confesional, ni siquiera religioso, por encima de toda raza, cultura o Iglesia.

Descubrir esto, experimentar al Dios del Reino, captar así su voluntad, es un fundamento irreversible de ecumenismo integral, de macroecumenismo. No hay motivo para sentirse superior por ser cristiano, ni podemos minusvalorar a nadie por el hecho de que no lo sea. Lo que importa verdaderamente no es estar adscrito a una Iglesia, sino entrar en la dinámica del Reino, nuestra relación con él, el ser luchadores de su Causa. Ese es el criterio decisivo por el que el Señor nos juzgará a todos, y ése es el criterio por el que también nosotros debemos valorarnos unos a otros, por encima de toda etiqueta de filiación religiosa o eclesiástica.

El objetivo, la Causa, es el Reino, por encima de toda otro objetivo o distinción. Por eso debemos juntar nuestra lucha a la de todos los hombres y mujeres que buscan idénticos fines[11] de verdad y de liberación, y estar «unidos a todos los que aman y practican la justicia»[12]. No tienen sentido las posiciones de los que hacen primar las divisiones eclesiásticas o de creencia o increencia a la hora de poder coordinar esfuerzos para la consecución de los valores del Reino, máxime cuando el mundo reclama urgentemente vida y paz, libertad y justicia, y tiende inevitablemente a la unidad[13].

Si nuestra verdadera pasión está en el anhelo por la llegada del Reino (¡que venga tu Reino!, ¡ven, Señor Jesús!) y lo medimos todo ecuménicamente con esta medida, probablemente nos sentiremos más unidos a aquél que realiza la Causa de Jesús aun sin conocerlo, que a aquellos que –quizá incluso en su nombre– se oponen a ella. Esto es tremendo, pero es real. Y es evangélico. Es Jesús mismo quien sentía esa mayor cercanía. El se identificó más con el samaritano que con el sacerdote y el levita, más con la liberación de los pobres que con el culto del templo (Lc 10, 25ss), más con los pecadores humildes que con los fariseos satisfechos de sí (Lc 15, 11-32; Mt 21, 31-32), más con el que hace la voluntad de Dios que con el que dice «Señor, Señor» (Mt 7, 21), más con los que dan de comer al hambriento, aun sin conocerlo (a El) (Mt 25, 31ss), que con los que hicieron milagros en su nombre (Mt, 7, 22), más con el que decía que «no» pero hacía la voluntad del padre que con el que decía que «sí» pero no la hacía (Mt 21, 28-32).

El Señor quiere que nos dejemos guiar por ese orden real de la salvación, por los intereses prioritarios del Reino, antes y por encima de cualquier otro criterio. A esa luz debemos valorarlo todo. Y esta nueva luz arroja resultados muy distintos de los que a primera vista aparecen: tanto fuera como dentro de las Iglesias podríamos decir que ni están todos los que son ni son todos los que están. Esta óptica conlleva todo un corrimiento y replanteamiento de nuestras solidaridades, en un sentido de ecumenismo integral.

Tal ecumenismo molesta mucho a los que son deudores de una visión eclesiocéntrica, una visión absolutizada de la mediación eclesial, que les hace poner de hecho a la Iglesia, su mundo, sus intereses por encima de los intereses del Reino, aunque no sean conscientes de ello o incluso afirmen teóricamente lo contrario. No negamos ni desestimamos que sea un don la pertenencia a la comunidad de Jesús. Ser de verdad

[11] GS 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; UR 12; AG 12; AA 14.

[12] GS 92.

[13] LG 28; GS 5, 33, 43, 56, 57; DH 15; NAe 1; PO 7.

Iglesia, para nosotros, es tanto una gracia como un desafío. El sentir como propia la gran familia humana no niega que nos sintamos agradecidos, dentro de ella, en la familia cristiana.

No todo el que dice «Señor, Señor» entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, dice Jesús (Mt 7, 21). El que «hace» la voluntad de mi Padre, es decir, el que vive y lucha por el Reino de Dios. La praxis del Reino es el criterio de salvación. El Señor nos está diciendo pues claramente en el evangelio que el orden real de la salvación se juega en la realización de la voluntad de Dios, es decir, en la construcción del Reino, en la realización de la justicia, del amor, de la libertad… El simple «decir» 'Señor, Señor', por sí mismo no realiza la salvación[14]; ello no quiere decir que no tenga sentido, sino que su sentido está precisamente en función de ayudar a «hacer» la voluntad de Dios. Un planteamiento integralmente ecuménico ha de estar atento al orden decisivo de la salvación, al orden del «hacer» la voluntad de Dios, al orden de la praxis del Reino.

Jesús no diría que el que hace la voluntad de Dios ya es cristiano, ni siquiera cristiano anónimo; lo que él dice, simplemente, es que ése entrará en el Reino, que es lo importante. No podemos medirlo todo en términos de cristianismo institucional o de Iglesia, sino en términos de Reino. Lo que importa no es estar adscrito al cristianismo o no, sino entrar en el Reino[15]. Todos tenemos vocación para el Reino; no todos la tienen de hecho para la Iglesia ni para ser cristianos explícitos.

Actitudes y criterios que de aquí se derivan

Hay una serie de actitudes que se derivan de este talante ecuménico de nuestra espiritualidad, concretándolo y verificándolo a la vez:

• contemplación, como fundamento último de este ecumenismo: una capacidad potenciada para contemplar a Dios en la Historia, en la Vida, en los pueblos que no conocen todavía a Cristo[16], en los procesos de los

[14] Aquí estamos aludiendo una vez más a la distinción entre el «orden de la salvación», al que estamos incorporados todos, y el «orden del conocimiento de la salvación», al que sólo algunos acceden. El primer orden es decisivo para la salvación; el segundo no.

[15] «Lo importante, en última instancia, no será ser o no ser cristiano. Lo importante en última instancia será vivir como Jesucristo, optar por lo que Jesucristo optó, trabajar 'por el Reino', diríamos los cristianos…»: P. CASALDALIGA, *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá 1988, pág. 91-92.

[16] «El misionero o es un contemplativo y místico o no será un misionero auténtico. El verdadero evangelizador está imbuido de fe en la presencia concreta de la Trinidad en cada pliegue del tejido de la historia, a pesar del empañamiento que la perversión humana le causa. En las formas altamente socializadas de la vida de los aztecas, en los trabajos comunitarios de los indios brasileños, en el sentido profundamente igualitario que se da en la mayoría de las tribus indígenas de Brasil discierne sacramentos de la comunión trinitaria y huellas de la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu en el mundo»; L. BOFF, *Nova Evangelização*. Perspectiva dos oprimidos, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 80-81.

Pueblos, en las luchas de los pobres, en los esfuerzos de tantos militantes generosos, incluso aunque se manifiesten como lejanos de un Dios confesado o de una Iglesia o religión conocidas.

• optimismo soteriológico, creyendo efectivamente que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad (1 Tim 2, 4), y que esta voluntad es una voluntad eficaz. Creer que todos nuestros desvaríos humanos y nuestros mismos conflictos religiosos, son como «juegos de niños» ante Dios, nuestro Padre y Madre comprensivo y cariñoso, siempre abierto al perdón y a la acogida. Creer que a todo ser humano, incluso al aparentemente más cerrado a su gracia, Dios ha de darle, aunque sea «por caminos sólo por El conocidos»[17], una generosa oportunidad de salvación. Para muchos, la propia muerte será el Sacramento de su salvación[18].

• diálogo con el mundo, contacto permanente con él. Nada de lo que es humano nos es ajeno. Los gozos y las esperanzas, los sufrimientos y dolores de los humanos, especialmente de los pobres, son también nuestros. Y eso nos lleva a escrutar permanentemente los signos de los tiempos[19].

• apertura positiva: es decir, nos sentimos en principio predispuestos a acoger y a valorar el trabajo y el esfuerzo de los hermanos, de los militantes, de los pueblos… más que a recibirlo con prevención o a rechazarlo[20]. Y sabemos que nuestro mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano[21] y que una sola es la vocación última del hombre, la divina[22].

• colaboración con todos los que luchan de cualquier forma por esa Causa universal que es el Reino. Todo el que no está contra el Reino está con nosotros. Todo el que lucha por una buena causa participa de la lucha por el Reino y merece que apoyemos esa lucha[23]. No trataremos de impedir el bien que haga cualquier grupo por el simple hecho de que no sea de nuestro grupo (Mc 9, 38-40).

---

17 GS 22; LG 16; AG 7.

18 L. BOROS, *El hombre y su última opción*, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1972

19 GS 4, 44, 62; AG 11; ChD 16, 30.

20 Del diálogo con el mundo y de la apertura positiva al mismo fue modelo la espiritualidad del Vaticano II, que procuró aplicar la «medicina de la misericordia». «La antigua historia del samaritano ha sido el modelo de la espiritualidad del Concilio», afirmó Pablo VI; *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1965, pág. 816.

21 GS 21.

22 GS 22.

23 GS 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; UR 12; AG 12; AA 14;

•desinterés institucional: nuestro absoluto es el Reino, no sus mediaciones. Nuestra pasión absoluta es hacer que Dios reine todo en todas las cosas y que todas las creaturas, medios, mediaciones e instituciones se rindan enteramente a su Reinado, se pongan completamente a su servicio. Por eso no somos «eclesiocéntricos», ni ponemos en el centro ninguna otra institución o mediación.

•nueva evangelización: efectivamente, nuestra espiritualidad provoca un nuevo modelo y una nueva praxis de evangelización, una nueva actitud apostólica. Ya no nos resultan aceptables para nuestro tiempo modelos de evangelización ajenos a todo ecumenismo, como el de quienes pensaban que sin el misionero no había salvación para los que murieran fuera de la Iglesia[24], o el de quienes imponían de hecho compulsoriamente la fe… La nueva evangelización no va a imponer el cristianismo, ni va a satanizar las religiones no cristianas, ni va a abrirse sólo a las llamadas «grandes religiones», sino también a las supuestamente «pequeñas religiones» de minorías indígenas, y entablará diálogo religioso con cualquier pueblo, cualquier cultura y cualquier religión, para enriquecerse mutuamente y ofrecerles gratuitamente y en espíritu de libertad y respeto la plenitud que hemos conocido en Cristo Jesús.

•giro antropológico: la nueva experiencia espiritual de la Iglesia nos ha hecho comprender que lo más importante no son las teorías, ni los dogmas, ni el derecho canónico o los ritos… sino el amor, el amor a Dios y a sus hijos e hijas. Hemos comprendido también que no todo tiene la misma importancia, que hay una «jerarquía de verdades»[25] y que no hay que sacrificar la caridad por una teoría. Por eso comprendemos que no tienen razón los sectarismos, porque nunca nos llevan a amar más a los hermanos y hermanas.

En todas estas actitudes no hacemos sino imitar a Dios. El es para nosotros el modelo de un ecumenismo verdaderamente total. «El Reino une. / La Iglesia divide, / cuando no coincide / con el Reino».

Todos estos planteamientos ecuménicos conmocionan los tradicionales planteamientos de la evangelización y del apostolado:

- ningún misionero llega antes que el primer misionero, el Dios Trinidad[26];

---

[24] J.M. VIGIL, *Los «paganos»… ¿al infierno? Valor salvífico de las religiones indígenas*, «Diakonia» 61(marzo 1992)23-40.

[25] UR 11.

[26] «El Espíritu que llenó el orbe de la tierra abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; El mismo las ayudó a recibir el Evangelio; El sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la Historia del Continente». (Puebla 201).

- Dios tiene más Palabra que la sola Biblia, y sabe escribir otros libros sagrados;

- ningún pueblo, ninguna persona se pierde ni se condena por falta de misioneros, por la ausencia del cristianismo institucional…

- la misión tiene sentido, pero no tiene el sentido de llevar la salvación a los pueblos, sino el de perfeccionarla, de ofrecer la plenitud de esa salvación tal como la hemos conocido en Jesús.

- no importa tanto extender la Iglesia cuanto construir el Reino;

- la evangelización no tiene como finalidad a la Iglesia, sino al Reino;

- toda realidad eclesial que no tenga como objetivo al Reino o que entre de hecho en contradicción con él, está malversada;

- hacer cristianos opuestos a las causas del Reino o a la Buena Noticia para los pobres (su liberación) es una absoluta contradicción;

- lo que importa no es el «proselitismo» confesional, sino conquistar luchadores para el Reino;

- todo sectarismo y todo fundamentalismo son antiecuménicos, insolidarios, inhumanos, contrarios a la voluntad de Dios;

- sin macroecumenismo es imposible la inculturación del Evangelio, y sin él es imposible hasta la misma convivencia humana.

El criterio del Reino es pues el máximo criterio ecuménico, y el que mide la ecumenicidad de todos los demás.

ENG

Macroecumenism

Casaldáliga-Vigil, *The Spirituality of Liberation,*
Burn & Oates, United Kingdom 1994
Orbis Books, New York, 1994
Claretian Publications, Manila, Phipippines 1994

Throughout the world the spirituality and theology of liberation are famous for their openness to and sympathy for a range of liberation movements. It is also a well-known fact that this spirituality and theology have been enthusiastically welcomed and supported by many sectors of the population, groups and institutions traditionally regarded as unsympathetic or even hostile to the churches and religion in general. This openness and acceptance is part of an attitude, a spirit, which we will call total ecumenism or "macro-ecumenism," because it goes beyond the dialogue between Christians referred to by the term "ecumenism."

This is not just an attitude of mind, but a spirit that inspires attitudes and derives from a spiritual experience, and experience of God in the world and history, and from a particular way of understanding the world and its processes.

God's Ecumenism

We could say that in our religious experience we have encountered God's "ecumenism." God is ecumenical. God is not racist, or linked to one racial group or culture. God does not belong exclusively to anyone. The New Testament revelation breaks down the walls of the "Jewish" God and shows us the universal God, the God who wants all human beings "to be saved and to come to the knowledge of the truth" (1 Tim. 2:4).

After a period in which many versions of the image of God in the ambit of Western civilization had been too closely tied to one culture—or to a set of hegemonic cultures, Greek, Latin, Saxon—Christian thought and discernment in recent times have given us back a clearer view of the ecumenical face of God. For Catholics the Second Vatican Council was a

crucial moment in this process, especially in its decrees on the church, the modern world, ecumenism, mission and the lay apostolate. Today we see more clearly the presence of God's Spirit down through history, in all peoples and all cultures.

Today we realize much more easily that the Spirit is present in all peoples, long before the explicit arrival of the Gospel (Puebla 201), because the Triune God is the first missionary, who sows the Word and makes it germinate in all peoples.[1] The Spirit is present and active in the heart of every culture, which is always a glimmer of the Spirit's light. The Spirit is alive and present in the heart of every human being, including those who—so often without fault or even in good faith—ignore or even deny this (Puebla 208). The Spirit takes salvation along paths known to no one else—"My ways are not your ways" (Isa. 55:8; cf GS 22)—far beyond the narrow limits of institutional Christianity; we should recall again Karl Rahner's remark that non-Christian religions, being the most universal, are the ordinary way of salvation. In the face of this we rejoice and do not begrudge the generosity of the Father and Lord with the workers of all vineyards at the most varied times: "Am I not allowed to do what I choose with what belongs to me? Or are you envious because I am generous?" (Matt. 20:15). This experience of God, of a God who does not tie himself to any ghetto and who acts and saves throughout the universe and in all of history, broadens our vision and our sense of belonging.

We too cannot feel tied exclusively to one race, culture, people or church. God's ecumenism makes it impossible for us to treat channels such as our own church or institutional Christianity as absolutes. We realize that in God's eyes a church has existed "since the just man Abel,"[2] and that, as St Augustine put it, "The substance of what we today call Christianity was already present in ancient times and has been present since the origins of humanity. Finally, when Christ revealed himself in the flesh, what had always existed began to be called the Christian religion" (Retr. 1.12,3). Whoever is not against us is for us (cf Luke 9:49-50).

The Ecumenism of Mission

The new experience of God that we have had through discovering Jesus also makes us realize the ecumenical nature of our Christian mission. We mean the fundamental mission of every Christian, beyond any particular vocation or charism. This mission consists of "living and fighting for

[1] L. Boff, *A New Evangelization* (Maryknoll, New York.; Good News to the Poor: Tunbridge Wells, 1992), pp. 69-70.

[1] Y . Congar, "Ecclesia ab Abel," in M. Reding (&d.), *Abhandlungen uber Theologie und Kirche* (Dusseldorf, 1952), pp. 79ff; L. Boff, *Testigos de Dios en el corazón del mundo* (Madrid, 1977), p. 34. Eng. trans. *Witnesses of God in the Heart of the World* (Chicago, 1981).

the cause of Jesus, for the Reign," and this, clearly, is the most ecumenical mission possible because the Reign is peace, justice, fraternity, life and love among all men and women, and human communion with nature and with God.

This fundamental Christian mission is nothing other than the mission of every human being. It is the "great mission," the meaning of human life on this earth. Christians do not have a different mission; they have the same mission. The only difference is that Christians have a new light that enables them to understand it better and a new power to carry it out, the light and the power of Jesus Christ. The essence of the Christian mission, however, coincides with the essence of the human mission. The human mission is ecumenical, and is ecumenically accessible to every man and woman who comes into this world, through their consciences, by the light of their reason, and through the generous impulses of their hearts. Non-Christians are not fundamentally disadvantaged for carrying out the great human mission. And we know very well that there have been countless people in this world and its busy history who have been generously faithful to this mission. Would God be just if he placed the majority of his sons and daughters in conditions that were so unfavourable or dangerous to salvation? Does God not want the salvation of all?

Whenever men or women, in whatever circumstance or situation, under whatever banner, work for the causes of the Reign (love, justice, fraternity, freedom, life), they are fighting for the cause of Jesus, they are fulfilling the purpose of their lives, they are doing God's will. In contrast, those who call themselves Christians and live and fight for their churches are not always doing God's will. The final criterion by which God will judge human beings (Matt. 25:31-45) is just this: totally ecumenical, non-ecclesiastical, non-confessional, not even religious, wider than any race, culture or church.

Discovering this, experiencing the God of the Reign, seeing in this way what God's will is, is a vital foundation stone of total ecumenism, macro-ecumenism. We have no reason to feel superior because we are Christians, nor can we look down on others because they are not. What is really important is not being a signed-up member of a church, but joining the movement of the Reign, our relationship with it, being fighters for its cause. This is the decisive criterion by which the Lord will judge all of us, and this is also the criterion by which we too must assess each other, in preference to any religious or denominational label.

The objective, the cause, is the Reign, before any other objective or distinction. That is why we have to unite our struggle with that of all men and women who seek identical ends of justice and liberation, and be "united with all who love and practise justice" (GS 92; cf GS 43; 93; 16; 92; 57; 90; 77; 78; UR 12; AG 12; AA 14). There is no sense in the attitude of

people who want to stress church divisions or divisions between believers and unbelievers when they could be joining forces to achieve the values of the Reign, especially when the world is calling urgently for life and peace, freedom and justice, and is moving inevitably toward unity (cf LG 28; GS 5; 33; 43; 56; 57; DH 15; NAe 1; PO7).

If our real passion is the aspiration for the coming of the Reign ("Your Kingdom come," "Come, Lord Jesus"), and we measure everything ecumenically by this measure, probably we shall feel more united to people who work for the cause of Jesus even without knowing it than to those who—perhaps even in his name—oppose it. This is tremendous because it is real. And it comes from the Gospel. Jesus himself felt this greater closeness. He identified more with the Samaritan than with the priest and the levite, more with the liberation of the poor than with the Temple worship (Luke 10:25ff), more with the lowly sinners than with the self-satisfied Pharisees (Luke 15:11-32; Matt. 21:31-2), more with the person who does the will of God than with the one who says, "Lord, Lord" (Matt. 7:21), more with those who feed the hungry, even without knowing Jesus (Matt. 25:37ff), than with those who have done miracles in his name (Matt. 7:22), more with the son who said No, but did what his father wanted than with the one who said Yes but did not (Matt. 21:28-32).

The Lord wants us to let ourselves be guided by this real order of salvation, by the priority interests of the Reign, before and in preference to any other criterion. This is the light in which we must assess everything. This new light produces results very different from those that first appear: as to being inside and outside the church, we can say that not all those who are really one or the other appear to be, and that not all those who appear to be are. This perspective produces an earthquake and a new landscape of solidarities, with a structure defined much more by total ecumenism. This sort of ecumenism is very annoying to those who are imprisoned in a church-focused outlook, a view that turns the church's mediating role into an absolute, that makes them in fact put the church, its world and its interests before the interests of the Reign, even though they do not realize this and even theoretically maintain the opposite. We do not deny or minimize the value of the gift of belonging to the community of Jesus. Belonging to the true church, for us, is both a grace and a challenge. Feeling the great human family as our own does not rule out feeling grateful, from within, for being in the Christian family.

"Not everyone who says to me, 'Lord, Lord,' will enter the kingdom of heaven, but only the one who does the will of my Father in heaven," says Jesus (Matt. 7:21). Those who "do" the will of my Father means those who live and fight for the Reign of God. Acting in the spirit of the Reign is the criterion of salvation. In other words, the Lord is telling us clearly in the Gospel that the real order of salvation is at issue in the carrying

out of God's will, that is, in the building of the Reign, in the establishment of justice, love and freedom. Just saying, "Lord, Lord," does not of itself bring salvation. This is the distinction already mentioned on a number of occasions between the "order of salvation," into which we have all been incorporated, and the "order of the knowledge of salvation," to which only some gain access. The first is decisive for salvation, the second not. This does not mean that the second is pointless, but that its point is precisely that of helping to ensure the "doing" of God's will. A totally ecumenical approach must be attentive to the crucial order of salvation, the order involving the "doing" of God's will, the order of Reign activity.

Jesus did not say that those who do the will of God are already Christians, not even anonymous Christians; what he said, simply, is that they will enter the Reign, which is what is important. We cannot measure all this in terms of institutional Christianity or the church, but in terms of the Reign. What is important is not being a paid-up Christian, but entering the Reign. "What is important, in the last resort, will not be being or not being a Christian. The important thing, in the last resort, will be living like Jesus Christ, making the choices that Jesus Christ made, 'working for the Reign,' as we Christians would say.' [3] We all have a calling to enter the Reign; not everyone i fact has one to be in the church or to be an explicit Christian.

Ecumenical Attitudes and Criteria

There is a series of attitudes that derive from this ecumenical outlook and both give it substance and prove it.

— *Contemplation*. This is essential to this sort of ecumenism, an enhanced capacity to contemplate God in history, in life, in people who do not yet know Christ, in the processes through which peoples go, in the struggles of the poor, in the efforts of so many generous activists, including those who declare themselves remote from any professed God or from a recognized church or religion. "Missionaries are either contemplatives and mystics or they will never be genuine missionaries. True evangelizers are imbued with faith in the active presence of the Trinity in every fold of the cloth of history, despite the blurring which results from human perversion. In the highly socialized patterns of the lives of the Aztecs, in the communal work of the Brazilian Indians, in the profoundly egalitarian sense to be found in most Brazilian indigenous tribes, missionaries will see sacraments of the Trinitarian communion and marks of the presence of the Father, Son and Spirit in the World [4]

3. P. Casaldáliga, *El vuelo del Quetzal*, pp. 91-2.

4. Boff, *A New Evangelization*, pp. 80-81.

— *Optimism about salvation*. This means believing in practice that God wants all human beings to be saved and to come to know the truth (1 Tim 2:4), and that this desire is effective. It means believing that all our human caprices and even our religious conflicts are like childish games in the sight of God, our understanding and loving Father and Mother, always ready to forgive and accept. It means believing that God will give every human being, even those apparently most closed to God's grace, albeit "in ways known to God alone" (cf GS 22; LG 16; AG 7), a generous chance of salvation. For many, death itself will be the sacrament of their salvation.[5]

— *Involvement with the world, permanent contact with it*. Nothing human is alien to us. The joys and hopes, the sufferings and distress of human beings, especially those of the poor, are also ours. And these lead us constantly to examine the signs of the times (GS 4; 44; 62; AG 11; ChD 16; 30).

— *Positive openness*. This means that we feel predisposed in principle to accept and value the work and effort of our fellows, activists, peoples, rather than to look at it with caution or reject it. Interchange with the world and positive openness to it was exemplified by the spirituality of Vatican II, which tried to apply "the medicine of compassion." "The ancient story of the Samaritan was the Council's model of spirituality," said Paul VI.[6] We know that our message corresponds to the deepest desires of the human heart (GS 21), and that there is only one ultimate calling for human beings, a divine one (GS 22).

— *Cooperation with all who in any way fight for this universal cause which is the Reign*. Everyone who is not against the Reign is with us. All who fight for a good cause are taking part in the fight for the Kingdom and deserve our support in their struggle (GS 43; 93; 16; 92; 57; 90; 77; 78; UR 12; AG 12; AA 14). We shall not try to obstruct the good that any groups do simply because they are not from our group (Mark 9:38-40).

— *Institutional disinterestedness*. Our absolute is the Reign, not its means. Our absolute passion is to ensure that God should be all in all, and that all creatures, means, mediations and institutions should surrender completely to God's reign, place themselves completely at its service. That is why we are not "church-focused," and do not place any other institution or intermediary at the core.

— *New evangelization*. Yes, our spirituality generates a new model and a new method of evangelization, a new apostolic attitude. We can no longer accept in our day models of evangelization that have nothing to do with ecumenism, like the attitude of those who used to think that without

5. L. Boros, *The Moment of Truth* (London and New York, 1968).

6. Concilio Vaticano II (Madrid, 1965), p. 816.

the missionary there could be no salvation for those who died outside the church, [7] or of those who in fact imposed faith. The new evangelization will not impose Christianity, nor will it treat non-Christian religions as evil, nor talk only to the so- called "higher religions," but also to the so-called "minor religions" of indigenous minorities, and will engage in religious dialogue with any people, and culture and any religion, for mutual enrichment and in order to offer them freely and in a spirit of freedom and respect the fullness we have known in Christ Jesus.

— *A move toward humanity*. The new spiritual experience of the church has made us realize that the most important thing is not theories or dogmas, or canon law or rites, but love, love of God and of God's sons and daughters. We have also realized that not everything has the same importance, that there is a "hierarchy of truths" (UR 11) and that we cannot sacrifice charity for a theory. That is why we understand that there is no point in sectarianisms, because they never lead us to a greater love for our brothers and sisters.

In all these attitudes we are doing no more than imitating God. God is for us the model of truly total ecumenism.

The Reign unites.
The church divides
when it does not agree
with the Reign.

All these ecumenical ideas upset traditional ideas about evangelization and the apostolate.

— No missionary arrives before the first missionary, the Triune God. "The Spirit, who filled the whole earth, was also present in all that was good in pre-Colombian cultures. That very Spirit helped them to accept the Gospel. And today the Spirit continues to arouse yearnings for liberative salvation in our peoples. Hence we must discover the Spirit's authentic presence in the history of Latin America" (Puebla 201).

— God has other words besides the Bible, and can write other sacred books.

— No people and no individual is lost or condemned for lack of missionaries or through the absence of institutional Christianity.

— Mission has a purpose, but not the purpose of bringing salvation to the nations, but that of perfecting it, of offering the fullness of that salvation as we have known it in Jesus.

7. J. M. Vigil, *Los 'paganos'... ¿al infierno? Valor salvífico de las religiones indígenas*, «Diakonia» 61 (March 1992) pp. 23-40, Managua, Nicaragua.

— It is not as important to spread the church as to build the Reign.

— The goal of evangelization is not the church but the Reign.

— Everything to do with the church that is not directed towards the Reign or that in practice comes into conflict with the Reign is wrong.

— To make Christians who are opposed to the cause of the Reign or the Good News for the poor (their liberation) is an absolute contradiction.

— What is important is not denominational "proselytism", but to win fighters for the Reign.

—All sectarianism and all fundamentalism is anti-ecumenical, a breach of solidarity, inhuman and contrary to God's will. — Without macro-ecumenism the inculturation of the Gospel, and even harmony between human beings, is impossible.

In other words, the criterion of the Reign is the supreme ecumenical criterion and that which measures the ecumenism of all the others.

Macroecumenismo:
Teología de las Religiones Latinoamericana

Por los muchos caminos de Dios, vol. II,
Abya Yala, Quito 2004, p. 73-90, colección «Tiempo Axial»

I. Introducción

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

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

Origen

El término «macroecumenismo» como un significante característico dentro de la TL tiene una fecha de nacimiento registrada, que es la de septiembre de 1992, en el curso de la celebración de la Primera Asamblea del Pueblo de Dios (APD), en Quito, Ecuador. Allí, en sus varias intervenciones, Pedro Casaldáliga proclamó y fundamentó este concepto, que venía presentado detalladamente en el libro «Espiritualidad de la liberación»,

de su autoría[1], que también fue presentado y estrenado en el curso de aquella misma APD[2]. Fue de hecho en aquel evento cuando el término «macroecuménico» adquirió carta de naturaleza convirtiéndose en una «marca registrada» de la teología y la espiritualidad latinoamericanas, cuya pista se puede seguir perfectamente en las publicaciones escritas a partir de aquella fecha[3].

Contenido

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

Interlocutor

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

---

[1] Junto con José María Vigil. El libro fue publicado en la mayor parte de los países del continente. Véase la lista de ediciones en *servicioskoinonia.org/Casaldaliga/obras*

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

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

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

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

• Un dato fundamental que va a condicionar positivamente todo el desarrollo del MEL es la conceptuación tan humana y tan «deseclesiastizada» que la TL hace de la espiritualidad. Ésta, en efecto, no es entendida desde unas categorías necesariamente eclesiásticas[5], ni siquiera como algo explícitamente religioso, sino como algo muy humano, profundamente humano, como la profundidad misma del ser humano, de forma que axiomáticamente todo ser humano tiene espiritualidad, es, por naturaleza, espiritual. Por eso se distingue una «espiritualidad 1» (E1), cuya mística y utopía se dan en la vida diaria y sencilla de seres humanos que pueden incluso reconocerse fuera de las religiones oficiales, o que pueden incluso considerarse ateos: es una espiritualidad que se da incluso en el supuesto ateísmo. La presencia del Espíritu no está vinculada necesariamente con, ni acaparada por los gestos explícitamente religiosos o eclesiásticos. Lo profano, lo simplemente humano, la vida diaria... son vehículos adecuados de espíritu y de la espiritualidad. Es por otra parte lo mismo que significa el que fue famoso adagio de aquella época: «No hay dos historias», una profana y otra sagrada... La historia profana es cuerpo del alma religiosa de la historia. La historia es una, única, simultánea, aunque tenga niveles y aspectos susceptibles de atención diferenciada.

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

---

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

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

seres humanos al plano de la salvación[7]. En esta misma tradición estuvieron anclados globalmente los evangelizadores de los siglos XVI y siguientes, pensando que como misioneros llevaban la salvación a un Continente ayuno de la misma[8], y por eso su teología de las religiones fue de hecho «demonología de las religiones»[9].

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

La disparidad entre los dos órdenes (de la salvación y de su conocimiento) no es simétrica, sino que se decanta con un saldo enormemente favorable para el orden de la salvación. Éste es el que importa, es el decisivo, es el que dirime la salvación. El otro orden tiene su sentido, pero es un sentido casi arcano, sumergido en el misterio de Dios: ¿qué ha querido Dios al disponer el estado actual del orden de la salvación? ¿Por qué Dios no creó el mundo y a los seres humanos de otra manera, con otro tipo de

---

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

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

revelación y de comunicación de su conocimiento salvífico...? Esos misterios quedan para ser resueltos tal vez en el más allá; mientras, lo que nos sirve de referencia es el orden de la salvación, tan ubicuo y a disposición universal.

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

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

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

Por otra parte se da un corrimiento vertical, en la línea de la corporeidad o materialidad, que responde a esta otra pregunta: ¿la salvación cristiana es sólo «espiritual» o es integralmente humana? Y por contraposición, ¿el pecado es sólo «espiritual», o se refleja también en opresión, en egoísmo social, en explotación del ser humano por el ser humano, en estructuras sociales, económicas y políticas? ¿La gracia puede también visibilizarse en la historia y cristalizar también en estructuras sociales?

Es conocido el carácter positivo de la respuesta que la TL y el MEL dan a estas preguntas. Y es esa conceptuación de la salvación en un modo tan concreto y realista lo que les hizo capaces de dar la vuelta al principio clásico del exclusivismo: si se había dicho que «fuera de la Iglesia no hay

---

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

[17] Medellín, *Introducción*, 6.

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

salvación», la TL llegó a decir algo que iba mucho más allá de una aparente contradicción meramente verbal: «Fuera de la salvación no hay Iglesia»[19].

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sienten perfectamente a gusto en el orden de la salvación. Es en el orden del conocimiento de la salvación donde se sienten incapaces de aceptar ese conocimiento, la mayor parte de las veces por dificultades filosóficas, aunque también a veces por escándalos sufridos de parte de los profesionales de la religión.

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

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

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

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

Ya es sabido que en nuestro Continente las llamadas «grandes religiones» no tenían hace unas décadas (tal vez hoy día comienzan a tenerla) una presencia significativa que permitiera tomarlas como interlocutoras de

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

la TL y el MEL. Estos estaban más preocupados por las religiones presentes en el Continente: las indígenas y las afroamericanas. Y más de una vez se dijo: el cristianismo debe dialogar no sólo con las «grandes» religiones, sino también con las «pequeñas». Cuando las Hermanitas de Jesús llegaron hace poco más de 50 años al territorio de los indios tapirapé, estos eran un pueblo venido a menos, reducido a unas 50 personas. A partir de entonces han iniciado un camino de recuperación. ¿Será que por ser pequeño o haber venido a menos, esa religión es menos digna de consideración y de diálogo? La dignidad y el estatuto salvífico de una religión no está en función del número de sus adherentes: esto es claro, y ya se tomó conciencia de ello hace décadas en América Latina.

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

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

¿Qué valoración de las religiones indígenas y afro hacía la TL y el MEL? Tal valoración se puede ejemplificar en aquella distinción que se manejó intensamente en aquellos años, la distinción entre religión y fe. Se subrayó mucho que la fe, como relación profunda con Dios, había que distinguirla de la religión, como conjunto de prácticas, ritos, rituales, creencias. Ésta, la religión, es en buena parte una expresión cultural, elaborada

---

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

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

según las categorías propias de la cultura de cada pueblo. El cristianismo no tendría que imponer su «religión» a los otros pueblos, porque al fin y al cabo eso es antinatural: cada pueblo sólo puede practicar con sentido una religión que le sea inteligible desde su cultura. El cristianismo no tendría que despreciar la religión de los otros pueblos: más bien debería inculturarse en su cultura, e «iinreligionarse» en su religión. El cristianismo estaría feliz de llevar la buena noticia del Evangelio a otros pueblos, pero no debería imponer ni siquiera proponer «cultura forastera» [25]. Esta distinción no implica por sí misma una posición inclusivista ni pluralista, sino simplemente un avance notable en la comprensión de la naturaleza de la religión, en cuanto que se fue capaz de distinguir lo que es el sistema de símbolos, categorías y mediaciones a través de las que se expresa lo religioso, frente a lo que sería el mismo núcleo de la vivencia religiosa haciendo abstracción de todas esas mediaciones. Como se sabe, este juego de distinciones se ha desarrollado mucho en los años siguientes.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Mirada desde una perspectiva mundial, no dejaba de ser -como Pieris nos ha recordado luego- «un lujo de una minoría cristiana»[27]. El Continente, y las proyecciones de solidaridad extendidas literalmente por todo el planeta, nos parecían entonces un mundo lejano e inabarcable. Pero la sacudida de las palabras de Pieris nos despertarían de ese espejismo. Una teología de la liberación para América Latina (500 millones de habitantes), nos parecía una aventura muy grande; pero, mirada desde la perspectiva mundial, es decir, mirada desde la perspectiva de los pobres, que en su mayoría están en Asia y en África y no son cristianos, no deja de ser, verdaderamente, «un lujo de una minoría cristiana». El límite aquí fue el no descubrir antes la perspectiva de la mundialización, y la necesidad de una teología de la liberación no ya latinoamericana (y cristiana),

---

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

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

sino una «teología interreligiosa de la liberación mundial». Paralelamente hay que decir que necesitamos un Macroecumenismo interreligioso de perspectiva mundializada.

IV. Desafíos actuales y avances a conseguir

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

• Entrar de lleno y explícitamente en el campo de la teología de las religiones. Aquí hemos tratado de rescatar lo que de TR había en la TL y el MEL. Pero ha llegado la hora en que estas ramas y contenidos de la TL han de ser explícitas, con plena conciencia y pleno desarrollo. Es hora de afrontar y responder en clave de TL a las preguntas más elementales, preguntas que en América Latina no se hace el pueblo, por el hecho de que todavía la sociedad no es marcadamente pluralista, pero que pronto se va a hacer. Son preguntas como: ¿porqué hay una pluralidad de religiones? ¿Si Dios es uno, no debería ser sólo una las religiones? ¿A quién se reveló Dios realmente? ¿Son todas las religiones verdaderas? ¿Son todas la misma?[28]

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

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

---

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

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

[30] Cfr. Marcelo Barros sobre «Una cristología afroindígena latinoamericana. Una discusión con Dios», en *Por los muchos caminos de Dios,* vol, II.

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

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

ENG

Macroecumenism:
Latin American Theology of Religions

Along the Many Paths of God,
Lit Verlag, Münster - Berlín - London 2008, pp. 137-152»

A "Latin American theology of religions" has never been spoken of before. There has never been a theology that bore that name on our continent. Nor did liberation theology have time to work on such a discipline among the many that it developed in its first 25 years. Nevertheless, even without that name, was there not something in liberation theology that was truly the equivalent of what today we call "theology of religions?" If there was, it would have been "Latin American macro-ecumenism" that played the role, *avant la lettre*, of what today we call "theology of religions."

This book attempts to respond to the challenges that a pluralist theology of religion places before Latin American liberation theology. At this moment, then, I want to show how, in its own way, Latin American macro-ecumenism of liberation theology was a real theology of religions within liberation theology and that the response to the current challenges of a pluralist theology of religions must come from deepening and broadening that same classic macro-ecumenism in the current conjuncture of the continent and of the world through a serene continuity that does not turn back.

Origin

The term "macro-ecumenism," as a significant feature in liberation theology, has a registered date of birth: September, 1992, during the celebration of the First Assembly of the People of God in Quito, Ecuador. There in his various interventions, Pedro Casaldáliga announced and provided the arguments for this concept. These were then laid out in detail in his book *Spirituality of Liberation*,[1] which was also launched during the

[1]. Co-authored with José María Vigil, the book was published in most countries of the continent. See the list of editions in *http://serivicioskoinonia/Casaldaliga/obras*

course of this same Assembly.[2] So it was during this event that the term "macro-ecumenism" really acquired its citizenship card and became a "registered trademark" in Latin American theology and spirituality. The path of this journey can be easily followed in written publications since that date.[3]

By "macro-ecumenism" the authors refer to "a temperament, a spirit" that characterizes liberation theology and that they describe in the book just mentioned as an "integral ecumenism" present in God him/herself and in the Christian mission From this macro-ecumenism there flows a series of basic attitudes that become apparent above all in the relationships of Latin American Christianity with Indigenous religions, Afro religions and the "non-believing" Latin American militants who participated in popular struggles of that period on the continent Latin American macro-ecumenism is therefore primarily a spirit, a way of acting and a practice in life Behind it, however, there also lies a theology[4] that is more or less consciously developed even though in that first period they did not explicitly use those names that are ordinarily employed today to identify the same contents In that theological reflection we can find the evidence that shows how Latin American macro-ecumenism acted as a Latin American theology of religions.

Interlocutor

The interlocutor of Latin American macro-ecumenism, the reference that Latin American liberation theology has in mind and that is present in matters relating to theology of religions is not the so-called "great world religions" (Islam, Judaism, Hinduism, Buddhism, etc.) but rather the Indigenous religions and the Afro religions of the continent as well as the "atheist or non-believing" militants of the Latin American popular movements As we will see, this explains why many topics and concepts that are in style today in "inter-religious dialogue" were absent from Latin American macro-ecumenism in the initial period.

Basic Principles of Classic Latin American Macro-ecumenism as a Theology of Religions

One basic fact that affected the whole development of Latin American macro-ecumenism in a positive way is the concept, so human

---

2. In the third part of the book there is an entire chapter, entitled "Macroecumenismo," devoted to this topic.

3 F. Teixeira, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo, 1995, 194.

4 We are dealing here with liberation theology in which theological reflection is always a "second act" that follows on life and practice "All theological reflections are not worth one concrete act of charity," says Gustavo Gutiérrez.

and so "un-churched," that liberation theology has of spirituality Indeed, it is not necessarily developed using ecclesiastical categories, [5] nor even as something explicitly religious, but rather as something quite human, profoundly human, as a depth of being human itself, a way that every human being axiomatically has spirituality and is, by nature, spiritual. That is why we refer to "spirituality 1" (E1).* It is a mystique and a Utopia that happens in the simple, daily life of human beings who might see themselves outside official religions or who might even consider themselves atheists. It is a spirituality that can be found in so-called atheism. The presence of the Spirit is not necessarily tied to or monopolized by explicitly religious or ecclesiastical expressions. What is profane or what is simply human, daily life and so on are adequate vehicles for the spirit and for spirituality. Besides, this is exactly what was meant by the famous saying of that period, "There are not two histories," one profane and the other sacred. Profane history is the body whose soul is religious. History is one, unique and simultaneous even though it has levels and facets susceptible of a differentiated consideration. This suggestion makes possible a theological and spiritual principle in liberation theology that is, finally, key to a theology of religions: the universal elevation of all human beings into the order of salvation. Today this might seem to us a more or less evident statement that is firmly secured. However, at the time Latin American macroecumenism had to defend it against a whole secular tradition that thought that only Christians were "raised to the order of salvation." Authoritative voices like that of Saint Thomas had tremendous weight in the tradition:

> Christian virtues are infused and essentially distinct, through their formal object, from the highest acquired moral virtues described by the famous philosophers.... There is an infinite different between Aristotelian temperance, regulated only by right reason, and Christian temperance, regulated by divine faith and by supernatural prudence. [6]

Against this ubiquitous, and much romanticized, presence in classical theology of the continent, liberation theology dared to defend the avant-guard position that all human beings are elevated to the order of salvation. [7] Overall, missionaries from the 16th century on were firmly rooted in this earlier tradition. They thought that as missionaries they

---

[5] In the classical sense, "spiritual theology" is understood as the science of the super- natural life, of Christian perfection, of asceticism and mysticism.

* Trad.: In North American circles we would probably refer to "Spirituality 101."

[6] "Saint Thomas, as cited by Garrigou-Lagrange, Perfection chretiènne et contemplation, Paris, 1923, 64. See also Danielou, *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris. 1946, 75.

[7] This was extensively developed in the first chapter of *Espiritualidad de la liberación*

brought salvation to a continent lacking that element [8] and so their theology of religions was in fact a "demonology of religions." [9] It is obvious that this principle of the universal elevation to the order of salvation has direct and decisive relevance for a possible theology of religions Even more, it is already, in itself, a theology of religions This common elevation to the order of salvation does not in itself say anything about the theological status of religions (Latin American macro-ecumenism never explicitly made this point) Still, it does presuppose a basic and fundamental equality among all human beings, whatever their religion In this sense and thanks to this first intuition that was laid out as a basic principle, Latin American macro-ecumenism, upheld a position that was much more advanced than what, several decades later, would be a regression in stating that enormous masses of humanity were in a "gravely deficient condition with regard to salvation." For Latin American macro-ecumenism there is no one in the world who is in a situation with regard to salvation that is structurally seriously deficient since God does not abandon anybody or render them incapable of walking along the path (the level) of salvation.[10]

According to this principle, each (non-Christian) religion is a "people of God" formed by the collectivity of its members and they are all elevated to the dimension of salvation This people cannot be without salvific value even though we were to suppose that they did not have their religion We have then a premise for a theology of religions that, while lacking the name, was already present in Latin American macro-ecumenism.

Another major and basic principle of decisive important from the point of view of a theology of religions was the theological distinction between the order of salvation and the order of knowledge of salvation This distinction was a highly useful theological tool that introduced a light that was uncommon until then It would make possible some later developments, which were unimaginable at that point

---

[8] The first catechism was written in America (between 1510 and 1521) by Pedro de Córdoba It begins with the revelation of "a great secret that you have never known or heard," that God made heaven and hell In heaven are all those who were converted to the Christian faith and live well In hell are "all those among you who died, all your ancestors fathers, mothers, grandparents, relatives and all those who existed and passed through this life And you will go there too if you do not become friends of God and if you are not baptized and become Christians, because all those who are not Christians are enemies of God." See the conversations of the twelve apostles in *Monumenta Catechetica hispanoamericana*, vol. I, Buenos Aires, 1984, 215.

[9] "Know and hold it for certain that none of the gods that you adore is God or giver of life They are all hellish devils " So spoke the "twelve apostles of Mexico" to the surviving Aztec elders and priests after the Spanish invasion Monumenta, ibid, 187.

[10] "The non-Christian is in not substantially in an inferior position for realizing the great mission of being human Could a just God place the vast majority of his/her sons and daughters in unfavourable or precarious circumstances of salvation". "*Espiritualidad de liberación*," Envío, Managua, 1992, 220.

For centuries or even perhaps during most of the 500 years of theology and of European Christian presence in Latin America, that distinction did not exist Indeed, the dimension of salvation was confused with the dimension of its knowledge Whoever did not "know" the salvation provided by Jesus (and his Church) was considered as "sitting in the shadow and darkness of death." [11] Spontaneously and with complete ingenuousness, the circle of those who participated in the knowledge of salvation (evangelizers or members of the Church) was thought to coincide with the circle of those who were saved with- out any further distinction They did not imagine that there could be salvation that was not mediated by the explicit knowledge of the Christian message The lack of this distinction is what placed the theology of evangelization structurally within an exclusivist paradigm Its most characteristic symbolic expression was found in the saying that "outside the Church there is no salvation," which perhaps reached the height of its official recognition precisely at the moment of the first evangelization of America. [12]

The Second Vatican Council was an ecclesial moment that marked the rupture and discontinuity with 19 centuries of exclusivity Latin American Macro-Ecumenism, as its child, disavowed that exclusivity from the beginning and began its journey following the path of the inclusivity found in Vatican II It is well known that the theology of religions began formally at the same time as Vatican II That is why the Council does not reflect in its texts the name or the concepts that are considered and explained in the theology of religions.[13] Latin American macro-ecumenism was inclusivist in its conciliar point of departure but not in any self-conscious way It had within it options and potential that were going to make it able to go much further, as we will see shortly.

Latin American macro-ecumenism and liberation theology are generally characterized by a determined reaffirmation of the primacy of salvation over the knowledge of salvation Once again that might seem an obvious statement today, one that could not be otherwise, but we know well

---

[11] To use the words of Psalm 106, 10 which for so many centuries was traditionally interpreted as a reference to the "pagans" and the "infidels".

[12] Indeed, 50 years earlier, in 1442, the Council of Florence agreed on that lapidary statement with reverberating echoes by which it confessed "to firmly believe, profess and teach than none of those who are found outside the Catholic Church, not only pagans but also Jews, heretics and schismatics, will be able to participate m eternal life They will go to the eternal fire that has been prepared for the devil and his angels (Matt 24,4), unless, before the end of their life, they become members of the Church No one, however great his alms or even if he should shed his blood for Christ, can be saved if he does not remain in the bosom and unity of the Catholic Church" (DS 1351).

[13] In all of liberation theology, during its first three decades, it is practically impossible to find any explicit reference to the concepts of "theology of religions," or of inclusivity, pluralism in principle, etc.

that the classical tradition took other detours What was most important to them was "to die as a faithful son of the Church," to be in the circle of the knowledge of salvation that was the principal guarantee without which one fell outside the circle of salvation The tradition valued above all the need for orthodoxy (knowledge of salvation), the practice of the sacraments and freedom from errors and heresy All of that was in the order of the knowledge of salvation.

Liberation theology and Latin American macro-ecumenism, as I have said, reaffirmed the primacy of the practice of salvation, that is to say the primacy of the importance of being coherently within the boundaries of salvation over and above the salvific meaning of the knowledge of salvation.

This is not just an abstract statement but rather one charged with practical consequences What liberation theology and Latin American macro-ecumenism say is that what really saves is salvation and that human beings appropriate this by the moral practice of love and justice.[14] This criterion is of capital importance for its ecumenism and macro-ecumenism It is available to any human being in every hemisphere of the earth and under the sign of any religion Knowledge of salvation can only be extended and communicated or acquired through the slow and complex epistemological (and physical) processes of human communication Knowledge of salvation requires centuries or millennia to reach new human groups, while salvation is always already present and is permanently available.[15] The disparity between the two dimensions (that of salvation and of its knowledge) is not symmetric but rather ends up with a balance enormously tipped in favor of the order of salvation This is what is important, decisive It is what determines salvation The other dimension has its meaning but it is an almost arcane meaning, submerged in the mystery of God What did God want in establishing the current state of the dimension of salvation Why? did God not create the world and human beings a different way with another sort of revelation and communication of its salvific knowledge? Those mysteries remain to be resolved perhaps in another life Meanwhile, what serves as a point of reference for us now is the dimension of salvation that is so ubiquitous and universally available.

---

14 "Explicit faith raises one's consciousness –conscientizes a person– with respect to the objective salvation/perdition that become and are reality even without anyone's consciousness of it Salvation/perdition are appropriated, assimilated to oneself, via (good or evil) moral practice, even in the absence of any awareness of one's orientation to salvation or perdition." C. y L. Boff, *Salvation and Liberation*, Maryknoll, Orbis, 1985, 52-53

15 "The missionary always comes late The Holy Trinity has already arrived, ever revealing itself in the awareness, the history, the societies, the deeds, and the destiny of peoples." L. Boff, *New Evangelization*, Maryknoll, Orbis, 1992, 70 Hence the famous statement that the missionary never goes anywhere where there is a "vacuum in salvation."

I said at the beginning that a basic element influencing the whole structure of liberation theology is the way in which it conceives of spirituality as "so human and so unchurched." Something similar can be said of its way of conceiving salvation. It is not seen as something merely spiritual or eschatological. It is not something nebulous that we could never speak about, something that is in the end cryptic or esoteric.

In liberation theology we can say that there are two veins [16] in the way salvation is conceived with respect to the classical conception. One the one hand there is a horizontal vein along the lines of time and that responds to the question of whether Christian salvation is just an eschatological salvation after death or a salvation that is already present and active. Is it a hazy salvation or can it be visualized in some way through signs and values that are also human and historical? Liberation theology has in its mind and eye a salvation that is not just eschatological but that is also present, historical and available to human beings, as I have said, through the moral practice of justice and love. It is a salvation that is often brought about historically through the passage from conditions that are less human to those that are more human. [17] The glory of God –and human salvation– is the human being fully alive. [18]

On the other hand there is a vertical vein along the line of corporality or materiality and that provides a response to the other question about whether salvation is only "spiritual" or whether it is integrally human. In counterpoint it also addresses the question about whether sin is only "spiritual" or whether it is also reflected in oppression, in social egotism, in the exploitation of human beings by other human beings and in social, economic and political structures. Can grace also be made visible in history and be crystallized in social structures?

We know the positive character of the response that liberation theology and Latin American macro-ecumenism gives to these questions. And it is that way of conceiving salvation as something concrete and realistic that makes them able to bypass the classical principle of exclusivity. If it was said that "outside the Church there is no salvation," liberation theology succeeded in saying something that went far beyond a merely apparent verbal contradiction: "Outside salvation, there is no Church" [19]

---

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

[17] Medellín, *Introduction* 6.

[18] St. Hilary and Bishop Romero. This is a theology and a spirituality that is "Reign-centered" and "salvation-centered."

[19] Pedro Casaldahga, *Yo creo en la justtcia y la esperanza*, Desclee, Bilbao, 1977, 160 Casaldahga-Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua, 1991, 238 in the chapter entitled "Nueva eclesialidad."

What this means is that outside the commitment to liberation,[20] outside love that becomes history, outside a commitment to human rights, to the struggle for justice and the integral proclamation of the Gospel there is no Church, that is to say there is no authentic "Church of Jesus," even though there might be an institutional Church in a state of incoherence or of sin with respect to the Gospel

Contemporary Anglo-Saxon pluralist theology of religions still has to deal with this new principle and give it a place among the overall paradigms of modern theology of religions To say that "outside salvation there is no Church" is a profession of salvation-centeredness,[21] one that, in the mind of those who proclaimed it, was deliberately Reign-centered and, by all evidence, was in no way Church-centered.

This has already introduced us into the field of theologizing that liberation theology and Latin American macro-ecumenism undertook regarding the "order of the knowledge of salvation " How did liberation theology and Latin American macro-ecumenism develop their theological reflection on this dimension?

In the first place, it has already been said that, in the whole question of salvation, the order of the knowledge of salvation as a whole was determined to be of lesser importance than the order of salvation itself This latter is what brings about and is decisive in salvation while the order of the knowledge of salvation is only instrumental or mediatory of the former If it is there and helps, fine If it is absent, salvation is not automatically absent.

Having said that, I need to add that, from the Christian point of view, the dimension of the knowledge of salvation has two basic areas Christian knowledge of salvation and non-Christian ways of knowing salvation How do liberation theology and Latin American macro-ecumenism conceive these two ideas theologically.

With respect to the first, namely Christian knowledge of salvation as described in the Christian churches, liberation theology and Latin American macro-ecumenism said the following basically:

• This is certainly a dimension of salvation that is of lesser importance than salvation itself.

• This inferiority in importance reflects the relationship between the Reign and the Church itself. The Reign is the symbolic reference for

---

[20] Obviously we need to introduce the qualification that we are speaking of an integral liberation and not of one that is reductionist.

[21] P Knitter - J Hick (editors), "Toward a Liberation Theology of Religions" in *The Myth of Christian Uniqueness Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll Orbis, 1987, 187ff

salvation and the Church is the reference for the order of the knowledge of (Christian) salvation. The classical relationship of equality or of comparison between the two dimensions is what really caused church-centeredness in that the Church ended up being given equal standing with the Reign. The new relationship is that of Reign-centeredness, that is to say, of the absolute primacy of the dimension of salvation over that of its knowledge.

•This means that, from the point of view of liberation theology and Latin American macro-ecumenism the most important thing for Christians is not the order of knowledge of salvation but rather that of salvation itself. Concretely, it is not the Church but rather the Reign that counts. And when this is applied to non-Christian religions, the most important thing for Christians is not to bring our (Christian) knowledge of salvation to other peoples. We need rather to place ourselves at the service of salvation itself, which will no doubt already be pre- sent among those peoples, instead of putting all our energy into extending Christian knowledge to other peoples as if they had no valid knowledge of salvation.

Certainly liberation theology and Latin American macro-ecumenism have not explored the efficacy for salvation that such knowledge might have among those other peoples. They restricted themselves to some intuitions that were later shown to be in perfect consonance with the evolution of a subsequent theology of religions.

On this topic of the theological evaluation of the dimension of the knowledge of salvation, there is an important point to be made regarding committed atheists. I have said that they constitute one of the principal interlocutors of liberation theology and Latin American macro-ecumenism. Often they identify themselves as atheists. However they feel they are "companions in the struggle and in hope" along with militant Christians. And they are received as such. In practice they struggle for the same objectives and believe in similar Utopias. How does liberation theology and Latin American macro-ecumenism evaluate this atheism theologically?

Theologically, this atheism has to be placed on the level of the dimension of the knowledge of salvation. Apparently it is a matter of an "absence of knowledge." Those militants find it difficult to speak of "salvation" and of other explicitly Christian concepts but have no difficulty in speaking of and in accepting the translation of what Christians call salvation into realistic concepts such as life, truth, justice, peace and love along with all that set of salvific issues that we designate as the Reign I would say that when salvation is translated into these more concrete categories, they feel perfectly at ease in the dimension of salvation It is in the dimension of the knowledge of salvation that they feel unable to accept

the knowledge This is more often because of philosophical difficulties, although sometimes it is also because of scandals suffered at the hands of religious professionals.

In this case, liberation theology and Latin American macro-ecumenism apply the same basic theological principles that have already been cited, namely that what is really important is salvation with or without the label attached As Christians we have no problem in changing the name or in placing a provisional bracket (an *epoche*) around our knowledge and our vocabulary for salvation in order to have a relationship with someone who uses other names or other references For us names are less important than the realities We feel that we are in communion with all those who struggle for the same causes and who act on behalf of what we, m our more transcendental language, call "salvation." We share the struggles and work with them as authentic "companions in hope."

Even more, liberation theology and Latin American macro-ecumenism feel and express on this point something that surprises and scandalizes not a few of those on the official ecclesiastical (Church-centered) levels "We feel closer to those who, without any reference to Jesus Christ, struggle for the liberation of the people and who come together with us in the struggle for the cause of Jesus than we do with those others who, even in the name of Jesus, are opposed to that liberation and are an obstacle for that cause " This might appear very hard-line and it is It is as hard as it is real and logical But it is nothing more than the application of theological principles and it is perfectly orthodox in a Reign-centered orthodoxy.

This relationship between Christianity and the "religion" that Latin American militant atheism was in those decades,[22] truly constitutes a “theology of religions" even though it was obviously not called by that name nor held as such in that period From the current point of view of the theology of religions today, there is no doubt.

How do liberation theology and Latin American macro-ecumenism develop their theological reflection on the order of the knowledge of salvation. What appraisal do they make of non-Christian religions.

It is well known that on our continent the so-called "great religions" did not have the significant presence a few decades ago that would have allowed them to be considered interlocutors with liberation theology and Latin American macro-ecumenism Perhaps today that is beginning to happen Liberation theology and Latin American macro-ecumenism were more concerned with the Indigenous and Afro-American religions present on

[22] A typical example of this can be found in the case of the question of God and the revolutionaries, with Cuba as the background, in *El Vuelo del Quetzal*, Panama, Maíz nuestro, 1988, 87-100

the continent More than once it was said that Christianity should dialogue not just with the "great" religions but also with the "small ones " When the Little Sisters of Jesus came, a little more than 50 years ago, to the territory of the Tapirapé , the people there were reduced to only about 50 persons. From that moment on a path of recovery was started. Is it because they are few or have been reduced in numbers that their religion is less worthy of consideration and dialogue? The dignity and the salvific status of a religion are not a function of the number of its adherents That is clear and in Latin American we took note of it decades ago.

Several times I have called attention to the fact that it is in 1982 that the emblematic book of John Hick, God Has Many Names[23] was published in North America and it was also in 1982 that the *Missa dos Quilombos* (of the Quilombos) [24] was produced by Pedro Casaldáliga and Milton Nascimento in Latin America It is a Mass that begins with the verse "In the name of the God of all names". The coincidence is almost literal By different paths and without mutual knowledge, the intuition appeared in two theological branches that were walking in the same direction by different paths.

A God who is recognized as having many names is a God known in a different way than when known with one Christian name When many names are recognized, and not just the Christian name that we have always given to God, there is a change in our knowledge of God Now we recognize that God is known in other ways and that it is nevertheless the same God who is embraced m all those several ways of knowing Through the concentration of a title or of a first verse, is encapsulated a synthesis of a "theology of religions," quite consciously in the title of Hick's book and implicitly in the *Missa dos Quilombos*.

What is the assessment of Indigenous religions offered by liberation theology and Latin American macro-ecumenism An example can be found in the distinction that was used extensively in those years between religion and faith It was frequently emphasized that faith, as a deep relationship with God, had to be distinguished from religion as a set of practices, rites, rituals and beliefs Religion is in large part a cultural expression developed according to categories that are proper to the culture of each people Christianity should not impose its "religion" on other peoples because, ultimately, that is unnatural. Each people can only meaningfully practice

---

[23] Philadelphia, The Westminster Press, 1982, 140 Also *Britain's New Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1980.

[24] Quilombos were the localities formed by escaped Black slaves in places that were inaccessible to Whites This way they could live in freedom In Spanish they are called "palenques," but the word has become Hispanic.

a religion that is understandable to them in their own culture Christianity should not scorn the religions of others but rather should be inculturated in their culture and be "in-religioned" in their religion Christianity might be happy to bring the good news of the Gospel to other peoples but it should not impose, nor should it even propose, a "foreign culture" [25] This distinction does not in itself imply an inclusivist or a pluralist position It is rather and quite simply a remarkable advance in understanding of the nature of religion It distinguishes between what makes up the system of symbols, categories and mediations through which what is religious is expressed as opposed to what is the very core of the religious experience, abstraction made of all those mediations As you know, the play of these distinctions was much developed in succeeding years.

In a theology of religions, can we go beyond liberation theology and Latin American macro-ecumenism? I will try to state the limits that are acknowledged today.

The limitations of liberation theology and Latin American macro-ecumenism as a "theology of religions"

They did not develop a "theology of religions" under that name

It is clear that there were no publications with that name nor was the concept used In those years the concept was just beginning to emerge in the universal theological world So there is nothing strange about the fact that liberation theology and Latin American macro-ecumenism did not use it Besides, they were too busy and too absorbed with other topics and other urgent preoccupations to develop a theoretical theology about religions

They had an intuition of pluralism in principle but they didn't succeed in formulating it or developing it. The appraisal of religions that is reflected in the writings of those years showed a very positive evaluation of the religions in question The spirit that breathes through them was already "pluralist." They were not trying to convert or baptize other religions They considered them a gift from God that had to be contemplated with respect and admiration They were one step removed from what could have been the formulation of a "pluralism in principle" that states that all religions are revealed, are true and are wanted by God Still, we cannot deny that they did not succeed in formulating this or developing it.

---

[25] Unfaithful to the Gospel/ of the Incarnate Word/ we gave you as a message/ a foreign culture," Penitential Rite of the *Missa da terra sem males* (Mass of the Earth without Evil), Desclee de Brower, Bilbao, 1980, 43. Western Latin religiosity was the foreign culture for the Indigenous or Afro-American peoples

In broad strokes, they stayed within the boundaries of inclusivity.

It was a moderate inclusivity, at times fearful and insecure. It seemed to intuit its insufficiency but it was in the end inclusivity. They always continued to think of Christianity as a "higher light"[226] that we Christians have for understanding the meaning of life and of history. We knew that the Spirit was active in every people and religion and in every man and women, and could lead them to intuit the great values of existence through the voice of their conscience. But we did not dare abandon the atavistic conviction that the perspectives of other religions remained small in comparison with the explicit revelation of the plan of God with its own name, the Reign, as expressed in the Gospel of Jesus.

Still, I believe that it can be said that, of all the inclusivists of the period, the most respectful and least chauvinistic was undoubtedly liberation theology and Latin American macro-ecumenism.

Christ-centeredness still remains unquestioned.

It was a Christ-centeredness that was very tempered by Reign-centeredness but nevertheless in the end it remained a Christ-centeredness. In those years it wasn't possible to imagine the possibility that a few decades later the great Christological questions like the incarnation, divine filiation, uniqueness and redemption would come up for question. Indeed, it is possible to say that the accent that Christology of liberation gave to the historical Jesus served to attenuate the difficulties that those major dogmatic affirmations represented on other latitudes.

Considered from a global perspective, it is still "the luxury of a Christian minority," as Pieris later noted.[27]

The continent and the projections of solidarity that have extended literally across the whole planet seemed to us in those days a distant and unattainable world. But the jolt given us by the words of Pieris made us aware of the illusion. A liberation theology for Latin America with a half-billion inhabitants seemed to us a huge adventure. Still, as viewed from a world perspective, that is to say from the perspective of the poor who are mostly in Asia and in Africa and who are not Christians, it certainly is "the luxury of a Christian minority." The limitation here was in not discovering

---

[26] In the work already quoted, Espiritualidad de la liberación, it must be recognized that here and there affirmations appear that refer to the light of faith or of Christian revelation as a "higher light" (ibid, 30-31) or to the Church as "necessary for the full knowledge of salvation in this world" (238).

[27] Pieris, "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology, an Irruption," *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabela and Sergio Torres (editors), Maryknoll, Orbis, 1985, 113-114.

much earlier the perspective of globalization and the necessity for a liberation theology that is no longer Latin American (and Christian) but rather lies in "an inter-religious theology of world liberation" In a parallel way, it has to be said that we need an inter-religious macro-ecumenism with a global perspective.

Current challenges and steps to be accomplished

As I have already said, classical liberation theology did not posit the need for a theology of religions and yet today it is a tact that most liberation theologians are occupied and preoccupied, even if quietly, with the topic of a theology of religion or a theology of pluralism We are drawing up the balance sheet of Latin American macro-ecumenism and we all take it for granted that this task has a great future ahead. What are the more immediate tasks that remain? Let me list a few

We need to go into the field of the theology of religions fully and explicitly Here we have tried to rescue what liberation theology and Latin American macro-ecumenism had of a theology of religions But the time has come for these branches and contents of liberation theology to be made explicit with full awareness and development Now is the time to confront and to respond, in the framework of liberation theology, to the most elemental questions These are questions that in Latin America are not posed by the population because society is still not markedly pluralist However, it is soon going to be They are questions like If God is one, should there not be only one religion Who was God revealed to really Are all religions true Are they all the same? [28]

The mission ad extra needs to be rethought This is the mission to other religions. The praxis of the Church of liberation went beyond the classical mission but we need to deepen and elaborate on the new theology of the mission *ad gentes*.[29]

Liberation theology and Latin American macro-ecumenism has to go into the thorny field of the Christological questions already mentioned and which are currently being debated A Latin American expert in Christology tells us that this is a "nest of wasps." And it is, on the one hand, because one can imagine how serious the looming reinterpretation really is On the other hand, given the central nature of the Christological themes, these questions are of the utmost gravity at least according to traditional, classical parameters No doubt, the construction of a new and non-absolute Christology (30) is the most difficult question at this point.

---

[28] Paul Knitter, *No Other Name?,* Maryknoll, Orbis, 1985, 1

[29] The official missionary congresses do not touch the topic .They confine themselves to repeat constantly the theology of the universal mandate of Christ.

[30] See in this same volume the work of Marcelo Barros on "Afro-Indigenous Christology A discussion with God."

In this new stage of globalization, liberation theology has to posit the need and the urgency of being reformulated as an inter-religious theology, which is to say as a theology of a "globalized liberation." This is necessary, first of all, in order to avoid being "the luxury of a Christian minority." Secondly, it needs to adapt to the times we are living in. This is a time of globalization and a period of a necessarily globalized liberation. In the future development of contemporary liberation theology we have to take into account everything that theology proposes regarding "World Theology" or an inter-religious theology that speaks of a religiously pluralist society, such as we find in contemporary societies.

We need to embrace and to deepen the theme of the nature of religion itself by drawing on anthropology, the religious sciences and philosophy. We need to dialogue also with agnosticism. We have to reconsider the ingenuous and uncritical - really pre-enlightenment - preoccupations on which popular religion was traditionally established. Theology of religions needs to work out those foundations and liberation theology has not yet done that work in order to build its own theology of religions.

Bibliography

Boff, L. (1985). *Salvation and Liberation*. Maryknoll: Orbis. Boff, L. (1992). New Evangelization. Maryknoll: Orbis.

Casaldáliga, P. & Milton Nascimento, M. (1982). *Missa dos Quilombos.* Latin America.

Casaldáliga, P. & Vigil, J.M. (1991). *Espiritualidad de la liberación*. Managua: Envio. Casaldaliga, P. & Vigil, J.M. (1994). *Spirituality of Liberation*. Tunbridge Wells: Burns & Oates.

Casaldáliga, P. (1977). *Yo creo en la justicia y la esperanza.* Bilbao: Desclee.

Casaldáliga, P . (1980). *Missa da terra sem males.* Bilbao: Desclee de Brower.

Casaldáliga, P . (1988). *El Vuelo del Quetzal*. Panamá: Maíz nuestro.

Danielou, J. (1946). *Le mystère du salut des nations.* Paris: Seuil.

Duran, J.G. (1984). *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. I. Buenos Aires.

Garrigou-Lagrange, R. (1923). *Perfection chretienne et contemplation*. Paris: Desclee.

Hick, J. (1980). *God has Many Names:* Britain's New Religious Pluralism. London: Macmillan.

Hick, J. (1982). *God has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press.

Knitter, P (1985). *No Other Name?* Maryknoll: Orbis.

Knitter, P. & Hick, J. (eds.). (1987). Toward a Liberation Theology of Religions. In: Knitter, P. & Hick, J. (eds.). (1987). The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions. Maryknoll: Orbis.

Pieris, A. (1985). The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology, an Irruption. In: Fabela, V. & Torres, S. (eds.). (1985). *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. Maryknoll: Orbis.

Teixeira, F. (1995). *Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas.

Vigil, J.M. (1975). *La política de la Iglesia apolítica, Una aportación a la teología política desde la historia*. Valencia: Edicep.

Vigil, J.M., *Theology of Religious Pluralism*, Lit Verlag, Münster - Berlín - London 2008.

La Causa del Macroecumenismo

Del exclusivismo oficial a la espiritualidad pluralista

Para el libro-homenaje a Pedro Casaldáliga en sus 80 años:
Pedro Casaldáliga, las Causas que dan sentido a su vida,
Nueva Utopía, Madrid 2008, pp. 107-117.

La Causa del macroecumenismo ha sido una, entre las varias –y no pocas-, por las que se ha significado Pedro Casaldáliga. Quisiera evocar el largo recorrido que este tema ha realizado en sus últimos ochenta años.

El exclusivismo eclesiocéntrico

En los años 40 y 50 del siglo pasado, cuando Pedro Casaldáliga se formó espiritualmente y estudió su teología en el seminario, la teología imperante en toda la Iglesia católica –no sólo en la España nacional-católica, sino también en América Latina- tenía una de sus dimensiones indiscutibles en el exclusivismo y el eclesiocentrismo.

No era ésa una característica de la que se tuviera conciencia explícita. No había discusión sobre el tema, porque faltaba experiencia de contraste. Siempre había sido así. Hacía cinco silos que en un Concilio se había dicho solemnemente que «fuera de la Iglesia no hay salvación», y nunca se había pensado otra cosa. Todavía pesaba en la memoria colectiva el recuerdo de que Pío IX, en el siglo XIX, se había referido a esa doctrina como un «dogma indiscutible», y fue todavía nada menos que en 1952 (¡en vida de la presente generación!) cuando se produjo el último documento oficial del magisterio pontificio sobre tema: la carta que el Santo Oficio escribió al arzobispo Cushing, de Boston, en la que reafirmaba una vez más aquel «enunciado infalible»[1].

---

[1] El texto completo se halla en DS 3866-3872. A pesar de la reafirmación, la carta trataba de superar los planteamientos rigoristas del P. Leonard Feeney.

Ésa era la teología oficial y la teología corriente en una época en la que en la Iglesia católica no había precisamente mucha pluralidad, ni demasiada libertad de pensamiento teológico. El exclusivismo salvífico del cristianismo, realizado concretamente en un eclesiocentrismo prácticamente sin fisuras, se consideraba que no era una doctrina teológica –mucho menos una corriente teológica-, sino que era simplemente la realidad: el mismísimo Plan de Dios, una «verdad eterna», indiscutida desde los orígenes mismos de la teología cristiana, incuestionable por los siglos.

El caso de América no era diferente al de Europa ni al del resto del mundo. Ni tampoco había diferencias entre católicos y protestantes. Sencillamente, las cosas eran así, y a nadie se le ocurría pensar siquiera que pudiesen ser de otra manera.

Este exclusivismo eclesiocéntrico del que estamos hablando no es de la Edad Media, ni de hace siglos: como decimos, es contemporáneo nuestro. Se ha dado en tiempo de la presente generación, hace cincuenta años. Lo hemos vivido en propia carne. De ahí venimos todos.

El inclusivismo conciliar

La década de los 60 se encargó de abrir una novedad epocal, una novedad que, realmente, hizo época. El Concilio Vaticano II, de un modo suave e imprevisto, rompió con aquella inveterada tradición de exclusivismo, y abrió una nueva etapa en la historia de la espiritualidad y de la Iglesia. El Vaticano II es el concilio que más positivamente ha hablado de las religiones no cristianas en toda la historia. Es la primera vez que el cristianismo ha reconocido que existen bienes salvíficos más allá de sí mismo, que se da la salvación también en otras religiones, que «fuera de la Iglesia hay salvación».

Esto fue, como es sabido, una auténtica revolución teológica. Un *novum* histórico. Una nueva experiencia espiritual, que dio origen a un nuevo planteamiento teológico. Es sabido cómo entre sesión y sesión conciliar, en los momentos en que se debatía en el aula la presencia de la salvación en los pueblos no cristianos, llegaron al Vaticano cartas de muchos misioneros veteranos que entre la duda y la protesta, se preguntaban qué sentido tendría, entonces, la misión, las misiones... Toda la teología y la espiritualidad estaban sintiendo conmoción conciliar.

El salto epocal que aquí queremos destacar es el que dio la Iglesia y la teología al abandonar el exclusivismo y pasar al inclusivismo. El cristianismo, a partir de entonces, reconoce que hay salvación fuera de él mismo, pero matiza: esa salvación que hay fuera, no es ajena, sino que «es cristiana». Las personas que viven en santidad en las otras religiones son «cristianos anónimos» (Rahner). Es decir: la nueva posición teológica

cristiana «incluye» dentro de nuestro propio balance cristiano la salvación que admitimos que hay fuera. De ahí el nombre: «inclusivismo», que no se refiere pues a un capítulo lateral o a un tratado sectorial de la teología, sino que es más bien un replanteamiento general, un paradigma que todo lo atraviesa.

El Vaticano II abre la segunda etapa del cristianismo, la del inclusivismo, después de más de diecinueve siglos de exclusivismo.

Por su propia naturaleza, el Vaticano II fue un acontecimiento de alcance universal, si bien es reconocido que el protagonismo reflexivo e ideológico lo llevaron los teólogos del primer mundo, que introdujeron en su agenda las preocupaciones de ese primer mundo, no del tercer mundo. El cristianismo de América Latina –que por entonces precisamente se encaminaba a constituirse en el bloque mayor dentro de la Iglesia católica-, aunque no participó protagonísticamente en el Concilio, se iba a sentir, también, profundamente conmovida por el mismo.

La espiritualidad y la teología de la liberación

Como es sabido, la aplicación la aplicación del Concilio a América Latina, iniciada por el CELAM en su Asamblea de Medellín, no fue simplemente pasiva, no fue una mera copia, sino una adaptación inteligente, realizada con fidelidad creativa, al socaire del movimiento del Espíritu que había sido el Vaticano II. La espiritualidad de la liberación y su teología (siempre una nueva teología proviene de una nueva experiencia espiritual, no al revés) fueron también aquí una nueva «novedad que hizo época».

Obviamente, la teología de la liberación no puede ser encontrada en el Vaticano II, pero sin éste, no habría sido posible aquélla. Fue la apertura conciliar la que posibilitó la aparición de esta teología en América Latina, un continente de especiales características en aquel momento: era a la vez un continente cristiano y pobre (las otras regiones mundiales cristianas no son pobres, y las otras regiones pobres no son cristianas). Con la teología de la liberación, la Iglesia de América Latina hizo una contribución original propia al cristianismo universal (y, como se podrá mostrar, incluso una contribución a otras religiones, pues más allá de las fronteras del cristianismo ha influido el paradigma y la epistemología de la liberación).

Sería bueno recordar, aunque sea en esquema, la «fórmula dimensional» de la teología de la liberación. Porque ésta no es un nombre, una etiqueta, ni es una «denominación de origen» meramente geográfico (no por estar físicamente en A.L. una teología es «de la liberación»...). Con ese o sin ese nombre, una teología es «teología de la liberación» si su contenido responde a estas tres estructuras epistemológicas:

a) *una lectura histórico-escatológica de la realidad*,

b) *el reinocentrismo*,

c) *la opción por los pobres*[2].

La teología de la liberación no es la última palabra de la teología, pero sí es una palabra teológica que permanece, que no será sustituida por las subsiguientes corrientes teológicas.

El macroecumenismo latinoamericano

El capítulo de la teología de la liberación en el que queremos centrarnos es el que desde hace quince años que llamamos «macroecumenismo». Se refiere a la relación del cristianismo con las demás religiones -incluida la «religión» que consiste en no tener religión, o profesar incluso el ateísmo-. Hoy diríamos que el macroecumenismo, dentro de la teología de la liberación, ocupa expuesto que representa la rama de la «teología de las religiones» dentro del frondoso árbol de la teología, y condiciona también, obviamente, el capítulo de la misión, dentro de esa misma teología.

Es obligado señalar que el nombre de «macroecumenismo» tomó carta de naturaleza, fue admitido en la sociedad teológica –diríamos-, en 1992, en la I Asamblea del Pueblo de Dios (APD), celebrada en Quito, en la que Pedro Casaldáliga presentó ese tema en sus intervenciones, siendo también presentado allí mismo su libro «Espiritualidad de la liberación», que contenía un capítulo entero con ese título precisamente[3]. Desde entonces «macroecumenismo» es un término reconocido en el argot teológico latinoamericano, y todos saben además que no se trata de un planteamiento genérico, abstractamente universal, sino de una actitud espiritual específicamente «latinoamericana»[4], es decir: no exclusivista, inclusivista ciertamente, liberador además, pero «reinocéntrico», y por eso, desde una «nueva eclesialidad».

No es éste el momento de exponer teológicamente en detalle el macroecumenismo latinoamericano. El capítulo del mismo nombre del libro *Espiritualidad de la liberación* puede ser considerado su texto teológico de base, al menos inicialmente. Allí queda expuesta su descripción teológico-espiritual, en palabras de Pedro Casaldáliga mismo. Otras obras señaladas de Casaldáliga en las que se puede observar el mismo contenido, pero desde el enfoque de una realidad concreta, son la *Misa de la*

---

[2] Traté de indagar esta «fórmula dimensional» de la teología de la liberación en: *Cambio de paradigma en la teología de la liberación*, en «Alternativas», 8 (junio 1997) 27-46, Managua, Nicaragua.

[3] La primera edición fue de 1992, Verbo Divino, Quito, Ecuador. Después han sido 19 ediciones, incluyendo la digital, que puede ser recogida libremente en *servicioskoinonia.org/Casaldaliga*. El macroecumenismo es un capítulo de la tercera parte.

[4] Con una latinoamericanidad no geográfica, sino espiritual…

Tierra sin males y la *Misa de los palenques* (de los quilombos), en las que se hace ver un macroecumenismo en ejercicio, respecto a la causa india y con la causa negra concretamente[5].

Peculiar del macroecumenismo latinoamericano, dentro del conjunto de las teologías de las religiones, es el hecho que trata al ateísmo con todo el estatuto de una verdadera religión. La teología de la liberación, al luchar por la vida y la dignidad de los pobres, no se vio sola. Se encontró en la calle y en la montaña con muchos revolucionarios humanistas, que luchaban por la misma causa en favor de un mundo y un hombre nuevos, pero que se sentían distantes de la Iglesia y de la fe. La relación con estos hermanos y hermanas, que expresaban su adhesión inquebrantable a los valores del amor y la justicia, dando su vida incluso por la causa, aun reconociéndose distantes de la fe cristiana, ayudó a la teología de la liberación a desarrollar una valoración muy positiva de esa «religión atea». El macroecumenismo desarrolla la distinción entre el «orden de la salvación» y el «orden del conocimiento de la salvación», como axiológicamente diferentes. El orden realmente salvífico es el orden mismo de la salvación, mientras que el orden del conocimiento de la salvación es un orden auxiliar, para ayudar a vivir en el orden de la salvación, pero sin un valor salvífico decisorio por sí mismo.

A mi juicio, la expresión cumbre de esta visión latinoamericana macroecuménica de las relaciones entre la fe y el ateísmo consecuentes, entre la fe cristiana y la fe revolucionaria, fue la entrevista «Dios y los revolucionarios», publicada como capítulo tercero en «El vuelo del Quetzal»[6].

En su momento, el macroecumenismo latinoamericano, junto con la opción por los pobres y la visión teológica y espiritual de la política, fue –me atrevería a decir- la pieza teológicamente más avanzada de la teología de la liberación, su buque insignia. Y, no obstante, como luego diré, hoy nos aparece claramente insuficiente... Hoy.

Pluralismo: el paradigma que viene

...Porque los tiempos cambiaron. Cuando en los años 90 algunas voces, incluso «de dentro», comenzaron a decir que ante el cambio de hora histórica lo que correspondía a la teología de la liberación era «cambiar de paradigma», en el sentido de que había que abandonar un supuesto radicalismo y acomodarse al neoliberalismo triunfante, fuimos muchos los que respondimos con un verdadero rechazo al tal «cambio de paradigma»: el paradigma de la teología de la liberación (la visión histórica de la realidad, el reinocentrismo y la opción por los pobres) eran para nosotros «el

[5] Ambas están disponibles en *servicioskoinonia.org/Casaldaliga*

[6] *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Coordinadora Regional Centroamericana Oscar Romero, Managua, primera edición 1988. Disponible en la biblioteca de Koinonía: *servicioskoinonia.org/biblioteca*

Paradigma mismo de Jesús», y no podía ser abandonado. «Por qué seguimos en ésas»[7], escribió Casaldáliga en la Agenda Latinoamericana de 1999.

Fue después, ya cerca de los años 2000, al recobrar el Continente una relativa calma, cuando nos dimos cuenta de que, aunque no queríamos renunciar al «paradigma de Jesús», era claro que estaba apareciendo en el horizonte un nuevo paradigma, sí, que esta vez no consistía en atenuar las perspectivas liberadoras, sino que estaba en otro plano. Era el paradigma pluralista.

Poco a poco, conforme los teólogos se han ido adentrando por él, han ido descubriendo que no choca, con no es incompatible con la liberación, sino que está en otro nivel, por lo que se puede cruzar con los planteamientos liberadores. Pluralismo no se opone a liberación, sino a exclusivismo y a inclusivismo.

Sólo en torno al año 2000 ha comenzado a extenderse por la América Latina teológica la noticia de este nuevo paradigma. Hasta poco antes, en el Continente habíamos estado absorbidos «en otras batallas», más urgentes.

La «teología del pluralismo religioso» viene, de hecho, de otras latitudes. Nació en el mundo anglosajón, sobre todo en el Norte, en un ambiente generalmente alejado de la teología de la liberación (sin que deje de haber excepciones muy honrosas[8]). Pero llegó finalmente esa teología a América Latina. Y la aportación que este Continente debía hacer en este nuevo campo de reflexión no era, simplemente, ponerse al día, entrar en el tema desconocido hasta entonces, sino, que debía releer latinoamericanamente la teología del pluralismo religioso, o lo que es lo mismo: debía «cruzar la teología del pluralismo religioso con la teología de la liberación».

Ésa es la tarea que se fijó a sí misma la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT en su Asamblea General celebrada en Quito en 2001. Tarea que se concretizó en el inicio de una serie de cinco volúmenes colectivos titulada «Por los muchos caminos de Dios»[9], cuyo primer volumen Pedro Casaldáliga prologó[10].

---

7 Con esos datos está a disposición pública, en diferentes formatos, en el «Archivo de la Agenda Latinoamericana» (*servicioskoinonia.org/agenda/archivo*).

8 La más significativa, «verdadero modelo de teología del pluralismo religioso liberadora», es Paul Knitter. Véase su «Hacia una Teología de la Liberación de las religiones», en «Revista Electrónica Latinoamericana de Teología», RELaT, en *servicioskoinonia.org/relat/255.htm*

9 Título sugerido por Pedro Casaldáliga.

10 Puede verse la serie en *tiempoaxial.org*

Teología del pluralismo religioso

La teología del pluralismo religioso ha sido, y es todavía, un gran desafío para la teología de la liberación, porque le descubre que, a pesar de que parecía que se trataba de una teología completa, madura, que no necesitaría de ningún reajuste teórico, sino sólo de una coherente implementación práctica, efectivamente, la teología de la liberación, debe afrontar un desafío tremendo, debe realizar una reconversión de sí misma, una verdadera «metamorfosis».

La teología del pluralismo religioso, en primer lugar, descubre a la teología de la liberación algo que ésta nunca se había planteado: que es inclusivista. Las famosas tres categorías que la teología del pluralismo religioso presenta (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) no existían antes, por lo que no había capacidad para autoexaminarse. Una teología no podía tener conciencia de su posición en esa escala. La teología de la liberación no sabía que era inclusivista. No lo sabíamos ninguno de nosotros. Y ahora sabemos que lo ha sido, sabemos que fue así siempre la realidad, y que no pudo ser de otra manera.

Pero ahora hemos perdido la ingenuidad inclusivista: sabemos que lo somos, y tenemos mala conciencia (ése es uno de los primeros frutos que produce el conocimiento de la teología del pluralismo religioso). El desafío y la invitación al cambio están ahí, inevitables.

¿También el macroecumenismo cae bajo este desafío? También. Por más que el macroecumenismo fue la pieza más avanzada de la teología de la liberación, la que hoy podemos considerar más cercana al pluralismo, no dejó de ser inclusivista. Yo diría que fue el inclusivismo más cercano a lo que hoy conocemos como paradigma teológico.

Los temas teológico-sistemáticos de fondo ahí implicados en el análisis del inclusivismo del macroecumenismo no son leves[11].

Por su parte, la espiritualidad de la liberación, la que se vivió y se vive en nuestro Continente, y que Pedro Casaldáliga recogió en aquel libro, *Espiritualidad de la liberación*, tampoco dejaba de ser, y no ha dejado de ser todavía, mayoritariamente, inclusivista. Quince años después de la publicación del libro, en el número de la revista «Concilium», monográfico sobre «Teología del Pluralismo Religioso, el paradigma que viene», Pedro Casaldáliga escribe[12]:

---

[11] He tratado de hacer una primera presentación de los mismos en «Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones», en VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios II*, Abya Yala, Quito 2004, p. 73-90.

[12] *Espiritualidad y pluralismo religioso*, «Concilium» 319, primero del año 2007.

«La teología de la liberación ha redescubierto y ha asumido vertientes que en un primer momento no fueron subrayadas: las dimensiones de género, de cultura, los sujetos emergentes (pueblos indígenas, pueblos afroamericanos). Últimamente, un nuevo factor –y hasta paradigma- viene desafiando a la teología de la liberación y, lógicamente, a la espiritualidad liberadora: el pluralismo religioso»[13].

El recorrido realizado en estos ochenta años ha sido, pues, teológicamente largo, casi increíble. Desde aquellos años 1950 en los que el Santo Oficio de la Iglesia Católica todavía habló de «aquel enunciado infalible que nos enseña que fuera de la Iglesia no hay salvación», cuando todavía no era imaginable que pudiera darse un día un concilio ecuménico, mucho antes de que contempláramos aquella meseta dorada de Medellín y sus frutos derivados como el macroecumenismo latinoamericano... hasta llegar a los tiempos actuales, en los que nos planteamos, no una tarea sectorial, parcial, sino una reconversión global de la teología de la liberación y del cristianismo entero[14]... el camino ha sido, efectivamente, muy largo.

Y Pedro lo ha recorrido, todo él, sin desfallecer, y llevando por delante una bandera.

---

13 *Ibid*., prólogo.

14 Hace unos pocos años la gran tarea era la teología del pluralismo religioso. Ahora, son cada vez más los que descubren que ése era sólo el primer paso, que de lo que realmente se trata será de «releer pluralísticamente el cristianismo». Una tarea, pues, no sectorial, sino transversal, que afecta a todo el cristianismo globalmente tomado.

Espiritualidad y pluralismo religioso

Espiritualidad del Pluralismo Religioso

Una experiencia espiritual emergente

Por los muchos caminos de Dios, vol I,
Abya Yala, Quito 2003, pp. 137-155.

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teología pluralista de las religiones… son ya «temas de moda». De un tiempo a esta parte es incontable el número de publicaciones y actividades de diálogo que se realizan en torno a estos temas. Ya no se puede dar cuenta de la actual situación religiosa de la humanidad sin destacar esta «nueva conciencia» que se ha difundido rápidamente por todo el globo. Y como dice John Hick, es una conciencia muy reciente, que ha emergido completamente en el tiempo de la generación que vive actualmente[1]. Viene de ayer mismo, pero ya llena el mundo. Y todo parece indicar que «vino para quedarse»…

¿Y qué es lo que produce estos nuevos «estados de conciencia» que surgen y se difunden inesperadamente por la humanidad? Se trata, sin duda, de una «nueva experiencia espiritual». Las grandes corrientes teológicas, los grandes movimientos o transformaciones culturales no se producen normalmente en respuesta a una idea ocurrente de algún pensador genial, sino que obedecen a nuevas vivencias espirituales a las que la Humanidad -o algún sector significativo de ella- se ve abocada. El Espíritu está detrás de esos fenómenos, alentando, conduciendo, impulsando. Y los espíritus más despiertos de la Humanidad captan esa presencia del Viento y despliegan sus velas dejándose llevar…

Hoy estamos viviendo esta nueva experiencia espiritual. Hay un Espíritu nuevo, rondándonos, desafiándonos, casi cada día, en multitud

---

[1] In Western Christianity this pluralistic conciousness has only emerged during the lifetime of people now living… *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 7.

de gestos, de reflexiones, de nuevas prácticas… Estamos en un momento de transformación. Históricamente, estamos pasando del cristocentrismo al pluralismo. Hay miedo, hay resistencia… y a la vez hay atracción, y claridad, y hasta una evidencia que se va imponiendo lenta pero irresistiblemente… Es un «kairós», un punto de inflexión importante, que va a introducir cambios muy profundos: una nueva época que sucederá a 19 siglos de exclusivismo y apenas uno de cristocentrismo…

Importa mucho, pues, estar atentos a este kairós. Hay que rastrear el espíritu que lo anima, para discernirlo y para secundarlo. Y eso es lo que pretende este breve texto. Quiere ser un simple intento de captar y sistematizar ese Espíritu o «espiritualidad del Pluralismo Religioso» que va creciendo entre nosotros. ¿Cuáles serían pues sus rasgos más importantes? Describimos los principales.

Pluralismo de principio frente al viejo pluralismo de hecho

Desde siempre, en la vivencia del creyente sencillo, las otras religiones no existían. En primer lugar porque quedaban fuera del alcance de su percepción. Y en segundo lugar porque, si llegaban a ser percibidas, eran consideradas como una realidad negativa. Dios nos había manifestado a los seres humanos su propia voluntad, su oferta de salvación, tendiéndonos el camino hacia Él, que era «nuestra» religión, pero ocurría que otros pueblos andaban confundidos con supersticiones religiosas que suplantaban para ellos el lugar de la verdadera y única religión, la nuestra.

Esta visión se daba en todas las religiones. Todas ellas se consideraban «la religión», la única, la verdadera, frente a las demás, las «religiones falsas», que eran creaciones humanas, «creencias», supersticiones, o incluso tal vez cultos diabólicos. La pluralidad de religiones era pues un hecho lamentable, un hecho negativo; era un pluralismo que se daba «de hecho», pero que no era voluntad de Dios, que no era un «pluralismo de derecho».

Pues bien, esto es lo que ha cambiado. Un nuevo espíritu se difunde por la Humanidad. Los seres humanos tienen ahora otra percepción. Perciben las religiones con otra sensibilidad. Como las culturas, las religiones forman parte del capital más preciado de los pueblos. Constituyen en cierto modo su identidad, por lo que no puede ser malo que haya muchas religiones. Ya no parece aceptable pensar que haya una religión buena y verdadera, y que todas las demás sean malas y falsas. No: «todas las religiones son verdaderas». Porque Dios ama a todos los pueblos. Dios los ha creado, y cada uno, con su identidad, su religión y su cultura, es obra de sus manos, destello irrepetible de su luz multicolor.

Los creyentes perciben ahora el pluralismo religioso no como un hecho lamentable, sino como una voluntad positiva de Dios. No ya como un pluralismo «de hecho», como un hecho lamentable, sino como un plu-

ralismo querido por Dios, de derecho, «de derecho divino». «Pluralismo de principio» se suele decir en teología.

Esto significa un cambio radical de actitud frente a la pluralidad de las religiones: ahora es una actitud positiva, de reverencia y respeto, que ve en ellas una obra de Dios. Y significa también un cambio de imagen de Dios mismo: antes creíamos en un Dios que había escogido a un pueblo y se había desentendido de los demás…; ahora percibimos la imagen de un Dios más universal, menos particular, que no se reduce ni se ata a un pueblo, sino que está en relación con todos los pueblos…

Una gran desconfianza hacia las actitudes de privilegio o exclusividad

Hay una percepción creciente en la conciencia actual de la Humanidad, de que las actitudes de «exclusivismo» religioso son inviables e injustificadas. Cada vez más, más fieles religiosos modernos, de cualquier religión, perciben, como por un sexto sentido, aun sin saber explicar razonadamente el por qué, que la propia religión no puede ser «la única verdadera». O sea: ya no se acepta el viejo exclusivismo que decía que «fuera de nuestra religión no hay salvación».

Este cambio significa también una transformación tanto de la imagen que tenemos de nuestra propia religión, cuanto de la imagen misma de Dios. De nuestra religión ya no pensamos que sea la única verdadera, y a Dios ya no lo percibimos como «nuestro», sino de todos los pueblos y de todas las religiones.

El rechazo que a mediados del siglo pasado se hizo común contra el exclusivismo, hoy se está extendiendo en el campo teológico también hacia el inclusivismo. Cada vez más creyentes perciben que el inclusivismo no deja de ser una forma de exclusivismo, una forma atemperada y de formas menos prepotentes, pero exclusivismo al fin y al cabo. Como decía Hans Küng sobre la teoría inclusivista de Rahner de los «cristianos anónimos», es una forma muy educada de conquistar y someter al otro con un abrazo. El inclusivismo, que es todavía la posición oficial en el catolicismo por ejemplo, tiene los días contados ante la irrupción de esta espiritualidad del pluralismo religioso.

En este mismo sentido, otra categoría que comienza a ser rechazada es la de la «elección». Se trata de una categoría que es incluso bíblica, arraigada en el Primer (Antiguo) Testamento, y hecha propia también por el Nuevo Testamento. La «elección» de Abraham, el Pueblo «elegido»… Todavía hace sólo unos años, el conocido biblista Gerhard Lohfink hacía una brillante justificación de las razones de «por qué Dios necesita un pueblo propio», y razonaba teológicamente cómo «este pueblo concreto es Israel» . Toda una «constelación de magnitudes: lugar conveniente, momento propicio y personas adecuadas» mostraban la profunda conveniencia de

la elección de Israel[2] por parte de Dios, elección que «es como un anticipo del misterio de la encarnación del hijo de Dios en ese pueblo»[3].

En Torres Queiruga, uno de los teólogos que más se ha significado en su dedicación al tema del pluralismo religioso, nos parece observar una evolución significativa: hace diez años todavía hacía intentos por justificar teológicamente el concepto de elección[4]; en el último texto suyo que conocemos propone el abandono simple y llano de la categoría de elección . Pero no son los teólogos los que nos van a descubrir la inadecuación de este concepto; es más bien la nueva espiritualidad emergente del pluralismo religioso la que hace que percibamos esa inadecuación, y los teólogos son los que expresan adecuadamente lo que todos de alguna manera percibimos en nuestro espíritu.

Una gran apertura a la complementariedad e inter-religiosidad

Todavía están vigentes legalmente muchas prohibiciones respecto a la participación de los cristianos por ejemplo en las celebraciones de otras confesiones cristianas, y mucho más respecto a religiones no cristianas. Las normas oficiales de la iglesia católica todavía prohíben «comulgar» en cultos ajenos o dar escucha en los propios a «libros sagrados» que no sean la Biblia. Pero eso queda en el mundo de las relaciones institucionales; el mundo de las mutuas influencias religiosas es mucho más variado e incontrolable; no es posible poner puertas al campo. «¿Quién -cristiano o no- seriamente preocupado por lo religioso y por su repercusión en la Humanidad no ha sentido alguna vez la urgencia de enriquecer la vivencia de su tradición con las aportaciones de las demás? Más aún, ¿no somos muchos los que experimentamos que nuestra vivencia actual está ya, de hecho, mucho más enriquecida de lo que ordinariamente se piensa por el contacto con otras tradiciones? Piénsese, simplemente, en el influjo creciente de la espiritualidad oriental sobre nuestro modo de orar o de acoger la presencia de Dios en la vida. Personalmente nunca agradeceré bastante el contacto con el jesuita indio -¿jesuita hindú?- Antonio de Melo. Y la acogida de sus obras -y de toda la literatura espiritual parecida- muestra que se trata de un fenómeno que va más allá de lo individual»[5].

---

[2] *¿Necesita Dios la Iglesia?,* San Pablo, Madrid 1999, pág. 48ss; el original es de 1998: Braucht Gott die Kirche?

[3] Ibidem, pág. 56. Para John HICK es la encarnación, precisamente, la pieza clave que explica la conciencia de superioridad que el cristianismo tiene: *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

[4] *El diálogo de las religiones, en Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristiana*, Herder, Barcelona 2001.

[5] TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, pág. 30.

Las religiones se encuentran unas con otras no ya sólo en los libros religiosos que atraviesan las fronteras, sino en la calle, en los medios de comunicación, en las escaleras de los bloques de viviendas, en los enlaces matrimoniales, en las migraciones, en todas partes. Hoy día, en la sociedad actual, plural e interreligiosa como nunca, «la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones, y para la persona concreta, ser religioso es ser interreligioso»[6].

Ya todos percibimos que la luz de Dios no se encierra en ninguna religión. Cualquier religión, por ser también humana y cultural, es incapaz de encerrar en sí toda la riqueza de Dios, pudiendo encontrar fuera de sí, en otras religiones, otros destellos de la luz de Dios que en sí misma no ha captado en la misma forma o con la misma intensidad. Así, desde una perspectiva más especializada teológicamente, se puede decir que la doctrina cristiana de la Trinidad necesita un poco de la insistencia islámica en la unicidad de Dios; que el vacío impersonal del budismo necesita de la experiencia cristiana del Tú divino; que los contenidos profético-prácticos del judeocristianismo se verían sanamente complementados con la acentuación oriental de la contemplación y la gratuidad de la acción…[7]

No se trata de abogar por un eclecticismo confuso o por la pérdida de las identidades. Se trata, eso sí, de no sentirse aprisionado por aquellas fronteras rígidas de desconocimiento y de mutuas excomuniones. Hoy las personas religiosas van a serlo, cada vez más, inter-religiosamente[8].

Un nuevo espíritu misionero

Uno de los puntos más sensibles del cristianismo que resulta conmovido por la irrupción de este nuevo espíritu pluralista es el de la misión. Es lógico. En el cristianismo por ejemplo, durante 19 siglos la misión ha estado fundamentada en el planteamiento exclusivista: «fuera de la Iglesia no hay salvación». Durante largos períodos de la historia de la Iglesia se ha pensado que «ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles»[9]. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado

---

[6] J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

[7] KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000 pp. 221.

[8] KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. xi.

[9] DS 870 (*Unam Sanctam*). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX lo tiene claramente como dogma, afirmado y reafirmado: SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?, Desclée, Bilbao 1999, págs. 136ss.*

en la convicción de que todos los que morían sin conocer a Jesucristo no alcanzaban la salvación… Todavía hace sólo 50 años que Pío XII hablaba de los mil millones de seres humanos que «yacen en las tinieblas y sombras de muerte», como dice el salmo 107, salmo que las encíclicas misioneras[10] aplicaban clásicamente a los «paganos»[11]. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los «paganos» de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora[12].

Cuando una religión supera el exclusivismo -como es el caso del cristianismo actualmente-, todas aquellas motivaciones de la misión que estaban fundadas en el exclusivismo caen con él. Y cuando también el inclusivismo entra en crisis, entra en crisis la misión renovada que se fundamentaba en él. Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero sólo una misión basada en una perspectiva pluralista.

La misión no va a llevar la salvación a un lugar que fuese una especie de «vacío soteriológico», ayuno de salvación, porque tal lugar no existe. Como ha dicho con frase célebre la teología de la liberación, «el primer misionero siempre llega tarde: el Dios Trinidad llegó siempre antes». El misionero no va a llevar la salvación como si sin su presencia la salvación no pudiera llegar o no estuviera ya allí desde siempre. La misión hoy no puede estar orientada -como lo ha estado prácticamente siempre- a implantar la Iglesia como su principal objetivo… Por lo demás, Jesús mismo no tuvo como objetivo fundar una Iglesia, ni difundirla misioneramente[13]. La Causa de Jesús fue otra.

La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido. En un contexto de teología y de espiritualidad pluralista, la misión está centrada en Dios (teocentrismo), en el Dios del Reino, y en el Reino de Dios. La misión es un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos –en ambas direcciones- la búsqueda religiosa. Para enseñar y para aprender. Para anunciar nuestra buena noticia y para escuchar las buenas noticias que es seguro que los otros también tienen para ofrecernos. Sin ir pensando a priori, que los otros deberán abandonar su religión y adoptar la nuestra para poder profundizar su encuentro con Dios.

---

[10] *Evangelii Praecones* 227; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

[11] En el mundo protestante, todavía hace 40 años el Congress on World Mision de Chicago declaraba: «Desde la última guerra, más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad han ido al infierno sin conocer a Jesucristo». Cfr. las actas publicadas por J.O.Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, pág. 9.

[12] J.A. SAYÉS por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

[13] Hoy, por ejemplo, hay acuerdo general entre los exégetas en que la conclusión canónica de Marcos (16, 9-20) no formaba parte del evangelio escrito por el evangelista. Cfr BARBALIO, Giuseppe & FABRIS, Rinaldo, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo 1990, p. 620-621.

Hoy sentimos más bien que la conversión -como cambio de religión- no es necesaria: los otros tienen que encontrarse con Dios en principio en el camino en el que Dios los ha puesto. La conversión que se tiene que dar es otra: la conversión a Dios, al Dios del Reino y al Reino de Dios, esa misma conversión que es imperativo también para nosotros. Nosotros no queremos que el otro deje de ser budista, musulmán o hindú, sino que sea mejor budista, mejor musulmán o mejor hindú. No se descarta, desde luego, la conversión de cambio de religión, siempre que, cualquiera de las dos partes sienta que por el otro camino puede avanzar más hacia su plenitud religiosa, pero no será ése el camino normal ni lo normativo de la misión. Es cierto que la misión -como diálogo que es- no estará completa hasta que de nuestra parte anunciemos a Jesucristo, como no estará completa tampoco hasta que nos sean anunciadas las buenas noticias religiosas que la otra parte tiene para darnos.

Requiere muchos más matices esta nueva vivencia de la misión, pero lo dicho es suficiente para comprender que este nuevo espíritu del pluralismo religioso comporta, efectivamente, para la misión, una auténtica sacudida, una transformación de la que resultará fortalecida y renovada.

Relectura de la cristología

Hace ya años que la problemática fundamental de la soteriología no es la eclesiología sino la cristología. ¿Cuál es el papel de Cristo en la salvación? Evidentemente se trata de un punto supersensible, debido al papel absolutamente central y «absolutamente absolutizado» que ha caracterizado la construcción teológico-dogmática en torno a la figura de Cristo.

El nuevo espíritu del pluralismo religioso está produciendo, en varios frentes, un deshielo en las posturas rígidas y absolutizadas a que estábamos acostumbrados. En primer lugar se está sometiendo a un nuevo estudio los textos mismos que en el Segundo (Nuevo) Testamento constituyen la base exegética de la dogmática cristológica. Se trata -dicho muy brevemente- de textos que están en un lenguaje doxológico, confesional, y hasta litúrgico y devocional, con el que los autores no querían hacer teología ni filosofía ni –mucho menos- dogmas. Hick lo dice con frase simbólica: «la poesía se tomó como prosa, y la metáfora como metafísica»[14].

Por otra parte está el tema de la historia: ¿qué papel han jugado en la historia del cristianismo estos dogmas, qué actitudes han legitimado?[15]

---

[14] L.c., especialmente el capítulo 10, págs. 136ss.

[15] Ibid., capítulo 8, pág. 111ss. «Las doctrinas ortodoxas que dan frutos no éticos son, por decir lo menos, muy sospechosas»: P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, pág. 182.

El juicio actual hacia la historia del cristianismo es bastante severo: sus invasiones, sus guerras, cruzadas, conquistas, colonizaciones, neocolonizaciones, imperialismos… casi siempre acompañadas de una presencia de Iglesia que globalmente las legitimó, y de una evangelización y acción misionera que complementó en el campo espiritual lo que se hacía en el campo político y económico… son examinadas hoy con nueva perspectiva crítica histórico-ideológica. Por referirnos a un solo caso emblemático: en la letra misma del «Requerimiento», aquel alegato que los conquistadores españoles leían y proclamaban a los indígenas al llegar a América, para advertirles que todas aquellas tierras eran suyas porque así se las había donado el Papa a su rey católico, incluía como pieza clave del argumento teológico la mediación de Cristo, Dios Encarnado, dueño de toda la tierra, de quien era lugarteniente el Papa.

Otros abordajes de esta problemática son la génesis misma de la elaboración dogmática durante los primeros siglos hasta los decisivos concilios de Nicea y Calcedonia; o el estudio de la plausibilidad de las categorías ontológicas mismas implicadas en la dogmática (naturaleza, persona, hipóstasis…); sin desestimar enfoques más recientes como los de las teologías que acusan el papel sexista y racista que puede desempeñar y que de hecho ha desempeñado una cristología en la que se predica que la perfección de la humanidad ha sido alcanzada en un ser humano varón y blanco[16]…

Todo hace pensar que la cristología tiene ante sí unos nuevos retos que afrontar, y que son de tal envergadura, que hoy día no podemos prever el desarrollo que esta evolución va a tomar. Tal vez será un trabajo para varias generaciones[17]. En todo caso en este momento no tiene fundamento hacer afirmaciones gratuitas en un sentido o en otro, sino, simplemente, estar abiertos a la reflexión y al discernimiento y saber tener paciencia histórica. Todos afirmamos el carácter único y universal de Cristo; lo que está en discernimiento es el carácter rígido que tomaron las afirmaciones clásicas que se han hecho a propósito de su absoluticidad.

Un nuevo espíritu crítico y penitencial

El cristianismo ha sido la primera gran religión que ha hecho una relectura de su patrimonio simbólico confrontándolo con la ciencia. En nuestros días se ha generalizado en la mayor parte del pueblo cristiano medianamente culto una actitud de la crítica histórica sobre la propia tradición cristiana, tanto institucional como popular.

---

[16] Tom Driver, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*. Crossroad, New York 1981, p. 22; Rosemary RUETHER, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981, p. 4. P. KNITTER, No Other Name?, p. 163.

[17] John, HICK, *God Has Many Names*, pág. 125.

Los «maestros de la sospecha» y su sentido crítico forman parte ya, se quiera o no, de la cultura moderna occidental, y el cristianismo no se puede hurtar a ello. Hoy ningún creyente se escandaliza por escuchar que la religión con frecuencia es algo diferente de lo que dice ser. Un nuevo espíritu ronda en el ambiente, y nos hace a todos propensos a sospechar ante lo fácil que es que una doctrina se vuelva «ideología», es decir, una justificación los propios intereses en contra de intereses ajenos. O lo frecuente que puede resultar que una doctrina que proponemos como "voluntad de Dios", o como "revelada", sea en realidad una forma inconsciente de conseguir o de mantener un estatuto de privilegio, un control de la situación o una superioridad cultural o económica. Hoy vemos con claridad que la historia está plagada de ejemplos semejantes.

Esta «hermenéutica de la sospecha» nos lleva a cuestionar las afirmaciones teológicas y doctrinales que están detrás de esas actitudes históricas claramente ideológicas. Ya lo dice el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis». Las doctrinas «ortodoxas» que dan frutos malos son -por decir lo menos- muy sospechosas[18].

Todo esto se aplica también, concretamente, a nuestra teología de las religiones, al «mapa» que nos hacemos de la posición de nuestra religión en el conjunto de las religiones. ¿Será posible que Dios haya hecho las cosas precisamente poniéndonos a nosotros en el centro de todo y en una posición tan privilegiada? ¿No habrán influido en el trazo de ese «mapa» nuestros propios intereses y nuestra ideología? «¿Puede ser teológicamente verdadera la autocomprensión de las Iglesias que han legitimado la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?», preguntan desde Asia[19]. Algo profundo no anda bien en el exclusivismo y en el inclusivismo, cuando les vemos engendrar esas actitudes históricas de prepotencia y de falta de respeto hacia las demás religiones y culturas, cuando nos inviabilizan dialogar como hermanos, «en paridad» (*par cum pari*).

Es un espíritu de honradez, que no acepta «ocultar la verdad con la injusticia». Es un espíritu de humildad, que no puede aceptar las propias actitudes de prepotencia habidas en el pasado y que aún somos empujados a mantener en virtud de estas «teologías sospechosas». Es un espíritu penitencial, que pide perdón por nuestra historia de cruzada, de conquista, de colonización cultural y religiosa. Es el nuevo talante que imprime en los cristianos y en los teólogos este nuevo espíritu de pluralismo religioso.

[18] KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, cap. 11, p. 178.

[19] Tissa BALASURIYA, *A Third World Perspective*, en *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (eds), Orbis, New York 1985, p.202

Un nuevo tipo de verdad

«La Verdad nos hará libres», dijo Jesús. Pilatos le preguntó: «¿Y qué es la Verdad?». La pregunta hoy se vuelve a plantear. El modelo de Verdad que el cristianismo ha cultivado desde muy al principio de su historia ha sido el modelo griego. Los cimientos de ese modelo están en los principios lógicos y metafísicos aristotélicos: el principio de identidad y el principio de no contradicción. Una cosa es lo que es, y no puede ser otra cosa. Algo no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. O es una cosa o es otra, no puede ser las dos a la vez. Es el modelo de verdad por exclusión: yo soy yo porque no soy tú. El modelo occidental de verdad, con el tremendo desarrollo que adquirió la lógica aristotélico-escolástica, fue muy útil para la construcción de sistemas teóricos impecables en cuanto a la precisión de sus enunciados, la corrección de sus argumentaciones y la legitimidad de sus conclusiones, basándose en ese modelo de verdad de exclusión, único que produce la seguridad de las afirmaciones absolutas. Occidente, y dentro de él el cristianismo, han hecho gala de la seguridad de sus conclusiones, de sus afirmaciones absolutas, de su seguridad y convicción frente a los sistemas de verdad -científica, cultural o religiosa- no occidentales.

Este modelo de verdad occidental griego aristotélico hace tiempo que entró en crisis. Y el nuevo espíritu de pluralismo religioso tiene relación precisamente con la emergencia de un modelo distinto de verdad. Hoy corren tiempos de «deshelenización», de «desoccidentalización», de apertura a otras aproximaciones a la verdad. «Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdadero no necesita ser absoluto»[20].

Hoy se reconoce crecientemente que la verdad tiene un carácter más inclusivo que excluyente, más práctico que teórico, más evolutivo que fixista, histórico más que físico o natural. La Verdad es como la Vida: está en crecimiento, en desarrollo, en evolución. Nunca la tenemos acabadamente, sino que la vamos percibiendo progresivamente. El avance de la historia permite acceder a nuevos puntos de observación que dan nuevas perspectivas, nuevas visiones, una nueva configuración de la verdad, siempre en movimiento. Hoy reconocemos el carácter multi-relacional que todo tiene: todo está relacionado con todo, todo lo que existe, co-existe y está imbricado mutuamente con todo lo que lo rodea.

En el nivel de las verdades absolutas no se puede jugar a la exclusión como con «verdades claras y distintas». En la profundidad de aquel misterio para el que creemos necesitar expresiones absolutas, nuestras afirmaciones no pueden encajonar el misterio en afirmaciones matemáti-

[20] KNITTER, *No Other Name?*, 219.

cas manejables, perfectamente delimitadas, mutuamente excluyentes. Las verdades profundas no pueden ser manejadas como objetos controlables: «una verdad profunda se expresa en un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda; una verdad superficial se expresa en un enunciado cuyo opuesto es falso», dice Niels Bohr[21].

En este nuevo modelo de verdad, muchas de las construcciones teológico-dogmáticas, que han pretendido destilar en el laboratorio una verdad perfectamente delimitada en fórmulas controladamente definidas, caen ante la evidencia que se impone de que la Verdad que nos hace libres es, ella misma, libre e inaprensible. Las afirmaciones exclusivistas e inclusivistas, que tienen la pretensión de absoluticidad excluyente frente a la búsqueda religiosa ancestral de sectores inmensos de la Humanidad, suscitan hoy simplemente una benevolente sonrisa más que un rechazo airado. El espíritu del pluralismo religioso opta por otro modelo de verdad y por otras actitudes ante la Verdad: actitudes de escucha incansable, de holismo integral, de tolerancia, de complejificación e interrelacionalidad… de humildad en fin. Por eso es difícil el diálogo con los que están atrapados en el viejo modelo de verdad.

La liberación de los pobres como criterio hermenéutico

En varios de los rasgos de este espíritu que ya hemos señalado está implicado éste que queremos reflejar ahora: la dimensión liberadora. La buena noticia para los pobres, continúa siendo para los cristianos que se sienten atraídos por este espíritu de pluralismo religioso, como lo fue para Jesús, la piedra de toque: un criterio central que reajusta todo lo anterior y lo sujeta al realismo de la verdad del amor.

Lo que hemos dicho de la «hermenéutica ética» y de la actitud crítica tiene que ver con esta dimensión liberadora: no es posible que una verdad religiosa sea realmente verdad, si no es liberadora, o -menos aún- si entra en connivencia con un sistema de opresión, de cualquier tipo que sea. La Verdad les hará libres, y les hará libres para liberar. Si la verdad de la religión no libera, si no es buena noticia para los pobres, no es religión verdadera.

Nos podemos plantear un criterio general: «Una religión es verdadera y buena en la medida en que no oprime ni destruye a la Humanidad, sino que la protege y fomenta»[22]. Estamos aquí en un primer nivel en que el pobre a liberar es la Humanidad misma. En un segundo nivel de mayor

---

[21] *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 143.

[22] H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr también Leonard SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, en "Journal of Ecumenical Studies" 20/1(1983)10.

concreción, el pobre a liberar es el prójimo en general, respecto al cual la «ética mínima» está recogida en la «regla de oro»: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Hoy sabemos que esta regla de oro está, con muy parecidas palabras, en casi todas las religiones. En un tercer nivel, esta regla de oro se concretiza en y es el fundamento de la opción por los pobres.

Todo esto no está apoyado en nuevas teorías, sino en ese espíritu al que venimos refiriéndonos, que crea una sensibilidad y una predisposición de conciencia que se imponen al sujeto previamente, aun sin que conozca las argumentaciones teológicas que las justificarían. Es una intuición más que una teología, un espíritu más que una norma moral.

Al socaire de este aspecto de la liberación de los pobres como criterio hermenéutico, podríamos engarzar aquí una profundización mayor. ¿Qué es en definitiva la religión? ¿Cómo, dónde, realiza el ser humano lo más profundo del encuentro con Dios, que la religión dice viabilizar? Los orígenes del judeo-cristianismo son claros en este punto. Una frase de Van der Meersch que marcó a Alfonso Carlos Comín podría expresar plásticamente este espíritu que une la Verdad religiosa y la liberación: «La Verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren». Sentencia que podemos poner en paralelo con la palabra de Santiago (1, 27): «La verdadera religión es visitar a los huérfanos y a las viudas y mantenerse incontaminado de la corrupción». Podrían citarse aquí innumerables pasajes bíblicos que apuntan lo mismo[23]. Para el judeo-cristianismo la verdadera religión es el amor y la justicia, el compromiso por la construcción de un Reinado de Dios que sea «vida, verdad, justicia, paz, gracia y amor», para todos, pero en primer lugar para los pobres, que son los injusticiados y los privados de sus derechos.

Otras religiones han encontrado el acceso a Dios a través de la naturaleza; otras lo han encontrado en la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. El judeo-cristianismo lo ha encontrado privilegiadamente en encuentro liberador con el pobre (Mt 25, 31ss). Pensamos que en el diálogo interreligioso mundial que hoy día se está expandiendo, ésta puede ser su principal aportación.

Éstos son sólo unos pocos rasgos, de entre los muchos que se podrían señalar, para la caracterización de esta nueva espiritualidad del pluralismo religioso que está invadiendo el mundo. Con ello, el diálogo entre las religiones entra sin duda en una nueva etapa.

---

[23] Permítasenos citar sólo éste: «Se te ha explicado, oh hombre, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios»: Mq 6,8.

POR

Espiritualidade do Pluralismo Religioso

Uma experiencia espiritual emergente

Pelos muitos caminhos de Deus, vol I,
Editora Rede, Goiás 2003, pp. 120-134.

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teologia pluralista das religiões... já são «temas de moda». De um tempo para cá é incontável o número de publicações e atividades de diálogo que se realizam em torno a estes temas. Já não se pode tratar da atual situação religiosa da humanidade sem destacar esta «nova consciência» que se difunde rapidamente por todo o planeta. Como diz John Hick, é uma consciência muito recente, que emergiu completamente no tempo desta geração atual[1]. Vem de ontem mesmo, mas já cobre o mundo. E ao que tudo indica, «veio para ficar»...

E o que produz estes novos «estados de consciência» que surgem e se difundem inesperadamente pela humanidade? Trata-se, sem dúvida, de uma «nova experiência espiritual». As grandes correntes teológicas, os grandes movimentos ou transformações culturais não se produzem normalmente em resposta a uma idéia brilhante de algum gênio, mas obedecem a novas vivências espirituais nas quais a humanidade - ou algum setor significativo dela – se vê surpreendida. O Espírito está por trás destes fenômenos, animando, conduzindo, impulsionando. E os espíritos mais despertos da humanidade captam esta presença do Vento e soltam suas velas deixando-se levar...

Estamos vivendo hoje esta nova experiência espiritual. Há um Espírito novo, rondando-nos, desafiando-nos, a cada dia, em múltiplos gestos, de reflexões, de novas práticas... Estamos em um momento de transformação. Historicamente, estamos passando do cristocentrismo ao pluralismo. Há medo, há resistência... e ao mesmo tempo há atração, clareza, e até uma evidência que vai sé impondo lenta mas irresistivelmente... É um «*kairos*», um ponto de inflexão importante, que vai introduzir mudanças muito profundas: uma nova época que sucederá a dezenove séculos de exclusivismo e apenas um de cristocentrismo...

---

[1] In Western Christianity this pluralistic conciousness has only emerged during the lifetime of people now living... *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia: 1980, p.7

É muito importante estarmos atentos a este *kairós*. Temos que rastrear o espírito que o anima, para discerni-lo e servi-lo. É isto que pretende este breve texto. Quer ser uma simples tentativa de captar e sistematizar esse Espírito ou «espiritualidade do Pluralismo Religioso» que vai crescendo entre nós. Quais são suas características mais importantes? Descrevemos os principais.

Pluralismo de princípio frente ao velho pluralismo de fato

Desde sempre, na vivência dos simples fiéis, as outras religiões não existiam. Em primeiro lugar, porque ficavam fora do alcance da sua percepção. E em segundo lugar, porque, se chegavam a ser percebidas, eram consideradas como uma realidade negativa. Deus havia manifestado sua própria vontade aos seres humanos, sua oferta de salvação, estendendo o caminho até Ele, que era «nossa» religião. No entanto, acontecia que outros povos andavam confundidos com superstições religiosas que substituíam para eles o lugar da verdadeira e única religião, a nossa.

Esta visão dava-se em todas as religiões. Todas elas se consideravam «a» religião, a única, a verdadeira, frente às demais, as religiões «falsas», que eram criações humanas, «crenças», superstições, ou inclusive cultos diabólicos. A pluralidade de religiões era, pois, um fato lamentável, um fato negativo; era um pluralismo que se dava «de fato», mas que não era vontade de Deus, não era um «pluralismo de direito».

Pois bem, isto é que mudou. Um novo espírito se difunde por toda a humanidade. O ser humano tem agora outra percepção. Percebem as religiões com outra sensibilidade. Como as culturas, as religiões formam parte do capital com mais valor dos povos. Constituem um certo modo de identidade, razão pela qual não pode ser ruim ter tantas religiões. Já não é aceitável pensar que exista uma religião boa e verdadeira, e todas as outras sejam más e falsas. Não: «todas as religiões são verdadeiras». Porque Deus ama todos os povos. Deus os criou, a cada um, com sua identidade, sua religião e sua cultura, são obra de suas mãos, lampejo irrepetível de sua luz multicolor.

Os crentes percebem agora o pluralismo religioso, não como um fato lamentável, mas como uma vontade positiva de Deus. Já não como um pluralismo «de fato» , como um fato negativo, mas como um pluralismo querido por Deus, de direito, «de direito divino». «Pluralismo de princípio» é costume dizer em teologia.

Isto significa uma mudança radical de atitude frente à pluralidade das religiões: agora é uma atitude positiva, de reverência e respeito, que vê nelas uma obra de Deus. Significa também uma mudança de imagem de Deus mesmo: antes críamos em um Deus que havia escolhido a um povo e havia se desentendido com os demais...; agora percebemos a imagem

de um Deus mais universal, menos particular, que não se reduz e nem se limita a um povo, mas está em relação com todos os povos...

Uma grande desconfiança em relação às atitudes de privilégio ou exclusividade

Há uma percepção crescente na consciência atual da humanidade, de que as atitudes de «exclusivismo» religioso são inviáveis e injustificadas. È crescente o número de fiéis religiosos modernos, de qualquer religião, que percebem, através de um sexto sentido talvez, ainda sem saber explicar razoavelmente por quê, que a própria religião não pode ser a «única verdadeira». Ou seja, já não se aceita o velho exclusivismo que pregava: «fora de nossa religião não há salvação».

Esta mudança significa também uma transformação tanto da imagem que temos de nossa própria religião, como da própria imagem de Deus. Já não pensamos mais que a nossa religião seja a única verdadeira, e a Deus já não o percebemos como «nosso», mas de todos os povos e de todas as religiões.

A rejeição que se tornou comum contra o exclusivismo na metade do século passado, hoje já está se estendendo no campo teológico também em direção ao inclusivismo. Cada vez mais, fiéis percebem que o inclusivismo não deixa de ser uma forma de exclusivismo, uma forma suavizada e de formas menos prepotentes, mas, afinal, exclusivismo. Como dizia Hans Küng sobre a teoria inclusivista de Rahner dos «cristãos anônimos»: é uma forma muito educada de conquistar e submeter ao outro com um abraço. O inclusivismo, que ainda é a posição oficial, tem os dias contados frente à irrupção desta espiritualidade do pluralismo religioso.

Neste mesmo sentido, outra categoria que começa a ser rejeitada é a da «eleição». Trata-se de uma categoria que é bíblica inclusive, arraigada no Antigo Testamento e apropriada também no Novo Testamento. A «eleição» de Abraão, o Povo Eleito... Ainda não faz muito tempo o conhecido biblista Gerhard Lohfing fazia uma brilhante justificação das razões do «por que Deus necessita um povo próprio», e raciocinava teologicamente como «este povo concreto é Israel»[2]. Toda uma «constelação de magnitudes: lugar conveniente, momento propício e pessoas adequadas» mostravam a profunda conveniência da eleição de Israel por parte de Deus, eleição que «é como uma antecipação do mistério da encarnação do filho de Deus neste povo»[3].

---

[2] *¿Necesita Dios la Iglesia?* San Pablo, Madrid: 1999, p. 48ss. O original é de 1998: *Braucht Gott die Kirche?*

[3] Ibidem, p. 56. Para John Hick é a encarnação, precisamente, a peça chave que explica a consciência de superioridade que o cristianismo tem: *A metáfora do Deus encarnado*. Vozes, Petrópolis: 2000.

Em Torres Queiruga, um dos teólogos mais significativos na dedicação ao tema do pluralismo religioso, observamos uma evolução significativa: Há dez anos ainda fazia tentativas de justificar teologicamente o conceito de eleição; no seu último texto, que conhecemos, propõe o abandono simples e direto da categoria de eleição.[4] Mas não são os teólogos que desvelarão para nós a inadequação deste conceito; é muito mais a nova espiritualidade emergente do pluralismo religioso que faz com que percebamos essa inadequação, e os teólogos são os que expressam adequadamente o que todos, de alguma maneira, percebemos em nosso espírito.

Uma grande abertura à complementaridade e inter-religiosidade

Ainda estão vigentes legalmente muitas proibições em relação à participação dos cristãos, por exemplo, nas celebrações de outras confissões cristãs, e mais ainda em relação a religiões não cristãs. As normas oficiais da igreja católica ainda proíbem «comungar» em outros cultos ou dar ouvidos nestes aos «livros sagrados» que não sejam a Bíblia. Mas isto fica no âmbito das relações institucionais; no âmbito de mútuas influências religiosas é muito mais variado e incontrolável; não é possível colocar portas na área. «Quem – cristão ou não – seriamente preocupado pelo religioso e pela sua repercussão na humanidade, não sentiu já a necessidade de enriquecer a vivência de sua tradição com contribuições das demais? Mais ainda, não somos muitos os que experimentamos que nossa vivência atual já está, de fato, muito mais enriquecida do que normalmente se pensa, a partir do contato com outras tradições? Reflita simplesmente na influência da espiritualidade oriental em nosso modo de orar ou de acolher a presença de Deus na vida. Pessoalmente nunca conseguirei agradecer suficientemente o contato com o jesuíta hindu (?) Antonio de Melo. E a acolhida de suas obras – e de toda literatura espiritual semelhante – mostra que se trata de um fenômeno que vai mais além do individual»[5].

As religiões já não se encontram umas com as outras somente nos livros religiosos que atravessam as fronteiras, mas nas ruas, nos meios de comunicação, nas escadas dos edifícios, nos laços matrimoniais, em todas as partes. Hoje em dia, na sociedade atual, plural e inter-religiosa como nunca, «a religião autêntica implica necessariamente numa relação com as outras religiões, e para a pessoa concreta ser religioso é ser inter-religioso»[6].

---

[4] El diálogo de las religiones, em *Vaticano III. Como lo imaginan 17 cristianos y cristianas*.

[5] TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, pág. 30.

Já percebemos todos que a luz de Deus não se aprisiona em nenhuma religião. Qualquer religião, por ser também humana e cultural, é incapaz de limitar em si toda a riqueza de Deus, podendo encontrar fora de si, em outras religiões, outros lampejos da luz de Deus que em si mesma não captou da mesma forma e com a mesma intensidade. Assim, a partir de uma perspectiva mais especializada teologicamente, pode-se dizer que a doutrina cristã da Trindade necessita um pouco da insistência islâmica na unidade de Deus; que o vazio impessoal do Budismo necessita da experiência cristã do Tu divino; que os conteúdos profético-práticos do judeu-cristianismo se complementariam sadiamente com o acento oriental da contemplação e a gratuidade da ação...[7]

Não se trata de defender um ecletismo confuso ou pela perda das identidades. Trata-se, isso sim, de não se sentir aprisionado por aquelas fronteiras rígidas do desconhecimento e de mútuas excomunhões. Hoje as pessoas religiosas vão sê-lo, cada vez mais, inter-religiosamente.[8]

Um novo espírito missionário

Um dos pontos mais delicados do cristianismo que é tocado pela irrupção deste novo espírito pluralista é o da missão. É lógico. No cristianismo, por exemplo, durante dezenove séculos a missão estava fundamentada na abordagem exclusivista: «fora da Igreja não há salvação». Durante longos períodos da história da Igreja se pensava que «nenhum daqueles que se encontram fora da Igreja católica, não somente os pagãos mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado pelo diabo e seus anjos»[9]. São Francisco Xavier foi às Índias Orientais movido por um zêlo missionário fundamentado na convicção de que todos os que morriam sem conhecer a Jesus Cristo não alcançavam salvação... Faz somente cinqüenta anos que Pio XII falava dos milhares de seres humanos que «jazem nas trevas e sombras da morte», como diz o Salmo 107, salmo que as encíclicas missionárias[10] aplicavam tradicionalmente aos «pagãos»[11]. Ainda tem autores que

---

6 J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

7 KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000 pp. 221.

8 KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. 11.

9 DS 870 (*Unam Sanctam*). DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX o tem claramente como dogma, afirmado e reafirmado: SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, págs. 136ss.

10 *Evangelii Praecones* 227; trinta anos antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

11 No mundo protestante, ainda há 40 anos o Congress on World Mision de Chicago declarava: «Desde a última guerra, mais de mil milhões de pessoas passaram à eternidade e mais da metade foram ao inferno sem conhecer a Jesus Cristo». Cfr. as atas publicadas por J.O. Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, pág. 9.

seguem falando com toda naturalidade dos «pagãos» da atualidade, sem nenhuma classe de recurso à metáfora[12].

Quando uma religião supera o exclusivismo – como é o caso do cristianismo, atualmente – todas aquelas motivações da missão que estavam fundadas no exclusivismo caem com ele. E quando, também o inclusivismo entra em crise, entra em crise a missão renovada que se fundamentava nele. Hoje, a missão segue tendo sentido, mas somente uma missão baseada em uma perspectiva pluralista.

A missão não vai levar a salvação a um lugar que seja uma espécie de «vazio soteriológico», privado de salvação, porque tal lugar não existe. Como afirmou em frase célebre a teologia da libertação, «o primeiro missionário sempre chega tarde: Deus Trindade sempre chegou antes». O missionário não vai levar a salvação como se, sem a sua presença, a salvação não pudesse chegar ou não estivesse ali já desde sempre. A missão hoje não pode estar orientada – como praticamente sempre esteve – a implantar a Igreja como seu principal objetivo... Ademais, Jesus mesmo não teve como objetivo fundar uma Igreja, nem difundi-la missionariamente[13]. A causa de Jesus foi outra.

A Missão tem sentido, sim, mas outro sentido. Num contexto de teologia e de espiritualidade pluralista, a missão está centrada em Deus (teocentrismo), no Deus do Reino, e no Reino de Deus. A missão é um impulso aos demais povos e religiões, para compartilhar com eles –em ambas as direções - a busca religiosa. Para ensinar e para aprender. Para anunciar nossa boa notícia e para escutar as boas notícias que seguramente os outros também têm para oferecer-nos. Sem pensar a priori que os outros deverão abandonar sua religião e adotar a nossa para poder aprofundar seu encontro com Deus.

Hoje sentimos que a conversão – como mudança de religião – não é necessária: os outros devem encontrar-se com Deus, a princípio, no caminho em que Deus os colocou. A conversão que se faz necessária é outra: a conversão a Deus, ao Deus do Reino e ao Reino de Deus, essa mesma conversão que é imperativa também para nós. Nós não queremos que o outro deixe de ser budista, muçulmano ou hinduísta, mas que seja um budista melhor, um muçulmano melhor ou um hinduísta melhor. Não se descarta, por certo, a conversão de mudança de religião, desde que qualquer das partes sinta que pelo outro caminho pode avançar mais à sua

---

[12] J.A. SAYÉS por exemplo, em: *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

[13] Hoje, por exemplo, há um acordo geral entre exegetas de que a conclusão canônica de Marcos (16, 9-20) não formava parte do evangelho escrito pelo evangelista. Cfr. BARBALIO, Giuseppe & FABRIS, Rinaldo, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo 1990, p. 620-621.

plenitude religiosa; mas este não será o caminho normal nem o normativo da missão. É certo que a missão – como diálogo que é – não estará completa até que de nossa parte anunciemos a Jesus Cristo, como não estará completa até que nos sejam anunciadas as boas notícias que a outra parte tem para dar-nos.

Esta nova vivência da missão requer muitos mais matizes, mas o que já afirmamos é suficiente para compreender que este novo espírito do pluralismo religioso comporta efetivamente uma autêntica sacudida para a missão, uma transformação da qual sairá fortalecida e renovada.

Releitura da cristologia

Já faz anos que a problemática fundamental da soteriologia não é a eclesiologia mas a cristologia. Qual é o papel de Cristo na salvação? Evidentemente se trata de um ponto supersensível devido ao papel absolutamente central e «absolutamente absolutizado» que caracteriza a construção teológico-dogmática em torno à figura de Cristo.

O novo espírito do pluralismo religioso está produzindo, em várias frentes, uma flexibilização nas posturas rígidas e absolutas a que estávamos acostumados. Em primeiro lugar está submetendo-se a um novo estudo os textos do Novo Testamento que constituem a base exegética da dogmática cristológica. Trata-se – dito muito brevemente – de textos que estão em linguagem doxológica, confessional e até litúrgica e devocional, com os quais os autores não queriam fazer teologia, nem filosofia e nem –muito menos– dogmas. Hick o diz com uma frase simbólica: «a poesia se tomou como prosa e a metáfora como metafísica»[14].

Por outro lado está o tema da história: Que papel tiveram na historia do cristianismo estes dogmas, que atitudes legitimaram?[15] O juízo atual à história do cristianismo é bastante severo: suas invasões, suas guerras, cruzadas, conquistas, colonizações, neocolonizações, imperialismos... quase sempre acompanhadas de uma presença de Igreja que globalmente os legitimou, e de uma evangelização e ação missionária que complementou no campo espiritual o que se fazia no campo político e econômico... são hoje examinadas com nova perspectiva crítica histórico-ideológica. Referirmo-nos a um só caso emblemático: na própria letra do «Requerimento»(1), aquela declaração que os conquistadores espanhóis liam e proclamavam aos indígenas ao chegar a América, para advertir-lhes que todas aquelas

---

[14] Loc. cit., especialmente o capítulo 10, páginas 136ss

[15] Ibidem, capítulo 8, páginas 111ss. «As doutrinas ortodoxas que dão frutos não éticos são –mesmo dizendo pouco- muito suspeitosas". P. KNITTER, Toward a Liberation Theology of Religions, in HICK – KNITTER, *The Mith of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1998, p. 182

terras eram suas porque assim o havia doado o Papa ao seu rei católico, incluía como peça chave do argumento teológico a mediação de Cristo, Deus Encarnado, dono de toda a terra, de quem o Papa era lugar-tenente.

Outra abordagem desta problemática é a gênese mesma da elaboração dogmática durante os primeiros séculos até os decisivos concílios de Nicéia e Calcedônia; ou o estudo da plausibilidade das categorias ontológicas implicadas na dogmática (natureza, pessoa, hipóstases...). isto não subestima enfoques mais recentes como os das teologias políticas européias do século XX, que acusam o papel sexista e racista que pode desempenhar, e que, de fato desempenha uma cristologia na qual se prega que a perfeição da humanidade foi alcançada em um ser humano branco e homem[16]…

Tudo faz pensar que a cristologia tem, diante de si, alguns novos desafios que afrontar, e que são de tal envergadura, que hoje não podemos prever o desenvolvimento que esta evolução vai tomar. Talvez seja um trabalho de várias gerações[17]. Em todo caso, neste momento, não tem fundamento fazer afirmações gratuitas num sentido ou outro, mas, simplesmente, estar abertos à reflexão e ao discernimento e saber ter paciência histórica. Todos afirmamos o caráter único e universal de Cristo; o que está para o discernimento é o caráter rígido que tomaram as afirmações clássicas que se fizeram a respeito de seu absolutismo.

Um novo espírito crítico e penitencial

O cristianismo foi a primeira grande religião que fez uma releitura de seu patrimônio simbólico, confrontando-o com a ciência. Em nossos dias, entre a maior parte do povo cristão suficientemente culto, se generalizou uma atitude da crítica histórica sobre a própria tradição cristã, tanto institucional como popular.

Os «mestres da suspeita» e seu sentido crítico já formam parte, querendo ou não, da cultura moderna ocidental, e o cristianismo não pode apartar-se disto. Hoje, nenhum fiel (crente) se escandaliza ao ouvir que a religião, com freqüência, é algo diferente do que diz ser. Um novo espírito ronda o ambiente e nos faz propensos a suspeitar diante da facilidade de uma doutrina transformar-se em «ideologia», ou seja, uma justificação dos próprios interesses contra interesses alheios. Freqüentemente pode acontecer que uma doutrina que propomos como «vontade de Deus» ou como «revelada», seja na realidade uma forma inconsciente de conseguir ou de

---

16 TOM DRIVER, Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology. Crossroad, New York, 1981, p. 22 ROSEMARY RUETHER, To Change the World and Cultural Criticism, Crossroad, New York, 19981, p. 4 P. KNITTER, No Other Name?, p. 163.

17 John HICK, God Has Many Names, p. 125.

manter um status privilegiado, um controle da situação ou uma superioridade cultural e econômica. Hoje, vemos com clareza que a história está repleta de exemplos semelhantes.

Esta «hermenêutica da suspeita» leva-nos a questionar as afirmações teológicas e doutrinais que estão atrás dessas atitudes históricas claramente ideológicas. Já disse o Evangelho: «Por seus frutos os conhecereis». As doutrinas «ortodoxas» que dão maus frutos são – mesmo dizendo pouco– muito suspeitosas[18].

Tudo isto se aplica também, concretamente, à nossa teologia das religiões, ao «mapa» que fazemos da posição de nossa religião no conjunto das religiões. Será possível que Deus tenha feito as coisas de tal forma a nos colocar no centro de tudo e numa posição tão privilegiada? O traço deste «mapa» não estará influenciado pelos nossos próprios interesses e nossa ideologia? Da Ásia perguntam: «Pode ser teologicamente verdadeira a autocompreensão das Igrejas que legitimam a opressão sexista, racista, classista e religiosa?»[19]. Algo profundo não anda bem no exclusivismo e no inclusivismo, quando os vemos gerar essas atitudes históricas de prepotência e de falta de respeito às demais religiões e culturas, quando nos inviabilizam dialogar como irmãos, «em paridade» (*par cum pari*).

É um espírito de honra, que não aceita «ocultar a verdade com a injustiça». É um espírito de humildade, que não pode aceitar as próprias atitudes de prepotência como no passado e que, ainda estamos sujeitados a manter em virtude destas «teologias suspeitas». É um espírito penitencial, que pede perdão por nossa história de cruzadas, de conquista, de colonização cultural e religiosa. É a nova atitude que imprime nos cristãos e nos teólogos este novo espírito de pluralismo religioso.

Um novo tipo de verdade

«A verdade nos fará livres», disse Jesus. Pilatos perguntou-lhe: «E o que é a Verdade?». Atualmente a pergunta volta à pauta. O modelo de Verdade que o cristianismo cultivou desde o princípio de sua história foi o grego. As bases deste modelo estão nos princípios lógicos e metafísicos aristotélicos: o princípio de identidade e o princípio da não contradição. Uma coisa é o que é, e não pode ser outra coisa. Algo não pode ao mesmo tempo ser e não ser. Ou é uma coisa, ou é outra, não podendo sê-lo simultaneamente. É o modelo de verdade por exclusão: eu sou eu porque não sou você. O modelo ocidental de verdade, com o tremendo desenvol-

[18] KNITTER. *Toward a Liberation Theology...* p.178.

[19] Tissa BALASURIYA, *A Third World Perspective*, in: *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (eds), Orbis, New York: 1985, p. 202.

vimento que adquiriu a lógica aristotélico-escolástica, foi muito útil para a construção de sistemas teóricos impecáveis quanto à precisão de seus enunciados, a construção de seus argumentos e a legitimidade de suas conclusões, baseando-se neste modelo de verdade de exclusão, único que produz a segurança das afirmações absolutas. O Ocidente, e dentro dele o cristianismo, mostrou ostentação da segurança de suas conclusões, de suas afirmações absolutas, de sua segurança e convicção frente aos sistemas de verdade - científica, cultural ou religiosa – não ocidentais.

Este modelo de verdade ocidental grego aristotélico já entrou em crise há tempos. E o novo espírito de pluralismo religioso tem relação precisamente com a emergência de um modelo distinto de verdade. Estamos em tempos de «des-helenização», de «des-ocidentalização», de abertura a outras aproximações da verdade. «Os católicos, como os cristãos em geral, estão se dando conta de que, para que algo seja verdadeiro, não necessita ser absoluto»[20].

Hoje se reconhece, de forma crescente, que a verdade tem um caráter mais inclusivo que excludente, mais prático que teórico, mais evolutivo que fixo, mais histórico que físico ou natural. A Verdade é como a Vida: está em crescimento, em desenvolvimento, em evolução. Nunca a teremos acabada, mas vamos percebendo-a progressivamente. O avanço da história permite ascender a novos pontos de observação que dão novas perspectivas, novas visões, uma nova configuração da verdade, sempre em movimento. Hoje reconhecemos o caráter multi-relacional que tudo tem: tudo está relacionado com tudo, tudo o que existe, co-existe, e está imbricado mutuamente com tudo o que o circunda.

Ao nível das verdades absolutas não é possível manejar a exclusão como com «verdades claras e distintas». Na profundidade daquele mistério para o qual cremos a necessidade de expressões absolutas, nossas afirmações não podem enquadrar o mistério em afirmações matemáticas manipuladas, perfeitamente delimitadas, mutuamente excludentes. As verdades profundas não podem ser manejadas como objetos controláveis: «uma verdade profunda se expressa em uma afirmação cujo oposto também é uma verdade profunda; uma verdade superficial se expressa em uma afirmação cujo oposto é falso», diz Niels Bohr[21].

Neste novo modelo de verdade, muitas das construções teológico-dogmáticas, que têm querido destilar no laboratório uma verdade perfeitamente delimitada em fórmulas controladamente definidas, caem, diante da evidência que ora se impõe, de que a Verdade que nos faz livres é, ela

---

[20] KNITTER, *No Other Name?,* p.219

[21] Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin: 1931, p. 143.

mesma, livre e inaprehensível. As afirmações exclusivistas e inclusivistas que têm a pretensão de absolutismo excludente diante a busca religiosa ancestral de setores imensos da Humanidade, suscitam hoje simplesmente um benevolente sorriso muito mais do que uma rejeição agressiva. O espírito do pluralismo religioso opta por outro modelo de verdade e por outras atitudes diante da Verdade: atitudes de escuta incansável, de holismo integral, de tolerância, de complexidade e inter-relacionalidade... enfim de humildade. Por isso é difícil o diálogo com os que estão presos no velho modelo de verdade.

A libertação dos pobres como critério hermenêutico

Em várias características deste espírito que já assinalamos está implicado este que queremos refletir agora: a dimensão libertadora. A boa notícia para os pobres continua sendo para os cristãos, que se sentem atraídos por este espírito do pluralismo religioso, como o foi para Jesus, a pedra fundamental: um critério central que reajusta todo o anterior sujeitando-o ao realismo da verdade do amor.

O que dissemos da «hermenêutica ética» e da atitude crítica tem a ver com esta dimensão libertadora: não é possível que uma verdade religiosa seja realmente verdade se não é libertadora, ou – menos ainda – se entra em conivência com um sistema de opressão de qualquer tipo. A verdade lhes fará livres, e, lhes fará livres para libertar. Se a verdade da religião não liberta, se não é uma boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira.

Nós podemos traçar um critério geral: «Uma religião é verdadeira e boa na medida em que não oprime, nem destrói a Humanidade, mas que a protege e promove»[22]. Estamos aqui num primeiro nível na qual o pobre a libertar é a Humanidade mesma. Num segundo nível de maior concretização, o pobre a libertar é o próximo em geral, a respeito do qual a «ética mínima» está expressa na «regra de ouro»: não faças aos demais o que não queres que façam a ti. Sabemos hoje que esta regra de ouro está, com palavras muito idênticas, em quase todas as religiões. Num terceiro nível, esta regra de ouro se concretiza em e é o fundamento da opção pelos pobres.

Tudo isto não está apoiado em teorias novas, mas neste espírito ao qual viemos nos referindo, que cria uma sensibilidade e uma predisposição de consciência que se impõe ao sujeito previamente, ainda sem que conheça as argumentações teológicas que as justifiquem. É mais uma intuição que uma teologia, mais um espírito que uma norma moral.

---

[22] H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr también Leonard SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, en «Journal of Ecumenical Studies" 20/1(1983)10.

Ao amparo deste aspecto da libertação dos pobres como critério hermenêutico, poderíamos encaixar aqui um maior aprofundamento. O que é definitivamente a religião? Como, onde, o ser humano realiza o mais profundo do encontro com Deus, que a religião diz viabilizar? As origens do judeu-cristianismo são claras neste ponto. Uma frase de Van der Meersch que marcou a Afonso Carlos Comín poderia expressar plasticamente este espírito que une a Verdade religiosa e a libertação: «A Verdade, Pilatos, é esta: colocar-se ao lado dos humildes e dos que sofrem». Sentença que podemos colocar paralelamente à palavra de São Tiago 1,27: «A verdadeira religião é visitar aos órfãos e as viúvas e manter-se descontaminado da corrupção». Poderiam ser citadas aqui inumeráveis passagens bíblicas que apontam o mesmo[23]. Para o judeu-cristianismo a verdadeira religião é o amor e a justiça, o compromisso com a construção de um Reinado de Deus que seja «vida, justiça, paz, graça e amor», para todos, mas em primeiro lugar para os pobres, que são injustiçados e privados de seus direitos.

Outras religiões encontraram o acesso a Deus através da natureza; outras encontraram na experiência interior subjetiva ou intersubjetiva. O judeu-cristianismo o encontrou privilegiadamente no encontro libertador com o pobre (Mt 25,31s). Pensamos que no diálogo inter-religioso mundial que está se expandindo, esta pode ser a principal contribuição.

Estas são somente algumas poucas expressões dentre as muitas que se poderia assinalar, para a caracterização desta nova espiritualidade do pluralismo religioso que está invadindo o mundo. Com isto, o diálogo entre as religiões entra, sem dúvida numa nova etapa.

[23] Permita-me citar somente: «Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Javé exige de ti: nada mais do que praticar o direito, gostar do amor e caminhar humildemente com o teu Deus" (Mq 6, 8).

ENG

Spirituality of Religious Pluralism

An emerging spiritual experience

Along the Many Paths of God, vol I,
Lit Verlag, Münster - London 2008, pp. 71-84.

Religious pluralism, inter-religious dialogue, pluralist theology: these are now "fashionable topics." For some time already there are countless publications and dialogues on these themes. It is no longer possible to explain today's global situation of religion without paying special attention to this "new consciousness" that has rapidly spread throughout the world. And as John Hick says, it is a very recent awareness that has emerged entirely within the span of the current generation.[1] It arrived only yesterday and already it fills the world. Everything seems to indicate that "it has come to stay."

And what do these new "states of consciousness" that arise and spread unexpectedly throughout the world convey? There is no doubt a "new spiritual experience." The broad theological currents, the large movements or cultural transformations do not happen normally in response to something dreamed up by an ingenious thinker. They correspond rather to new spiritual experiences which humanity, or some sector of it, feels is right. Behind those phenomena is the Spirit, encouraging, directing, and pressing them forward. And the more alert human spirits sense that presence in the wind and unfold their sails to let themselves be led.

Today we are living with this new spiritual experience. There is a new Spirit circling round us, challenging us almost daily in a multitude of gestures, reflections and new practices. We are at a moment of transformation. Historically, we are passing from a Christ-centered approach to one that is pluralist. There is fear, resistance and at the same time an attrac-

---

[1] *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia, 1980: "In Western Christianity this pluralistic consciousness has only emerged during the lifetime of people now living…"

tion, a clarity and even evidence that lowly but surely asserts itself. It is a "kairos," a moment with an important shift of tone that is going to bring in very deep changes: a new epoch to follow 19 centuries of exclusivism and barely one of Christ-centeredness.

It is very important then to be attentive to this kairos. We have to track the spirit that animates it in order to discern it and to provide support for it. And this is what this brief text wants to do. It is intended to be a simple attempt to grasp and to systematize that Spirit or "spirituality of Religious Pluralism" that is growing among us. What, then, are its more important characteristics? Let us describe the principle elements.

A Pluralism of Principle as Against the Old de Facto Pluralism

In the experience of the simple believer the other religions never existed, in the first place because they were outside his reach and in second place because, if they managed to be noticed, they were considered as something negative. God had revealed to us human beings His/Her own will, an offer of salvation that laid out a path for us to God: "our" religion. It just happened that other people were confused by religious superstitions that, for them, took the place of the true and only religion: ours.

This way of seeing things happened in all religions. They all considered themselves to be "the religion", the only one, the true one as opposed to the others, the "false religions", that were human creations, "beliefs," superstitions or even perhaps diabolical cults. The plurality of religions was thus a sad fact, a negative reality. It was a pluralism that happened "in fact," but it was not the will of God, it was not "pluralism by right."

Well then, that is what has changed. A new spirit has spread throughout the world. Human beings now have another perception. They look at religions with a different sensitivity. Like cultures, religions are part of the most precious capital of people. In some way they constitute their identity and so it cannot be a bad thing to have many religions. It no longer appears acceptable to think that there is one good and true religion and that all the rest are evil and false. No, "all religions are true," because God loves all people. God created each and every people, with their identity, their religion and their culture; each is a work of God's hands, a unique sparkle in God's rainbow of colours.

Believers now see religious pluralism not as a sad fact but as the positive will of God, not any more as a de facto pluralism, as a deplorable situation, but as a pluralism desired by God, a pluralism by right, by "divine right." A "pluralism in principle" is the way theology puts it.

This implies a radical change of attitude regarding the plurality of religions: now we see an attitude that is positive, reverent, respectful, that sees in religions a work of God. This also means a change in our image

of God Him/Her-self. Before, we believed in a God who had chosen one people and had disengaged from the rest. Now we recognise a more universal, less private image of God, one that is not reduced or attached to one people, but that is rather in relationship with all peoples.

A Major Lack of Confidence in Attitudes of Privilege or Exclusivity

There is a growing perception in current world consciousness that attitudes of "religious exclusivity" are not viable or justified. More and more, a majority of modern religious faithful from all religions see, by a kind of sixth sense and without knowing how to explain why with arguments, that their own religion cannot be "the only true one." In other words, the old exclusivity that said "outside our religion there is no salvation" is no longer accepted.

This change means also a change as much in the image we have of our own religion as in that of God Him/Her-self. We no longer think that our religion is the only true one and we no longer see God as "ours," but rather as that of all peoples and all religions.

The rejection of exclusivity that became common in the middle of the past century has, today, been extended in the theological field also to inclusivity. More and more believers see that inclusivity is still a kind of exclusivity, a tempered one that is less imposing but in the end still exclusivity. As Hans Küng said about the inclusivity theory of "anonymous Christians" proposed by Rahner, it is a very educated way of conquering and subduing someone through an embrace. Inclusivity, which is still the official position, has its days numbered in face of the irruption of this spirituality of religious pluralism.

In the same way, another category that is beginning to be rejected is that of "election." This is a category that is indeed biblical, rooted in the First (Old) Testament and made its own by the New Testament. It includes the "choice" of Abraham, the "chosen" People, etc. Even just a few years ago the well-known Biblicist Gerhard Lohfink offered a brilliant justification of the reasons why "God needs His/Her own people" and argued theologically that "concretely this people is Israel."[2] A whole "constellation of major arguments – the appropriate place, the right moment and acceptable people" – pointed to the profound suitability of the choice of Israel by God, a choice that "is like an anticipation of the mystery of the Incarnation of the Son of God in that people."[3]

---

[2] *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid, 1999, 48ff. The original was published in 1998: *Braucht Gott die Kirche?*

[3] *Ibid*, 56. For John Hick (*The Metaphor of God Incarnate*, John Knox Press, Westminster, 1993) it is precisely the Incarnation that is the key piece that explains the sense of superiority maintained by Christianity.

Torres Queiruga, one of the theologians who has stood out most in his dedication to the theme of religious pluralism, seems to us to take note of a significant evolution: Ten years ago there were still attempts to justify theologically the concept of choice but in the most recent text we are aware of he proposes simply and entirely to abandon the category of selection.[4] But it is not the theologians who are going to discover the inadequacy of this concept. Rather it is the new emerging spirituality of religious pluralism that will lead us to recognize that inadequacy. The theologians are those who adequately express what everyone in some way perceives deep within.

A Great Opening to Complementarity and to Inter-Religiosity

There are still in place many legal prohibitions regarding participation of Christians, for example, in celebrations of other Christian denominations, and even more in the case of non-Christian religions. The official norms of the Catholic Church still prohibit "communion" in the worship of other groups or to have "sacred books" other than the Bible read in our own worship. However this pertains to the world of institutional religions. The world of mutual religious influences is much more varied and uncontrollable; it is not possible to close off the field.

> *"What person, Christian or not, who is seriously concerned about religion and its repercussion on the world, has not felt at some point the urgency of enriching the experience of his or her tradition with the contributions of others? Even more, for many of us is not today's experience already, in fact, much more enriched than one ordinarily thinks by contact with other traditions? Think simply of the growing influence of Eastern spirituality on our way of praying or of welcoming the presence of God in our lives. Personally I will never adequately express my gratitude for the contact I had with the Indian Jesuit – Hindu Jesuit? – Anthony de Melo. The way his words were received – along with all that similar spiritual literature – shows that we have here a phenomenon that goes beyond individual taste."*[5]

Religions meet one another now not just in religious books that cross borders but also in the street, in the media of communication, in the stairways of apartment buildings, in marriages, through immigration, everywhere. Today, in the way society is plural and inter-religious as never before, "authentic religion necessarily implies a relationship with

---

[4] *El diálogo de las religiones, en Vaticano II. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, Herder, Barcelona, 2001.

[5] A. Torres Queiruga, *El diálogo de las religiones*, Sal Térrea, 1992, 30.

other religions, and for specific individuals being religious is being interreligious."[6]

We all recognise already that the light of God is not shut up inside any one religion. By the very fact that they are human and cultural, no one of them can contain in itself all the richness of God. In religions outside it other sparks of the light of God can be found that it has not itself captured in the same way or with the same intensity. So, from a theologically more specialized perspective, one can say that the Christian doctrine of the Trinity needs a little of the Islamic insistence on the unity of God, that the impersonal emptiness of Buddhism needs the Christian experience of the divine "Thou," that the prophetic-practical contents of Judeo-Christianity are complemented in a healthy way by the Eastern accent on contemplation and the gratuity of action.[7]

This is not a question of pleading for a confused eclecticism nor is it a loss of identity. It is rather a matter of not feeling oneself imprisoned by those rigid borders of lack of knowledge and of mutual excommunications. Today more and more religious people are going to be so interreligiously.[8]

A New Missionary Spirit

One of the most sensitive points of Christianity that is shaken by the irruption of this new pluralist spirit is that of mission. It makes sense. To take Christianity as an example, for 19 centuries, mission was grounded in an exclusivist position: "Outside the Church there is no salvation." For large periods in the history of the Church it was thought that "no-one outside the Catholic Church will enter eternal life. This includes not only pagans but also Jews, heretics and schismatics. They will go to the eternal fire that has been prepared for the devil and his angels."[9] Saint Francis Xavier went to the East Indies filled with a missionary zeal grounded in the conviction that all those who would die without knowing Jesus Christ would not attain salvation. Just 50 years ago Pius XII spoke of those billions of human beings who "dwell in darkness and the shadow of death" as Psalm 107 says – a psalm that the missionary encyclicals[10] applied in a

---

6 J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

7 P. Knitter, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll, 2000, 221.

8 P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll, 2002, xi.

9 DS 870 (*Unam Sanctam*), DS 1351 (*Council of Florence*). Pius IX held this clearly as a dogma, affirmed and reaffirmed. i.e. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao, 1999, 136ff.

10 *Evangelii Praecones*, 227; 30 years before we have Benedict XV in his *Maximum Illud*, 7.

classical way to the "pagans."[11] Even today there are authors who continue speaking quite naturally of today's "pagans" without any sort of recourse to metaphor.[12]

When a religion goes beyond exclusivity – as is the case with Christianity today – all those motivations for mission that were founded on exclusivity fall at the same time. And when inclusivity also goes through a crisis, then the renewed mission that was founded on it enters into a crisis. Today the mission continues to have meaning but only a mission based on a pluralist perspective.

The mission is not going to bring salvation to a place that was a sort of "soteriological vacuum," a salvation void, because such a place does not exist. As was said in the celebrated phrase from liberation theology: "The first missionary always arrives late: The Trinity has always came earlier." The mission is not going to bring salvation as if salvation could not come without its presence or as if it were not already there from the beginning. The mission today cannot have as its primary objective– as it practically always did – implanting a Church. Besides, Jesus himself never had the goal of founding a Church or of spreading one through a missionary effort.[13] Jesus' purpose was quite different.

Mission makes sense, yes, but a different sense. In the context of pluralist theology and spirituality mission is centered on God (Theocentric), on the God of the Kindom* and on Kindom of God. Mission is a thrust toward other peoples and religions in order to share with them – mutually – the religious quest. It serves to teach and also to learn, to proclaim our good news and to hear the varieties of good news that certainly others also have to offer us, without an *a priori* thought that others should abandon their religion and adopt ours in order to deepen their encounter with God.

Today we rather sense that conversion – as a change of religion – is not necessary. In principle, others have to encounter God through the path

---

[11] In the Protestant World, just 40 years ago the Congress on World Mission in Chicago declared, "In the years since the war, more than one billion souls have passed into eternity and more than half of these went to the torment of hell fire without even hearing of Jesus Christ, who He was, or why He died on the cross of Calvary." See the acts published by J. O. Percy, Eerdmans, 1961, 9.

[12] J. A. Sayés, for example, in *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid, 2001.

[13] Today, for example, there is a general agreement among exegetes that the canonical conclusion of Mark's Gospel (16, 9-20) did not constitute part of the Gospel written by the evangelist. See Giuseppe Barbalio and Rinaldo Fabris, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo, 1990, 620-621.

* [Tr.: This form is used in deference to feminist theology as an alternative to "kingdom" which has a male sexist connotation. The root "kin" accurately reflects the meaning found in the Gospel texts.]

that God has placed before them. The conversion that needs to happen is different: the conversion to God, to the God of the Kindom and to the Kindom of God. It is the same conversion that is imperative also for us. We do not want the other to stop being Buddhist, Muslim or Hindu but rather to be a better Buddhist, Muslim or Hindu. Conversion in the sense of change of religion is not excluded when either of the two sides feels that they can better move forward toward religious fullness by the other path. But this would not be the normal way or normative for mission. It is certain that mission – being dialogue – will not be complete until we announce Jesus Christ on our side just as it would not be complete until the array of religious good news that the other side has for us were also announced.

This new experience of mission involves many more nuances but what has been said is enough for us to understand that this new spirit of religious pluralism involves in fact a real shake-up for mission, a transformation which will strengthen and renew it.

Re-Reading Christology

For years now the fundamental debate for the theology of salvation has not been around ecclesiology but rather Christology. What is the role of Christ in salvation? Evidently it is an extremely sensitive point because of the absolutely central and "absolutely absolutized" role that has characterized the theological-dogmatic construction surrounding the figure of Christ.

On various fronts, the new spirit of religious pluralism is producing a thaw in the rigid and absolutized postures to which we have become accustomed. In the first place, the specific texts in the Second (New) Testament that constitute the exegetical basis of dogmatic Christology are being examined again. Briefly, these are texts that are set in a language that is one of praise, confession and even of liturgy and devotion. The authors were not trying to do theology or philosophy or – much less – dogma. Hick says it graphically, "poetry was taken as prose and metaphor as metaphysics."[14]

In addition there is the theme of history: What role have those dogmas played in the history of Christianity, what attitudes have they legitimized?[15] Today's judgment of the history of Christianity is quite severe. Its invasions, wars, crusades, conquests, colonisations, neo-colonisations, imperialisms were almost always accompanied by a Church presence that

[14] John Hick, *The metaphor of God Incarnate, Christology in a Pluralistic Age*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1993, especially chapter 10, 99ff.

[15] *Ibid*, chapter 8, 80ff. See P. Knitter in Hick-Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Liberation Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1998, 182: "Orthodox' doctrines that bear unethical fruits are, to say the least, highly suspicious."

globally legitimized them and an evangelization and missionary action that complemented on the spiritual plane what they did in the field of politics and economy. Today these are considered in a new perspective with a critical historical-ideological methodology. Let us take a symbolic example from the "Requerimiento," a document the Spanish conquistadores read and proclaimed to the Indigenous people on their arrival in America in order to warn them that all those lands were theirs because the Pope had given them to his Catholic king. The very wording of that statement included, as a key element of its theological argument, the mediation of Christ, God Incarnate, Lord of all the earth whose vicar was the Pope.

Other approaches to this debate deal with the very genesis of the dogmatic presentation during the first centuries right up to the conciliar decisions of Nicea and Chalcedon, or with a study of the plausibility of the specific ontological categories involved in the dogmatic statements (nature, person, hypostasis, etc.) without underestimating the more recent focus such as that of theologies of the twentieth century that denounce the sexist and racist role that a Christology could have and in fact did play in the notion that the perfection of humanity was achieved in a White male.[16]

All this leads us to think that Christology has some new challenges to face and that they are of such a large stature that we cannot today foresee how it will evolve. Perhaps it will be the work of several generations.[17] In any case, for the moment there is no basis for making gratuitous statements one way or the other. Rather we need to remain open to reflection and discernment and know how to be patient with history. We all affirm the unique and universal quality of Christ. What needs discernment is the rigid quality of the classical affirmations made regarding his absoluteness.

A New Critical and Penitential Spirit

Christianity was the first major religion that undertook a re-reading of its symbolic patrimony by confronting it with the developments in science. Today and in most of the Christian world a critical attitude toward the history of their own Christian tradition as an institution has become widespread among educated people and also in the experience of ordinary people.

The "Masters of suspicion" and their critical sensitivity are now, whether we like it or not, part of modern Western culture and Christianity cannot get around them. Today no believer is scandalized by hearing

16 Tom Driver, *Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology*, Crossroad, New York, 1981, 22; Rosemary Ruether, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York, 1981, 4; P. Knitter, *No Other Name?*, 163.

17 John Hick, *God Has Many Names*, 125.

that religion is frequently something different than what it claims to be. A new spirit is on the move and leads us all to be suspicious of the ease with which a doctrine can become "ideology," that is to say a justification of one's own interests over against those of others. How frequently a doctrine that we propose as the "will of God" or as "revealed" can in reality be an unconscious way of getting or maintaining a privileged status, the control of a situation or a cultural or economic superiority. Today we see clearly that history is plagued with such examples. This "hermeneutic of suspicion" leads us to question theological and doctrinal affirmations that lie behind those clearly ideological historical attitudes. The Gospel had already told us, "By their fruits you will know them." The "orthodox" doctrines that produce bad fruit are, to say the least, very suspect.[18]

All this applies concretely as well to our theology of religions, to the "map" we are laying out that positions our religion in the whole range of religions. Is it possible that God has placed us precisely in the center of everything and in such a privileged position? Have our own interests and our ideology influenced the shape of this "map?" From Asia comes the question, "Could the self-understanding of the Churches that have legitimized sexist, racist, class and religious oppression be theological true?"[19] Something is profoundly wrong with exclusivity and with inclusivity when we see them engender those historic attitudes of arrogance and of lack of respect toward other religions and cultures, when they stand in the way of dialogue between brothers and sisters, "in equity" (*par cum pari*).

An upright spirit does not accept "stifling the truth by their injustice."* A spirit of humility will not accept those historic attitudes of arrogance that these "suspect theologies" continue pressuring us to keep alive. A penitential spirit asks pardon for our history of crusades, conquests and cultural and religious colonization. This new spirit of religious pluralism is shaping a new mood among Christians and theologians.

A new Kind of Truth

"The truth will make you free," Jesus said. Pilate asked him, "And what is the truth?" The question is raised again today. The model of truth that Christianity has cultivated since very early in its history has been based on the Greek model. The foundations of that model are in the logi-

---

[18] P. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions," in Hick-Knitter, T*he Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1998, chapter 11, 178.

[19] Tissa Balasurya, "A Third World Perspective" in *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (editors), Orbis, New York, 1985, 202.

* [Tr.: *The New English Bible*, 1976. The addition of "by their injustice" is based on the presence of "ádikía" in the Greek text.]

cal and metaphysical principles of Aristotle: the principle of identity and the principle of non-contradiction. A thing is what it is and cannot be another thing. Something cannot be and not be at the same time and in the same respect. It is either one thing or it is another; it cannot be both at the same time. This is the model of truth by exclusion: I am myself because I am not you. The Western model of truth, with the tremendous development that the Aristotelian-Scholastic logic acquired was very useful for the construction of impeccable theoretical systems. That model, based on the truth of exclusion – the only one that produces the security of absolute affirmations – assured precision in its pronouncements as well as the correction of its argumentation and the legitimacy of its conclusions. The West, and within it Christianity, boasted of the solidity of its conclusions, of its absolute affirmations, of its assurance and conviction in the face of non-Western scientific, cultural or religious systems of truth.

This model of Western, Greek, Aristotelian truth has been in crisis for some time now. And the new spirit of religious pluralism is specifically related to the emergence of a distinct model of truth. Today we are going through a period of "de-Hellenization" of "de-Westernization," of openness to other approaches to truth. "Catholics, like Christians in general, are realizing that for something to be true, it need not to be absolute."[20]

Today it is increasingly recognized that truth has a quality that is more inclusive than exclusive, more practical than theoretical, more evolutionary than fixed, more historic than physical or natural. Truth is like life: it is growing, developing, evolving. We never totally contain it. Rather we progressively move toward perceiving it. The movement forward in history allows us to reach new points of observation that provide new perspectives, new visions and a new configuration of truth that is always moving. Today we recognize the multi-relational quality that everything has. Everything is related to everything else; all that exists co-exists and mutually overlaps everything around it.

On the level of absolute truths we cannot judge by exclusion as is the case with "clear and distinct ideas." In the depths of that mystery for which we believe we need absolute expressions, our affirmations cannot box in the mystery with mathematical affirmations that can be manipulated, that are perfectly delimited, mutually excluding one another. Profound truths cannot be managed like controllable objects. Niels Bohr said that, "a profound truth is expressed in a statement whose opposite is also a profound truth; a superficial truth is expressed in a statement whose opposite is false.[21]

---

[20] P. Knitter, *No Other Name?*, 219.

[21] *Atomtheorie und Naurbeschreibung*, Berlin, 1931, 143.

In this new model of truth, many of the theological-dogmatic constructions, that have pretended to distil, as in a laboratory, a perfectly delimited truth in formulas which are defined and controllable, collapse before the imposing evidence that the truth which makes us free is itself free and escapes our grasp. The exclusivist and inclusivist affirmations that pretend to exclusive absoluteness in face of the age-old religious quest by immense sectors of humanity, today simply provoke a benevolent smile rather than an angry rejection. The spirit of religious pluralism opts for another model of truth and for other attitudes in the face of truth: attitudes of untiring listening, of integral holism, of tolerance, of recognition of complexity and inter-relatedness, in short of humility. For this reason it is difficult to dialogue with those who are trapped in the old model of truth.

The Liberation of the Poor as a Hermeneutic Criterion

What we want to reflect on now is already implied in several of the characteristics of this spirit that we have pointed to: the liberating dimension. For Christians who feel called by this spirit of religious pluralism, as also for Jesus, the good news for the poor continues to be the touchstone: a central criterion that readjusts everything that went before and subjects it to the realism of the truth of love.

What we have said about the "ethical hermeneutic" and about a critical attitude has to do with this liberating dimension. It is not possible for a religious truth to be really true if it is not liberating, and – even less – if it becomes party to a system of oppression of any kind. The truth will make you free and will make you free in order to liberate. If the truth of religion does not liberate, if it is not good news for the poor, then it is not true religion.

We can state, as a general criterion, that "a religion is true and good to the extent that it does not oppress or destroy humanity but rather protects and promotes it."[22] Here we are situated on a first level where the poor to be liberated is humanity itself. On a second, more concrete level, the poor person to be liberated is our neighbor in general. In this respect the "minimal ethics" of the "Golden Rule applies: Do not do to others what you would not want them to do to you. Today we know that this golden rule is, with very similar wording, present in almost all religions. On a third level, this golden rule is concretized in and is the foundation for the option for the poor.

---

[22] H. Küng, *Teología para la posmodernidad, Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid, 1989, 187. [Tr.: The translation is mine.] See also Leonard Swindler, "The Dialogue Decalogue," in Journal of Ecumenical Studies, 20/1 (1983), 10.

All this is not based on new theories but moves in that spirit we have been referring to and that creates a sensitivity and a pre-disposition of conscience that imposes itself on us from the start, even though we don't know the theological arguments that justify it. It is an intuition rather than a theology, a spirit more than a moral norm.

Taking advantage of this aspect of the liberation of the poor as a hermeneutical criterion, we can go more deeply into our topic. What ultimately is religion? How and where does a human being realize the deeper encounter with God that religion says it makes viable? The origins of Judeo-Christianity are clear on this point. A phrase from Van der Meersch that struck Alfonso Carlos Comin can provide an image for this spirit that unites religious truth and liberation: "The truth, Pilate, is this: to stand beside the humble and those who suffer." It is an opinion that we can place on a parallel with that of the word of St. James (1,27): "The kind of religion which is without stain or fault in the sight of God our Father is this: to go to the help of orphans and widows in their distress and keep oneself untarnished by the world."* We could quote here innumerable passages from the Bible that point in this same direction.[23] For Judeo-Christianity true religion is love, justice and commitment to building up the Reign of God that is "life, truth, justice, peace, grace and love," for everyone but in the first place for the poor who are victims of injustice and those who are deprived of their rights.

Some religions have found access to God through Nature; others have encountered God in interior subjective or inter-subjective experience. Judeo-Christianity has found God in a privileged way through the encounter with the poor (Mt 25,31ff). We think that, in the inter-religious dialogue that is expanding throughout the world today, this can be its principal contribution.

These are only a few scattered elements among many that could be indicated as a way of characterizing the new spirituality of religious pluralism that is invading the world. With it, the dialogue among religions no doubt enters a new stage.

---

* [Tr.: *The New English Bible*, 1976.]

[23] Permit me to mention only this one: "God has told you what is good; and what is it that the Lord asks of you? Only to act justly, to love loyally, to walk wisely before your God." (Micah 6, 8)

ENG

Spirituality and Religious Pluralism

Pedro CASALDÁLIGA and José María VIGIL
Concilium 2007/1, on *Pluralist Theology: the Emerging Paradigm,*
edited by Torres Queiruga, L.C. Susin and J.M. Vigil,
SCM Press, London 2007, p. 123-128

Theoretically, at least, we have moved beyond those archaic dichotomies: body and soul, spirit and matter, spirituality and action. There is virtually unanimous acceptance that our spirituality is the deep meaning of our life, the major concern of our existence. We believe that spirituality is the true life of each one of us. I am my spirituality. In our book *The Spirituality of Liberation*,[1] especially in the Introduction, we have distinguished this deep dimension of spirituality among various dimensions essential for the spirituality of liberation. The option for the poor is as essential as prayer, solidarity as ecology, militancy as mysticism. All such dimensions make up spirituality lived integrally.

Liberation theology has rediscovered and taken on aspects that in its early stages were not stressed: the dimensions of gender, of culture, of emergent subjects (indigenous peoples, Afro-American peoples). Lately a new factor – and even paradigm – has come to challenge liberation theology and, logically, liberating spirituality: religious pluralism. The plurality of religions can only be seen as a reality that affects us vitally. We have to live together with substantial differences. It is no longer a matter of dia-

[1] P. CASALDÁLIGA and J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Quito: Verbo Divino, 1992, ch. 1. (Eng. trans. *The Spirituality of Liberation*, Tunbridge Wells: Burns & Oates; Marknoll, NY: Orbis, 1994.)

logue on intellectual and doctrinal matters, about peaceful co-existence. We are all involved in constructing the possibility of human beings living in a genuinely shared society with a religious dimension. (Agnosticism and even atheism are also religious options.)

Pluralism, recently discovered, with all its challenges and with no possibility of avoiding it through ignorance, brings a new commitment to religion, theology, and spirituality. Fortunately, theology is already trying to re-draft its concepts in a plural sense.[2] The series *'Por los muchos caminos de Dios'*[3] ('Down God's many paths') highlights the 'challenge of religious pluralism to liberation theology', giving some early responses and seeking to work out an initial synthesis of what would be a 'pluralist Latin American liberation theology' and a 'liberating intercontinental theology of religious pluralism'.

What demands are made on spirituality, specifically, by these challenges? What new mode of living spirituality is called for, conjoining the diverse identities within a real and adopted religious pluralism?

Some people will find it easy to dub our proposal 'syncretism'. . . . In the first place, we should accept that there is a syncretism that is not bad. In fact all religions incorporate syncretism, both in their symbolism and in some practices, particularly in areas where there is most popular piety. Furthermore, we have always insisted on open expression of one's own identity. Those who are not religious in any way, or are so in a vague form, with no personal definition, will find it difficult to carry on a serious dialogue, accepting and making valid contributions. We can and should say: 'I am my religious identity'.

Religion, like culture (of which religion is the soul), is dynamic, ongoing, historical. (Despite its institutional, perhaps petrified, structures.) Every institution tends, out of self-defence, to stability, to centralism, to control; religious institutions are no exception.

Faced with all these challenges, we make some suggestions here, confident that we are all increasingly people who want to live our spirituality with a pluralist approach. These suggestions could, we believe, become essential markers and paths.

Living and promoting pluralist spirituality is not just one more fashion, one more activity that we can well do without. We see it as something fundamental to the make-up of a true, integral spirituality at the present

---

[2] A similar approach is essayed in J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Córdoba, Spain: El Almendro; Quito, Ecuador: Abya Yala, 2005.

[3] Cf. ASETT, 'Por los muchos caminos de Dios' series, 5 vols., Abya Yala, Quito 2002; available at *tiempoaxial.org*

time. 'Furthermore, before and beneath the theology of religious pluralism comes the spirituality of religious pluralism, which breathes and spreads even without books and theologies: as if by osmosis, by intuition, as a work of the Spirit, "down God's many paths"'.[4]

I. Confessional humility

For centuries we have lived our Christian faith, defending it and propagating it, at times, in certain periods, with a spirit of self-sufficiency, of dogmatism, and of proselytism. At most, we may, at certain times, have taken part in an ecumenical and even a macro-ecumenical act, but all the while basically believing that we possessed the fullness of truth and carrying out these gestures, perhaps, out of courteous condescension. We did not do so believing this was both fruit and demand of the Spirit.

Apart from theological discussions and some outbursts of violence – often even physical – in day-to-day life we were generally tolerant. We did not carry our spirituality with the explicit consciousness of accepting it as one spirituality among many. At the risk of caricature, we might say that, in practice, we behaved as though our spirituality were not only the best, but the only valid one. We came to proclaim, through our lives, that outside the Christian Church there was no spirituality, just as we came to declare that outside the Church there was no salvation. Our spirituality and the holiness of our saints were supernatural; the virtues of non-Christians were natural virtues, mere ethics.

If we are to practise the confessional humility we are suggesting, we shall evidently have to move beyond prejudices, broaden our religious outlook, learn how to receive enriching contributions from all religions.[5] Saying 'humility' has nothing to do with an inferiority complex; on the contrary, we believe that spirituality, any spirituality, and in this case Christian spirituality, should be lived in an adult, free, co-responsible manner. Only if we live our own spirituality with lucidity shall we be able to able to dialogue and share with other spiritualities.

Confessional humility accords with the new universal situation of scientific humility, of epistemological humility. Faith – and now we accept

---

[4] J. M. Vigil, L. Tomita, and M. Barros, *Por los muchos caminos de Dios. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Quito: Abya Yala, 2006.

[5] There is more religious truth in all the religions as a whole than in any single religion, and this is true also of Christianity: E. Schillebeeckx, *Church, the Human Story of God*, London: SCM; New York: Crossroad, 1990 (here Port. ed., p. 215). 'There is more "religious" truth in the sum of all religions than in any religion on its own, including Christianity itself': C. Geffré, 'O lugar das religiões no plano da Salvação', in F. Teixeira (ed.), *O diálogo inter-religiosos como afirmação da vida*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 121.

this, even if only from necessity – is not evidence. Uncertainty, and even doubt, form part of religion. All true religion is a quest, as passionate as it is humble. We believe but do not see. God continues his revelation to us in the midst of our personal and collective vicissitudes. We do not defend our faith with crusades and anathemas. We live it in gratitude and we want to share it gratuitously, respecting and welcoming other faiths.

III. Spiritual openness

That self-sufficient posture we referred to is both the root and the fruit of distancing ourselves, consciously or not. As still happens in certain more fundamentalist communities, we used to avoid even contact with people of other confessions. There is still a long road to travel to make reparation for religious violence and to purify ourselves, in mind and heart, in our spirituality.

A first step is being prepared to learn, to distinguish, to relativize. A second step is reading, studying. A third step is involvement in, jointly taking up major challenges, human causes that, for us as believers in the God of Life, are divine causes. It has often been said recently that there will be peace in the world only if there is peace among the religions, and that there will be peace among the religions only if they talk to one another. Inter-religious dialogue (ecumenical and macro-ecumenical) is spirituality. And it will increasingly be so if we can experience globalization, that inevitable and at the same time providential challenge, spiritually.

This spiritual openness is demanding both in the amount of past it has to move beyond and in all it has to take on in our growing and accelerating global village. The world belongs to all and is for all, and the religious aspect of the world also belongs to all and is for all. It is no good drifting through life with a Missal in hand or a Bible under one's arm. The Bible, the Missal, and the Koran . . . are religious mediations in the service of God's Kingdom or Project for humankind and the universe. The Churches are becoming more sensitive to Jesus' witness ('that they may all be one'; John 17.21), but they have to become ever more sensitive to the urgency of this unity, not only for Christians but for the whole of humankind.

IV. Commitment in solidarity

Spirituality, we said, is one's own personal life, in depth, which must be, always, at the same time a life lived in community. We shall live pluralism if we act in solidarity with all the 'living forces' promoting solidarity, in those great causes that we Christians define as the Kingdom of God.

We plead for a spirituality that is pluralist and liberating. Our starting point is the spirituality of liberation. We believe the great features of this spirituality should be lived in a pluralism that is truly human and humanizing. The spirituality of liberation was, initially, Latin American.

Communities, movements, meetings, congresses, theologians . . . have been extending this spirituality and enriching it with very specific contributions from other continents. As a result, liberating praxis is becoming ever more a pluralist, inter-religious praxis. God has become greater, being no longer 'my God', our God'; God is God, the God of all names, and is, always, the God of the poor, the God who hears the cry of the oppressed and comes down to set them free.

Mercy, which is characteristic of Jesus' God, is becoming ever more sensitive to suffering and struggle in all parts of the globe. From where we happen to be, we embrace the world, spiritually. 'Do not do your neighbour the harm you would not wish for yourself, and do to your neighbour the good you would wish for yourself': all religions have promulgated this as their first maxim. Religious spirituality is solidarity; it is effective; it is the love that can pass even the toughest test Jesus proposed. It lives by giving life and gives its own life if the hour comes. The martyrs are the best witnesses to a pluralist liberating spirituality. Martyr blood is universal, flowing over all frontiers.

The spirituality we dream of is the practice of Justice, of Love-Justice. The option for the poor is not just one among so many characteristics of true spirituality; it is an essential option, which makes the difference and judges religious truth and practice. 'Truth, Pilate, means placing oneself on the side of the poor.'[6] If there are spiritualities that give first place to the silence of contemplation, or ecological wonderment, we recognize the option for the poor, in mercy, justice, and love as the religious *analogatum princeps*. The ideal, clearly, is a holistic spirituality, one that embraces all these dimensions, in plurality and in complementarity. Better 'the difficult whole' than 'the better part'.[7]

---

[6] 'A passage by Van der Meersch marked my understanding of the intellectual endeavour: '"Truth, Pilate, is this: placing oneself on the side of the little ones and those who suffer." This passage helped me to understand that truth requires taking the side of the poor, of the oppressed, of those who are being persecuted; in short, that the service of truth requires self-commitment alongside them; these are the historical dimensions of truth: placing oneself on the side of the little ones and those who suffer, not defending truth from an office, but in a way that can commit one on the side of those who are suffering the injustices.' Alfonso Comín in *Misión Abierta* 70 (Mar. 1977), back cover.

[7] P. Casaldáliga, 'El difícil todo', in *Antología mariana*, Claretianas, Madrid 1991, p. 76. Available at *servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia*.

V. Daily practice

In daily practice we shall live this spirituality by:

— making explicit space for the other religions in our daily prayer and liturgical celebrations;

— regularly reading and studying the history of these religions, their sacred texts, and the spiritualities that characterize each of them;[8]

— taking part in macro-economic courses, meetings, and celebrations, as well as promoting new platforms for inter-religious encounter, for theology, spirituality, and pastoral work (and their equivalents in each religious tradition);

— not allowing other religious practices to be undervalued in our circles and avoiding dismissive expressions, signs, and actions;

— introducing, in our respective Churches, the respected and loved presence of that plural God, greater, universal, of all names, and of no name exclusively, and showing that God is always the God of Love, of Hope, and of Peace.

Making room for accepting religious pluralism does not dispense us from religious self-criticism or criticism. We must always take care that God's name is not blasphemed on our account. We need to shoulder the mission of helping our communities to overcome fundamentalisms, exclusivities, superstitions, and interpretations that are unworthy of the present time. True pluralist religion has to be free and freeing. The deepest slavery, as it is the most radical, is religious slavery.

Translated by Paul Burns

[8] H. Küng, *Spurensuche: die Weltreligionen auf dem Weg*, vol. 1, Piper, Munich 1999. (Eng. trans. *Tracing the Way: Spiritual Dimensions of the World Religions*, Continuum, London & New York 2002.)

Espiritualidad y pluralismo religioso

Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGIL
Revista Internacional «Concilium» nº 319, 1(2007)141-147

Teóricamente, al menos, hemos superado aquellas dicotomías arcaicas: cuerpo y alma, espíritu y materia, espiritualidad y acción. Aceptamos bastante unánimemente que la espiritualidad de una persona es el sentido profundo de su vida, las Causas mayores de su existencia. Creemos que la espiritualidad es la vida verdadera de cada uno/una. Yo soy mi espiritualidad. En nuestro libro sobre la «Espiritualidad de la Liberación», sobre todo en las páginas introductorias[1] hemos desglosado esa dimensión profunda de la espiritualidad en varias dimensiones, esenciales para la espiritualidad de la liberación. Tan esencial es la opción por los pobres como la oración, la solidaridad como la ecología, la militancia como la mística. Todas esas dimensiones son la espiritualidad vivida integralmente.

La teología de la liberación ha redescubierto y ha asumido vertientes que en un primer momento no fueron subrayadas: las dimensiones de género, de cultura, los sujetos emergentes (pueblos indígenas, pueblos afroamericanos).

Últimamente, un nuevo factor –y hasta paradigma- viene desafiando a la teología de la liberación y, lógicamente, a la espiritualidad liberadora: el pluralismo religioso. Ya no se puede ver la pluralidad de religiones como una realidad que no nos afecta vitalmente. Nos toca convivir con diferencias sustanciales. Ya no es sólo un diálogo intelectual, doctrinal, de coexistencia pacífica. Estamos todos implicados en posibilitar una auténti-

[1] CASALDÁLIGA, P. – VIGIL, J.M., *Espiritualidad de la liberación*, capítulo primero, Verbo Divino, Quito 1992, 290 pp. Varias otras ediciones en América Latina y España, 1992. Disponible en internet: *servicioskoinonia.org/Casaldaliga*

ca convivencia de seres humanos con una esencial dimensión religiosa. (El agnosticismo y hasta el ateísmo son opciones religiosas también).

El pluralismo, descubierto ahora, con todos sus desafíos, y sin posibilidad de desentenderse ignorándolo, compromete a la religión, a la teología y a la espiritualidad. Afortunadamente, la teología ya está intentando reformular pluralmente sus contenidos[2]. «Por los muchos caminos de Dios» [3] destaca los «desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación», dando unas primeras respuestas y tratando de elaborar una síntesis inicial de lo que sería una «teología pluralista latinoamericana de liberación» y una «teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso».

A la espiritualidad, concretamente, ¿qué le exigen esos desafíos?, ¿qué modo nuevo de vivir la espiritualidad, conjugando las identidades diversas dentro de un pluralismo real y asumido?

Fácilmente nuestra propuesta será tachada, por algunos, de «sincretismo»... En primer lugar se debe reconocer que hay un sincretismo que no es malo. De hecho todas las religiones incorporan sincretismo, tanto en su simbología como en ciertas prácticas, sobre todo en algunos ambientes de más religiosidad. Además, siempre hemos insistido en la vivencia abierta de la propia identidad. Quien no sea religioso de ningún modo, o lo sea de un modo confuso, sin definición personal, difícilmente puede practicar un diálogo serio y acoger y aportar contribuciones válidas. Podemos y debemos decir: «Yo soy mi identidad religiosa».

La religión, como la cultura –de la cual la religión es alma-, es dinámica, procesual, histórica. A pesar de estructuras institucionales, quizás petrificadas. Toda institución tiende, por autodefensa, a la estabilidad, al centralismo, al control; también las instituciones religiosas.

Frente a todos esos desafíos, hacemos aquí unas sugerencias, confiando que cada vez seremos más los y las que queremos vivir nuestra espiritualidad con una actitud pluralista. Estas sugerencias podrían ser, creemos, balizas, pistas, fundamentales.

Vivir, promover, la espiritualidad pluralista, no es una moda, ni es una actividad más, de la cual se pueda prescindir. Creemos que es algo constitutivo de una verdadera espiritualidad integral, hoy día. «Más aún: antes y por debajo de la teología del pluralismo religioso, está la espiritualidad del pluralismo religioso, que se respira y se expande aun sin libros

---

[2] En esta línea, un intento semejante es el representado por J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, El Almendro, Córdoba, España, 2005; y Abya Yala, Quito 2005, 398 pp.

[3] Cfr. ASETT, serie «Por los muchos caminos de Dios», 5 volúmenes, Editorial Abya Yala, Quito 2002ss; *tiempoaxial.org*

y sin teologías: como por ósmosis, por intuición, como obra del Espíritu, 'por los muchos caminos de Dios'»[4].

* **Humildad confesional**. Durante siglos hemos vivido nuestra fe cristiana, defendiéndola y propagándola, a veces, en momentos singulares, con un espíritu de autosuficiencia, de dogmatismo y de proselitismo. Cuando mucho, compartíamos, en momentos singulares, un acto ecuménico y hasta macroecuménico; creyendo en el fondo que teníamos la verdad plena y haciendo esos gestos, quizá, por una educada condescendencia. No vivíamos ese espíritu como fruto, como exigencia del Espíritu.

Además de las discusiones teológicas y de las agresiones -muchas veces físicas incluso-, en la vida cotidiana tolerábamos. No vivíamos nuestra espiritualidad con la conciencia explícita de reconocer que era una espiritualidad entre muchas espiritualidades. Caricaturizando un poco, podríamos decir que, en la práctica, nos portábamos como quien pensaba que su espiritualidad no sólo era la mejor, sino la única válida. Veníamos a decir, con la vida, que fuera de la Iglesia cristiana no había espiritualidad; como llegamos a definir que fuera de la Iglesia no había salvación. Nuestra espiritualidad, la santidad de nuestros santos, eran sobrenaturales; las virtudes de los no cristianos eran virtudes naturales, simple ética.

Viviendo esa humildad confesional que sugerimos, evidentemente iríamos superando prejuicios, ensancharíamos nuestra visión religiosa, sabríamos recibir las aportaciones enriquecedoras de todas las religiones[5]. Decir «humildad» no es acomplejarse; por el contrario, creemos que la espiritualidad, cualquier espiritualidad y, en este caso, la espiritualidad cristiana, se debe vivir de un modo adulto, libre, corresponsable. Sólo viviendo lúcidamente la propia espiritualidad se puede dialogar y convivir con otras espiritualidades.

La humildad confesional responde a esa situación universal nueva de humildad científica, de humildad epistemológica. La fe -y ahora lo reconocemos, hasta por necesidad-, no es evidencia. La incertidumbre, y hasta la duda, forman parte de la religión. Toda verdadera religión es una búsqueda, tan apasionada como humilde. Creemos pero no vemos. Dios se nos va revelando en medio de las vicisitudes personales y colectivas. No

---

[4] VIGIL, J.M. – TOMITA,L. – BARROS,M., *Por los muchos caminos de Dios. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito julio 2006, p. 246. Tradução brasileira em Paulinas, São Paulo, em preparação.

[5] «Há mais verdade religiosa em todas as religiões no seu conjunto do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo»: E. SCHILLEBEECKX, *História humana, revelação de Deus*, Paulus, São Paulo 1994, 215. «Existe mais verdade 'religiosa' na soma de todas las religiones do que numa religião separada, inclusive o próprio cristianismo»: C. GEFFRE, *O lugar das religões no plano da Salvação*, en F. TEIXEIRA, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 121.

defendemos nuestra fe con cruzadas ni con anatemas. La vivimos agradecidamente y queremos convivirla gratuitamente, respetando y acogiendo las otras fes.

* **Apertura espiritual**. Esa postura autosuficiente que apuntábamos es raíz y fruto de distanciamientos, conscientes o no. Como sucede aún en ciertas comunidades más fundamentalistas, evitábamos hasta el contacto con personas de otras confesiones. Queda un largo camino histórico para reparar violencias religiosas y para purificarnos, de mente y de corazón, en nuestra espiritualidad.

Un primer paso es estar dispuesto a aprender, a distinguir, a relativizar. Un segundo paso es leer, estudiar. Un tercer paso es encontrarse con, asumir conjuntamente desafíos mayores, causas humanas, que para los que creemos en el Dios de la Vida, son causas divinas. Últimamente se está repitiendo, en publicaciones y en encuentros, que sólo habrá paz en el mundo si hay paz entre las religiones; y que sólo habrá paz entre las religiones si ellas dialogan entre sí. El diálogo interreligioso (ecuménico y macroecuménico) es espiritualidad. Y lo será cada vez más si queremos vivir espiritualmente la mundialización, problemática inevitable y providencial al mismo tiempo.

Esa apertura espiritual es exigente, por lo que tiene que superar del pasado y por lo que tiene que asumir en esta creciente y acelerada convivencia humana. El mundo es de todos y para todos, y lo que de religión acontece en el mundo también es de todos y de todas. No basta con salir por la vida con el misal en las manos ni con la Biblia debajo del brazo. La Biblia, el misal, el Corán... son mediaciones religiosas al servicio del Reino o Proyecto de Dios sobre la Humanidad y el Universo. Las Iglesias se están volviendo más sensibles al testamento de Jesús («que todos sean uno», Jn 17,21); pero han de hacerse cada vez más sensibles también a la urgencia de esta unión no sólo para los cristianos sino para la Humanidad entera.

* **Compromiso solidario**. La espiritualidad, decimos, es la propia vida personal, en profundidad, que debe ser, siempre, simultáneamente, una vida comunitaria. El pluralismo lo viviremos si actuamos solidariamente con todas «las fuerzas vivas» solidarias, en esas grandes Causas que los cristianos definimos como Reino de Dios.

Abogamos por una espiritualidad pluralista y liberadora. Partimos de la espiritualidad de la liberación. Creemos que las grandes características de esa espiritualidad se deben vivir en un pluralismo que sea verdaderamente humano y humanizador. La espiritualidad de la liberación, inicialmente, fue latinoamericana. Comunidades, movimientos, encuentros, congresos, teólogos... han ido extendiendo esa espiritualidad y enriqueciéndola con aportaciones muy específicas de otros Continentes. Con ello, la praxis liberadora se está haciendo, cada vez más, praxis pluralista, inte-

rreligiosa. Dios se ha hecho mayor, porque ya no es «mi Dios», «nuestro Dios»; es Dios, el Dios de todos los nombres; y es, siempre, el Dios de los pobres, aquel que oye el clamor de los oprimidos y baja para liberarlos.

La misericordia, que es característica del Dios de Jesús, se hace, cada vez más sensible al sufrimiento y a la lucha en todas las latitudes. Desde nuestro lugar puntual, abrazamos el mundo, espiritualmente. Todas las religiones han promulgado como principio máximo «no hacer al prójimo el mal que no queremos para nosotros, y hacer al prójimo el bien que para nosotros queremos». La espiritualidad religiosa es solidaria, es eficaz, es aquel amor que puede llegar incluso a la prueba mayor que Jesús decía. Va dando la vida y da la vida si llega la hora. Los mártires son los mejores testigos de una espiritualidad pluralista liberadora. La sangre mártir es universal, sobrepasa todas las fronteras.

La espiritualidad que soñamos es la práctica de la Justicia, el Amor-Justicia. La opción por los pobres no es una de tantas características de la espiritualidad verdadera; es una opción esencial, que hace la diferencia y juzga la verdad y la práctica religiosa. «La verdad, Pilatos, es ponerse de parte de los pobres»[6]. Si hay espiritualidades que privilegian el silencio de la contemplación, o la admiración ecológica, nosotros reconocemos como primer analogado religioso la opción por los pobres, en la misericordia, en la justicia, en el amor. Evidentemente que el ideal es una espiritualidad holística, que vivencia todas estas dimensiones, en pluralidad y en complementación. Mejor «el difícil todo» que «la mejor parte»[7].

En la práctica diaria viviremos esa espiritualidad:

* Dando cabida explícita a las otras religiones en nuestra oración diaria y en nuestras celebraciones.

* Leyendo, estudiando, habitualmente, la historia de las religiones y sus libros sagrados, y las espiritualidades características de cada una de ellas[8].

---

[6] Una frase de Van der Meersch marcó mi concepción de la tarea intelectual, una frase que dice: «La verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren». Esa frase me ayudó a comprender que la verdad exige tomar partido por los pobres, por los oprimidos, por los que sufren persecución; en suma, que el servicio de la verdad exige comprometerse junto a ellos; ésas son las dimensiones históricas de la verdad: ponerse a lado de los humildes y de los que sufren, no defender la verdad desde un despacho, sino de forma que pueda comprometerle al lado de los que sufren las injusticias. Alfonso COMÍN, «Misión Abierta» 70 (marzo 1977) contraportada final.

[7] CASALDÁLIGA, P., poema *El difícil todo*, en «Antología mariana», Publicaciones Claretianas. Madrid 1991, pág. 76. Disponible en: *servicioskoinonia.org/pedro/poesia*

[8] KÜNG, H., *Religiões do mundo. Em busca dos puntos comuns* (título original: *Spurensuche: die WeltReligionen auf dem Weg*), Verus, Campinas, São Paulo 2004.

* Participando en cursos, encuentros, celebraciones, macroecuménicos. Y promoviendo nuevas plataformas de encuentros interreligiosos, para la teología, la espiritualidad, la pastoral (con sus equivalentes en cada tradición religiosa).

* No permitiendo que en nuestros ambientes se menosprecien las otras prácticas religiosas, y evitando expresiones, signos o gestos despreciativos.

* Ir introduciendo en nuestras respectivas Iglesias la presencia respetada y amada de ese Dios plural, mayor, universal, de todos los nombres, y de ningún nombre en exclusiva; y que siempre es el Dios del Amor, de la Esperanza, de la Paz.

* La capacidad de acoger el pluralismo religioso no nos dispensa ni de la autocrítica ni de la crítica religiosas. Siempre debemos cuidar que por nuestra causa no sea blasfemado su Nombre. Nos debemos imponer la misión de ayudar a nuestras comunidades a superar fundamentalismos, exclusivismos, supersticiones, interpretaciones que ya no están a la altura de los tiempos. La verdadera religión pluralista ha de ser libre y liberadora. La esclavitud más profunda, por más radical, es la esclavitud religiosa.

Pedro Casaldáliga Pla, 16 de febrero de 1928, Balsareny, Barcelona, Catalunya, España, religioso de la Congregación de los Misioneros Claretianos, ordenado sacerdote el 31 de mayo de 1952, ordenado obispo de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil, el 23 de octubre de 1971. Desde 1968, vive en la región de São Félix do Araguaia.

Es cofundador del CIMI, Consejo Indigenista Misionero, y de la CPT, Comisión Pastoral de la Tierra.

Poeta y escritor, tiene muchas obras, en prosa y verso, en castellano, portugués y catalán, varias de ellas traducidas a otros idiomas. Página personal: *servicioskoinonia.org/Casaldaliga*

Dirección postal: Avenida Dr. José Fragelli, 1310 – Vila Nova – 78670-000 – São Felix do Araguaia, MT – Brasil. Caixa Postal 05

DEUT

Spiritualität und Pluralität der Religionen

Pedro Casaldáliga und José María Vigil, erschienen in:
«Concilium», Internationale Zeitschrift für Theologie, 43. Jahrgang / 2007, Heft 1, *Die Theologie und die Pluralität der Religionen*, S. 110-116

Theoretisch gesehen haben wir jene archaischen Dichotomien überwunden: Leib und Seele, Geist und Materie, Spiritualität und Aktion. Wir sind ziemlich einhellig überzeugt, dass das geistige Wesen, wie es auch in der Spiritualität eines Menschen zum Ausdruck kommt, der tiefe Sinn seines Lebens und der Urgrund seiner Existenz ist. Wir glauben, dass die Spiritualität das wahre Leben jedes Menschen ist. Ich *bin* meine Spiritualität. In unserem Buch über die *Spiritualität der Befreiung*, vor allem in der Einleitung dazu[1], haben wir diese Tiefendimension der Spiritualität in verschiedene Dimensionen aufgegliedert, die für eine Spiritualität der Befreiung wesentlich sind. Die Option für die Armen ist so wesentlich wie das Gebet, die Solidarität so wesentlich wie die Ökologie, die Kampfbereitschaft so wesentlich wie die Mystik. Alle diese Dimensionen miteinander machen die ganzheitlich gelebte Spiritualität aus.

Die Theologie der Befreiung hat Quellen wiederentdeckt und zur Geltung gebracht, die zunächst noch nicht so betont wurden: die Dimensionen des Geschlechtes, der Kultur, die neu auf den Plan tretenden Subjekte (die indigenen Völker, die afrikanische Bevölkerung).

Schließlich wurde noch ein neuer Faktor zur Herausforderung – und sogar zum Paradigma – für die Theologie der Befreiung und logischerweise auch für die befreiende Spiritualität: der religiöse Pluralismus. Man kann die Pluralität der Religionen nicht mehr als etwas betrachten, das uns nichts anginge. In unserem Zusammenleben werden wir ständig mit

---

[1] VVgl. Pedro Casaldáliga/José María Vigil, *The Spirituality of Liberation*, Burn & Oates, London 1994, 244 pp. Original: *Espiritualidad de la liberación*, Quito 1992, 1. Kapitel. Das Buch is im Internet abrufbar unter *servicioskoinonia.org/Casaldaliga*

substantiellen Unterschieden konfrontiert. Das ist nicht mehr ein bloß intellektueller, Lehrfragen betreffender Dialog über friedliche Koexistenz. Wir sind alle einbezogen in die Aufgabe, ein echtes Zusammenleben von Menschen zu ermöglichen, ein Zusammenleben, das in seinem Innersten eine religiöse Dimension hat. (Der Agnostizismus und sogar der Atheismus sind ebenfalls religiöse Optionen.)

Der jetzt entdeckte Pluralismus mit allen seinen Herausforderungen, gegenüber dem man sich nicht damit aus der Affäre ziehen kann, dass man ihn ignoriert, legt der Religion, der Theologie und der Spiritualität eine besondere Verantwortung auf. Glücklicherweise versucht die Theologie derzeit schon, einen Großteil ihrer Aussagen neu zu formulieren[2]. Die Reihe *Por los muchos caminos de Dios* (Auf den vielen Wegen Gottes)[3] betont "die Herausforderungen, welche die Pluralität der Religionen für die Theologie der Befreiung darstellt", sie gibt einige erste Antworten und versucht, eine erste Synthese dessen zu erarbeiten, was eine "lateinamerikanische pluralistische Befreiungstheologie" und eine "interkontinentale Befreiungstheologie der Pluralität der Religionen" sein könnte.

Konkret gesprochen: Was bedeuten diese Herausforderungen für die Spiritualität? Welche neue Weise, die Spiritualität zu leben, ist gefordert, wenn man die unterschiedlichen Identitäten in einen wirklichen und bejahten Pluralismus aufnehmen will?

Wahrscheinlich werden unsere Vorschläge von manchen als "Synkretismus" getadelt werden. Erstens aber wird man wohl zugeben müssen, dass es einen Synkretismus gibt, der nicht von Übel ist. Tatsächlich enthalten alle Religionen Synkretismus, sowohl in ihrer Symbolsprache als auch in gewissen Praktiken. Außerdem haben wir immer darauf bestanden, dass wir unsere Identität auf eine offene Weise erleben sollten. Wer auf keinerlei Weise religiös ist oder wer nur auf eine unbestimmte Weise, ohne persönliche Entschiedenheit religiös ist, kann hier keinen ernsten Dialog führen und keine echten Beiträge leisten oder solche Beiträge anderer entgegennehmen. Wir müssen sagen können: "Ich bin meine religiöse Identität."

---

[2] Auf dieser Linie hat José María Vigil ein ähnliches Vorhaben vorgestellt mit seinem Buch Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive, herausgegeben von Ulrich Winkler, aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel, Salzburger Theologische Studien - Interkulturell Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2013. Seiten 492. Original: Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular, Quito, Ecuador, 2005, 398 pp.

[3] Vgl. die EATWOT-Schriftenreihe *Por los muchos caminos de Dios*, 5 Bde., Quito 2002 ff.

Die Religion ist ebenso wie die Kultur – welche die Seele der Kultur ist – dynamisch, prozesshaft. Sie ist etwas, das sich geschichtlich entwickelt; und dies trotz institutioneller Strukturen, die vielleicht versteinert sind. Jede Institution neigt zu Selbstverteidigung, zu Stabilität, zu Zentralismus, zu Kontrolle. Dies gilt auch für die religiösen Institutionen.

Angesichts all dieser Herausforderungen legen wir hier einige Anregungen vor, und wir vertrauen darauf, dass wir immer mehr zu Menschen werden, die ihre Spiritualität in einer pluralistischen Haltung leben. Und wir glauben, dass diese Anregungen erste Markierungszeichen und Startbahnen sein könnten.

Eine pluralistische Spiritualität zu leben und zu fördern ist nicht bloß eine weitere Aktivität neben anderen, von der man auch absehen könnte. Wir glauben vielmehr, dass dies etwas ist, das heutzutage für eine echte und ganzheitliche Spiritualität wesentlich ist. – Mehr noch: Noch vor der Schaffung einer Theologie der Pluralität der Religionen und als ihre verborgene Antriebskraft gibt es die Spiritualität der Pluralität der Religionen, die auch ohne Bücher und Theologien atmet und sich ausbreitet: gleichsam durch Osmose, durch Intuition, als Wirken des Heiligen Geistes, "auf den vielen Wegen Gottes"[4].

Konfessionelle Demut

Jahrhunderte lang haben wir unseren christlichen Glauben gelebt, indem wir ihn verteidigt und propagiert haben, manchmal, in bestimmten Zeiten, in einem Geist der Selbstgenügsamkeit, des Dogmatismus und des Proselytismus. Zu manchen Zeiten haben wir uns höchstens zu einem ökumenischen, ja sogar zu einem makroökumenischen Akt bequemt, wobei wir im Grunde genommen glaubten, die volle Wahrheit zu haben; und solche Gesten vollzogen wir sogar im Sinne einer kultivierten Herablassung. Wir lebten diese Gesinnung nicht als Frucht und Forderung des Heiligen Geistes.

Neben den theologischen Diskussionen und Aggressionen – die manchmal auch die Form physischer Gewalt annahmen – übten wir im täglichen Leben Toleranz. Wir lebten unsere Spiritualität nicht in dem ausdrücklichen Bewusstsein, anerkennen zu müssen, dass sie eine Spiritualität unter vielen Spiritualitäten sei. Ein wenig karikierend könnten wir sagen, dass wir uns praktisch wie jemand verhielten, der dachte, seine Spiritualität sei nicht nur die beste, sondern die einzig gültige. Wir gingen

[4] Vgl. José María Vigil / Luiza Tomita / Marcelo Barros, *Por los muchos caminos de Dios*, Bd. IV, Quito 2006, 264, in der Sammlung „Tiempo axial", Abya Yala Verlag, Quito, Ecuador: *http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos*. Siehe die Schriftenreihe Along the Many Paths of God (http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths).

sogar so weit zu sagen, außerhalb der Kirche gebe es keine Spiritualität; so wie wir so weit gingen, den Satz zu definieren, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil. Unsere Spiritualität und die Heiligkeit unserer Heiligen waren übernatürlicher Art; die Tugenden der Nichtchristen waren natürliche Tugenden, bloße Ethik.

Wenn wir die konfessionelle Demut, die wir empfehlen, lebten, würden wir Vorurteile überwinden, würden wir unseren religiösen Blick weiten, würden wir uns bereichernde Beiträge aller Religionen zu eigen machen können[5]. Von "Demut" zu sprechen, bedeutet nicht, Hemmungen zu bekommen. Im Gegenteil: Wir glauben, dass die Spiritualität, dass jede Spiritualität und in diesem Fall auch die christliche Spiritualität auf eine erwachsene, freie, mitverantwortliche Weise gelebt werden muss. Nur wenn man die eigene Spiritualität in aller Klarheit lebt, kann man den Dialog mit anderen Spiritualitäten führen und mit ihnen zusammenleben.

Die konfessionelle Demut entspricht jener allgemeinen Situation der wissenschaftlichen Demut, der epistemologischen Demut. Der Glaube – und das müssen wir heute einfach anerkennen – ist keine Evidenz. Die Ungewissheit, ja sogar der Zweifel gehören zur Religion. Jede echte Religion ist ein ebenso leidenschaftlicher wie demütiger Suchprozess. Wir glauben, aber wir sehen nicht. Gott offenbart sich uns in den Wechselfällen unseres persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens. Wir verteidigen unseren Glauben weder mit Kreuzzügen noch mit Bannflüchen. Wir leben ihn dankbar und als unverdiente Gnade, und wir wollen ihn zusammen mit anderen leben, indem wir andere Glaubensweisen respektieren und willkommen heißen.

Geistliche Offenheit

Jene selbstgenügsame Haltung, auf die wir hingewiesen haben, ist die Wurzel und zugleich die Frucht von Distanzierungen, ob wir uns deren bewusst sind oder nicht. Wie es auch in gewissen sehr fundamentalistischen Gemeinschaften geschieht, haben auch wir den Kontakt mit Menschen anderer Bekenntnisse gemieden. Wir müssen noch einen langen Weg zurücklegen, um die Verletzungen zu heilen, die im Lauf der Geschichte durch die von den Religionen begangenen Gewaltakte entstan-

[5] "Infolge von alldem können, dürfen und müssen wir sagen, dass mehr (religiöse) Wahrheit *in allen Religionen zusammen* ist, als in einer einzelnen Religion, was auch für das Christentum gilt": Edward Schillebeeckx, *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Freiburg u.a. 1990, 215. "Es gibt mehr "religiöse" Wahrheit in der Summe aller Religionen als in einer Religion für sich, das Christentum eingeschlossen": Claude Geffré, *O lugar das religiões no plano da Salvação*, in: Faustino Teixeira, *O dialogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo 1997, 121.

den sind, und um uns in unserer Spiritualität, in unserem Herzen und in unserem Geist zu reinigen.

Ein erster Schritt wäre, bereit zu sein zu lernen, zu unterscheiden und zu relativieren. Ein zweiter Schritt wäre, zu lesen und zu studieren. Ein dritter Schritt wäre, einander zu begegnen, miteinander größere Herausforderungen anzunehmen, menschliche Wirklichkeiten wahrzunehmen, die für uns, die wir an den Gott des Lebens glauben, göttliche Wirklichkeiten sind. Schließlich muss in Publikationen und Begegnungen immer aufs Neue daran erinnert werden, dass es in der Welt nur dann Frieden geben wird, wenn es auch zwischen den Religionen Frieden gibt; und dass es zwischen den Religionen nur dann Frieden geben wird, wenn sie untereinander den Dialog pflegen. Der interreligiöse (ökumenische und makroökumenische) Dialog ist Spiritualität. Und er wird dies immer mehr sein, wenn wir die Globalisierung, diese unvermeidliche und zugleich providentielle Problematik, auf spirituelle Weise zu leben versuchen.

Diese geistliche Öffnung ist gefordert, weil wir die Vergangenheit überwinden müssen und dessentwegen, was wir in diesem wachsenden und beschleunigten menschlichen Zusammenleben in Angriff nehmen müssen. Die Welt gehört allen und ist für alle da, und was in der Welt mit der Religion geschieht, geht ebenfalls alle an. Es genügt nicht, mit dem Messbuch in der Hand oder mit der Bibel unterm Arm durchs Leben zu laufen. Die Bibel, das Messbuch, der Koran ... das sind alles nur religiöse Mittel im Dienst des Reiches Gottes oder des Planes Gottes für die Menschheit und das Universum. Die Kirchen sind im Begriff, sensibler zu werden für das Testament Jesu ("dass alle eins seien", Joh 17,21); sie müssen aber auch immer sensibler werden für die *Dringlichkeit* dieser Einigung nicht nur der Christen, sondern der ganzen Menschheit.

Solidarisches Engagement

Die Solidarität, so sagen wir, ist das eigene persönliche Leben in seiner Tiefendimension, das zugleich immer ein Leben in Gemeinschaft sein muss. Den Pluralismus werden wir leben, wenn wir in jenen wichtigen Angelegenheiten, welche die Christen als Sache des Reiches Gottes definieren, solidarisch handeln mit allen ebenfalls solidarischen "lebendigen Kräften".

Wir plädieren für eine pluralistische und befreiende Spiritualität. Wir gehen aus von der Spiritualität der Befreiung. Wir glauben, dass die großen Kennzeichen dieser Spiritualität in einem wirklich echt menschlichen und humanisierenden Pluralismus gelebt werden müssen. Die Spiritualität der Befreiung war ursprünglich lateinamerikanisch. Kommunitäten, Bewegungen, Zusammenkünfte, Kongresse, Theologen... haben begonnen, den Horizont dieser Spiritualität auszudehnen und sie anzureichern mit besonderen Elementen, die andere Kontinente zu ihr beitragen können.

Damit wird die Befreiungspraxis immer mehr zu einer pluralistischen, interreligiösen Praxis. So ist Gott größer geworden, weil er nicht mehr nur "mein Gott", "unser Gott" ist; er ist Gott schlechthin, der Gott aller nur möglichen Namen; und er ist immer der Gott der Armen, der den Schrei der Unterdrückten hört und der herabsteigt, um sie zu befreien.

Die Barmherzigkeit, die das Kennzeichen des Gottes Jesu ist, wird immer spürbarer angesichts des Leidens und des Kampfes in allen Weltgegenden. Von unserem punktuellen Standort her umarmen wir spirituell die Welt. Alle Religionen haben proklamiert, dass der höchste ethische Grundsatz lautet, "dem Nächsten nichts Böses zu tun, das wir für uns selber nicht wollen, und dem Nächsten das Gute zu tun, das wir für uns selber wünschen". Die religiöse Spiritualität ist solidarisch, sie ist tatkräftig, sie ist jene Liebe, für die es sogar zu der größten Probe kommen kann, von der Jesus gesprochen hat: Sie setzt das Leben aufs Spiel, und wenn die Stunde gekommen ist, gibt sie das Leben hin. Die Märtyrer sind die besten Zeugen einer pluralistischen Spiritualität im Dienst der Befreiung. Das Blut der Märtyrer ist von universaler Bedeutung, es wirkt über alle Grenzen hinweg.

Die Spiritualität, von der wir träumen, ist die Praxis der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit wirkende Liebe. Die Option für die Armen ist nicht bloß eines von vielen Kennzeichen der echten Spiritualität. Sie ist eine wesentliche Option, die den Unterschied zu allem anderen ausmacht und das Kriterium für die Wahrheit und für echte religiöse Praxis darstellt. "Die Wahrheit, Pilatus, besteht darin, sich auf die Seite der Armen zu stellen."[6] Wenn es Spiritualitäten gibt, welche der schweigenden Kontemplation oder der ökologisch gestimmten Bewunderung der Schöpfung Vorrang zuerkennen, so halten wir die Option für die Armen in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe für die erste Pflicht der Religion. Es liegt auf der Hand, dass das Ideal für uns eine holistische Spiritualität ist, in der alle jene Dimensionen in ihrer Vielfalt und als einander ergänzend gelebt werden. Das "schwierige Ganze" ist besser als "der bessere oder beste Teil"[7].

---

[6] "Ein Satz von Van der Mersch ist für uns zum Motto der Aufgabe des Intellektuellen geworden: "Die Wahrheit, Pilatus, ist dies: Sich auf die Seite der Gedemütigten und der Leidenden zu stellen." Dieser Satz hat mir zu verstehen geholfen, dass die Wahrheit fordert, Partei zu ergreifen für die Armen, die Unterdrückten, für die Verfolgten; kurzum: dass der Dienst an der Wahrheit verlangt, sich zusammen mit ihnen zu engagieren. Dies sind die historischen Dimensionen der Wahrheit: Sich auf die Seite der Gedemütigten und Leidenden zu stellen, die Wahrheit nicht vom Studierzimmer aus zu verteidigen, sondern auf eine engagierte Weise an der Seite derjenigen, die unter ungerechten Verhältnissen leiden": Alfonso Comín in: Misión Abierta 70 (März 1977), Rückseite des Einbandes.

[7] Pedro Casaldáliga, El dificil todo (Gedicht), in: *Antología Mariana*, Madrid 1991, 76. Abrufbar unter: *servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia*

Spiritualität im Alltag

In der Alltagspraxis leben wir diese Spiritualität,

• indem wir den anderen Religionen in unserem Gebet und in unseren Liturgiefeiern Raum geben;

• indem wir uns regelmäßig lesend und studierend mit der Geschichte der Religionen, mit ihren heiligen Büchern und der für jede einzelne charakteristischen Spiritualität befassen[8];

• indem wir an makroökumenischen Kursen, Begegnungen und Feiern teilnehmen und indem wir neue Foren der interreligiösen Begegnung zum Austausch über die Theologie, die Spiritualität und die Pastoral (oder über das, was ihr in der jeweiligen religiösen Tradition entspricht) fördern;

• indem wir nicht zulassen, dass die anderen religiösen Praktiken in unseren Kreisen missachtet werden, und indem wir abschätzige Äußerungen, Zeichen oder Gesten vermeiden;

• indem wir in unseren jeweiligen Kirchen beginnen, der Achtung und der Liebe dieses pluralen, größeren, universalen Gottes und aller seiner Namen ohne jede Ausnahme Eingang verschaffen und indem wir dem Bewusstsein Eingang verschaffen, dass er der Gott der Liebe, der Hoffnung und des Friedens ist.

Die Fähigkeit, die Pluralität der Religionen gelten zu lassen, befreit uns weder von der Pflicht zur Selbstkritik noch von der Pflicht zur kritischen Betrachtung der Religionen. Immer müssen wir dafür sorgen, dass Sein Name nicht unseretwegen geschmäht wird. Wir müssen unseren Gemeinden den Auftrag erteilen, fundamentalistische, exklusivistische und abergläubische Einstellungen, die nicht mehr auf der Höhe der Zeit sind, zu überwinden. Die echt pluralistische Religion muss frei sein und der Befreiung dienen; denn die schlimmste Versklavung ist die Versklavung durch die Religion, weil sie am radikalsten ist.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht
http://aufbrueche.wissweb.at/index.php?id=74

[8] Vgl. Hans Küng, *Spurensuche: Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 2001.

Espiritualidad de la militancia pluralista

Resumen

El autor llama «militancia pluralista» al esfuerzo pedagógico y a la lucha por la difusión del espíritu pluralista, tanto en el nivel cultural como en el religioso. Sitúa este concepto en relación a sus fundamentos, lo valora, y expone luego ordenadamente, en breves puntos de reflexión, la espiritualidad o motivaciones espirituales básicas que están detrás de esta «militancia pluralista».

Pluralismo, signo de los tiempos

La experiencia –a la vez feliz y conflictiva- del pluralismo es uno de los más marcados «signos de los tiempos» actuales. La mejora de los medios de trasporte, de comunicaciones y telecomunicaciones, ha hecho que las sociedades humanas hayan multiplicado exponencialmente sus contactos. La comunicación, el conocimiento mutuo, la experiencia de la alteridad, caracterizan, como nunca antes, a las sociedades actuales. Una ampliación cuantitativa del conocimiento como ésta, no puede dejar de causar la reestructuración cualitativa de ese mismo conocimiento desde nuevas perspectivas, con nuevos horizontes, bajo nuevos paradigmas, y por tanto, con nuevas valoraciones. No sólo se añaden nuevos datos de conocimiento, sino que son organizados de otra manera y adquieren un significado y una valoración diferentes.

La experiencia nueva que en los últimos tiempos la Humanidad está haciendo de su propia pluralidad, del pluralismo cultural y religioso, tiene ese efecto: no sólo aumenta la cantidad de datos a nuestra disposición (algo cuantitativo), sino que trastoca profundamente la valoración y el significado de los mismos datos, de forma que nuestra mentalidad y el marco

de referencias en que los inscribimos son ahora muy diferentes a como que eran antes (una transformación cualitativa).

Cambia la mentalidad general: se supera la forma de pensar chauvinista, etnocéntrica, patriotera, centrada en la propia etnia o cultura pensadas hasta entonces como «las mejores». Se intuye un poco mejor la casi infinita variedad de configuraciones culturales, filosóficas, artísticas... que la Humanidad ha producido y es capaz de producir. Se tiene mayor conciencia de las limitaciones de cada una de esas configuraciones, y se evidencia que, en principio, todo ello es, de alguna forma, parte de la cuasi infinita «biodiversidad» de este planeta vivo, biodiversidad que en el ser humano alcanza niveles culturales, artísticos, filosóficos, teológicos y espirituales. Igual que la vida en general, en su evolución, no parece obedecer un plan preestablecido, sino que evoluciona probando todas las posibilidades y esperando que sea la realidad la que verifique y consolide la viabilidad de cada intento, así habría procedido también la biodiversidad humana. No hay pues un plan preconcebido, teleológico, un *«filum»* portador del objetivo de la evolución, o un pueblo elegido llamado a expresar el *sumum* posible de los valores humanos...

Toda esta vivencia experiencia de la diversidad -que no precisa ser académicamente estudiada, sino que se realiza inevitable, inconscientemente- se extiende y se difunde como por ósmosis, y penetra las conciencias, el subconsciente colectivo, la opinión pública, el sentido común social... manifestando la emergencia de un nuevo espíritu, que comporta una nueva epistemología y una nueva axiología.

Esta transformación, obviamente, abarca también el ámbito religioso, como no podría ser de otra manera. La experiencia actual del pluralismo cultural, al transformar la epistemología y la axiología humanas, en general, no puede menos que transformar también la epistemología y la axiología religiosas. La experiencia adicional del pluralismo religioso transforma la manera en que las personas pueden adherirse a las religiones. Una persona que nunca ha conocido otra religión que la de su sociedad (y que ha sido formada en el espíritu del «no hay pueblo como el mío, ni religión como la nuestra»), no puede adherirse as su religión del mismo modo que la que ha conocido y experimentado a fondo el pluralismo religioso.

Aquí también, cambia la mentalidad religiosa general: afirmaciones religiosas que tradicionalmente eran aceptadas con toda naturalidad, ahora suscitan un rechazo espontáneo, incluso sin que los sujetos sepan explicar por qué. Adhesiones ciegas, orgullos chauvinistas, afirmaciones de la propia superioridad, fundamentalismos irracionales... van cediendo progresivamente a una nueva actitud más modesta, más tolerante, menos fanática, más respetuosa, más democrática y menos orgullosamente autoafirmativa.

Pluralismo, avance evolucionario positivo

Esta transformación que insistimos en llamar globalmente «epistemológica y axiológica» -como una transformación ante todo de la forma de conocer y valorar- creemos que debe ser asumida como un paso importante dentro del camino de la evolución de la cultura y de la evolución del mismo ser humano. No es un cambio sin importancia. Es un *novum historicum*. Marca un antes y un después. Supone el final de una manera primitiva de habérselas con la realidad. El ser humano sale transformado de esta experiencia. En cierto sentido, podríamos decir que con ello el ser humano «evoluciona», se transforma como especie. (El ser humano es esa especie en la que la evolución biológica por transformación genética –en el *hardware*– pasó a ser evolución cultural –en el *software*–, para una acomodación más ágil al medio). El paso de los estadios exclusivistas de la historia de las culturas, al apenas iniciado estadio pluralista, representa un cambio cualitativo de la humanidad, un cambio realmente evolutivo. Y, queremos destacarlo: es un cambio positivo.

Con el acceso a la epistemología y axiología pluralistas, la humanidad realiza una autotransformación que es positiva, liberadora de lastres epistemológicos obsoletos, y que lleva a una actitud más objetiva, más holística, más abarcadora de la totalidad de la realidad. La Humanidad es mejor, más acogedora y comprensiva, más pacífica y benévola, más humana, con esta transformación que sin ella.

Y por eso, porque este espíritu pluralista representa un estadio superior de la humanidad, es por lo que podemos hablar de la posibilidad de una «militancia pluralista».

«Militancia pluralista»

Llamamos «militancia pluralista» a la actitud y al esfuerzo de quienes, convencidos de la calidad profunda de esta transformación «pluralista» de la sociedad y de la cultura actual –comprendida ahí la religión-, se dedican a ayudar a tomar conciencia de ella, y a explicitarla, fundamentarla, extenderla, profundizarla y/o difundirla.

Es una actividad digna de la mayor consideración. Se trata del trabajo y el esfuerzo dedicado a extender esta visión pluralista, a difundir esa nueva mentalidad, a propagar la nueva visión epistemológica y axiológica de la Humanidad avanzada, por cualquiera de los medios por los que ello sea posible (educación formal e informal, educación popular, generación de opinión pública, concienciación social, reflexión y elaboración teórica de los fundamentos de esta nueva visión...), para conseguir que se convierta en visión y en praxis asumidas por la mayor parte de la Humanidad.

Por lo que se refiere concretamente a la «reflexión teórica» pluralista, yo diría que es una «práctica teórica», una práctica encaminada a la acción

social e histórica por la vía de la conciencia humana. No se hace –no se debe hacer– teoría del pluralismo por afán especulativo, como un fin en sí misma, sino para ayudar a que la Humanidad asuma esa visión, y asumiéndola, practique y vivencie el pluralismo, lo que la hará más humana. También aquí cabe aquello de que hacemos teoría del pluralismo «no para interpretar la realidad, sino para transformarla»...

No pretendemos un ejercicio especulativo abstracto, sino una trasformación de las mentes y los corazones, y con ella una transformación de la praxis social, una liberación de la humanidad respecto a aquellas actitudes y visiones antiguas cerradas, chauvinistas, etnocéntricas, rígidas, imperialistas... La militancia pluralista es militancia liberadora: queremos liberar la humanidad de las lacras y espejismos exclusivistas sufridos en el pasado y que todavía hoy nos hacen sufrir... La militancia pluralista es una aportación muy valiosa al crecimiento de la Humanidad... y a la construcción del otro mundo posible, un mundo unido y en paz.

Vamos a expresar unos breves pensamientos, como en puntos concentrados, unos pocos elementos básicos para una síntesis de espiritualidad de la «militancia pluralista»

Puntos para una Espiritualidad de la militancia pluralista

[Mirando hacia las raíces]

La actitud «pluralista», actual signo de los tiempos, no es fruto de una teoría nueva inventada por algún intelectual genial, ni proviene de un grupo humano más avanzado o desarrollado que la haya descubierto o la lidere, sino que responde a una auténtica **experiencia espiritual**. La mayor parte de las grandes transformaciones humanas, en efecto, tienen su raíz en grandes y profundas experiencias espirituales por las que el género humano como conjunto pasa. Toda esta constelación de epistemología, axiología, nuevo paradigma... brota y es fruto de esa nueva experiencia espiritual.

Es una experiencia espiritual que está haciendo la Humanidad globalmente, y que se difunde por sus venas de comunicación de un modo constante y creciente. Este espíritu puede ser detectado un poco por todas partes, y su fuerza lo impulsa todo. Con la militancia pluralista no vamos contra la corriente de la Historia, ni caminamos al margen de la misma. **Vamos en la misma dirección** de la transformación histórica, y montados sobre la cresta de una de sus principales olas (tal vez un *tsunami* benéfico). Somos impulsados por un *Viento* que está a nuestro favor, y del que nos sentimos cómplices.

Cultural y espiritualmente, hoy día, un poco por todas partes, el pluralismo tiene **hegemonía epistemológica y práxica sobre el exclusivismo**, y sobre la unicidad y el monopolio. Las visiones uniformistas y

reductoras, y la supeditación de todo bajo la hegemonía de una unidad impuesta, son percibidas por el sentir común mayoritario no sólo ya como difícil, sospechoso, o imposible, sino incluso, y sobre todo, como no deseable, como negativo.

[Es un avance evolutivo positivo]

No estamos militando por una idea axiológicamente indiferente, por un cambio éticamente equivalente, sin valor añadido, o por una de tantas corrientes que circulan por la historia sin transformarla, sino por una corriente evolutivamente relevante, que va a transformar y está transformando ya la Humanidad en un sentido ascendente y convergente, integrador de la diversidad en una unidad que no la destruye, sino que la hace fecunda. La **Humanidad «pluralista» es mejor Humanidad**, es más humana, y más holísticamente «natural».

Es una «oportunidad» que hay que aprovechar: es un *Kairós* para la Humanidad.

[La militancia pluralista es liberadora]

Aunque el paradigma pluralista (propio de la filosofía intercultural y de la teología pluralista de las religiones) es distinto al paradigma de la justicia y de la opción por los pobres (de la filosofía y la teología de la liberación), y aunque están en distintos planos epistemológicos, convergen en la realidad de la praxis histórica: la actitud pluralista hace justicia a los pequeños y a los pobres, y la opción por los pobres es también uno de los fundamentos de la actitud pluralista.

La militancia pluralista trata de liberar a la Humanidad de actitudes defectuosas ancestrales, de espejismos epistemológicos... que la han acompañado durante mucho tiempo, durante lo que quizá ha sido su «infancia» en cierto sentido, de la que puede y debe salir. Se trata de **actitudes defectuosas ancestrales** como la lucha agónica por la supervivencia, el afán instintivo por la reproducción de la propia especie, el orgullo innato como forma de autoestima para la supervivencia, el empeño irracional en defender lo propio por encima de lo de los demás, el espíritu corporativista o tribal, la ambición por dominar a los otros grupos, el imperialismo de conquista. Como afirma Edward Wilson, en nuestro fondo biológico continuamos siendo unos «carnívoros tribales», que todo lo examinan bajo el prisma de si es comestible o si interesa al propio clan... Y se trata también de **espejismos epistemológicos**, por los que nos ha parecido estar en el centro del mundo, ser los elegidos, o los mejores, los realizadores más plenos de la humanidad, los más cercanos a la Realidad suprema...

Pero, alcanzado un mínimo grado de desarrollo humano, la clave de la liberación de estas ideas defectuosas es muchas veces principalmente

epistemológica. Las personas, y los grupos, no se pueden liberar de ellas porque están reforzadas por un bucle ideológico que las eleva de rango y las sustrae al pensamiento crítico. Es el pretexto que las justifica como actitudes queridas por Dios, ideas «reveladas». Motivaciones humanas –a veces «demasiado humanas»– generan mitos, creencias, afirmaciones encubridoras de intenciones poco confesables; luego esas creencias o mitos son elevadas al rango de «revelación», de voluntad manifestada por Dios; y a partir de ahí, se convierten en ideas y actitudes sagradas, indiscutibles, acríticamente secundadas, religiosamente reforzadas, y absolutamente irreformables. Las personas y los grupos quedan «secuestrados», rehenes de sí mismos, a través de sus propias construcciones. La militancia pluralista quiere librar una batalla re-interpretativa contra estos bucles ideológicos que privan de lucidez y (auto)secuestran a los grupos humanos.

Otras veces la clave de los espejismos es **afectiva**: un «amor desordenado» al propio grupo, a la propia tradición, a la propia cultura o religión... La militancia pluralista quiere abrir las mentes y los corazones de las personas y de los grupos para hacerles sentirse miembros de una comunidad más amplia, la comunidad humana mundial, sin chauvinismos, por encima de los particularismos, aunque sin eliminarlos, integrándolos.

La militancia pluralista tiene una **conflictiva dimensión kenótica**, exige un despojamiento y una especie de anonadamiento de sí mismo: implica una renuncia a visiones, prioridades, «destinos manifiestos», hegemonías y dominaciones, privilegios imperialistas, identidades conflictivas y demasiado seguras, conciencia de ser los elegidos... que tradicionalmente han formado parte muy querida de la propia identidad. A cambio de esa renuncia, las personas y los grupos se liberan de actitudes opresoras para con los otros, consiguiendo la disponibilidad para construir positivamente y no obstruir la fraternidad humana.

El militante pluralista sabe que la superación de la conciencia exclusivista, el encuentro con las nuevas perspectivas pluralistas, puede suscitar momentos de desestabilización en la persona y en los grupos humanos anclados en los antiguos fundamentos... La militancia pluralista exige prudencia, **tacto pastoral**, pedagogía, paciencia... para ganar la mente y el corazón de las personas. Sin desanimarse ante las dificultades, ante la inercia de la resistencia. Y arriesgándose a resultar incomprendidos, a ser vistos como iconoclastas, como partidarios de una «ruptura» con la tradición.

A las religiones, concretamente, la militancia pluralista trata de **liberarlas de muchos fundamentalismos** atávicos: el pensar que son «la» religión, la «única religión verdadera», o «la mejor», aquélla de la que todas las demás participarían subordinadamente, la que sería la protagonista del plan único de salvación de Dios. O el fundamentalismo de pensar que son la única religión «revelada» (las demás serían simplemente religiones «naturales», realidades simplemente humanas, no divinas...), o que son la

religión «depositaria de la plenitud de la revelación», por lo que no podrían aprender nada de nadie en materia religiosa...

Aunque muchos los **confunden, el tema de la filosofía y la teología del pluralismo con el tema del diálogo interreligioso**, no son lo mismo. La militancia pluralista tiene que ver con la actitud pluralista, con el pluralismo como paradigma (contrapuesto al exclusivismo), no propiamente con el diálogo de religiones. La militancia pluralista, por sí misma, no busca tanto el diálogo interreligioso cuanto el «intradiálogo»: no tanto conversar con otras religiones, cuanto que cada religión converse con ella misma, que conversemos con nosotros mismos, para tomar conciencia de todos esos prejuicios, actitudes defectuosas ancestrales, espejismos epistemológicos, fundamentalismos... que hemos de revisar. Sólo cuando destruyamos y superemos todos esos prejuicios dentro de nosotros, dialogando con nosotros mismos («intradiálogo»), sólo entonces estaremos en condiciones de dialogar efectivamente con otras culturas y religiones.

La militancia pluralista libera, pues, a las **religiones e Iglesias** de sus fundamentalismos, de su orgullo exclusivista, de su incapacidad para dialogar y ponerse en pie de igualdad con sus hermanas las demás religiones, todas ellas servidoras –no dueñas ni dominadoras- de la Humanidad. Con ello contribuye a renovarlas, a hacerlas creíbles, a prolongarles su plazo de vida en la nueva sociedad de hoy y de mañana, que ya no tolerará aquellos fundamentalismos ancestrales obsoletos.

La militancia pluralista, concretamente entre los cristianos, libera incluso a **Jesús de Nazaret** (!). Lo libera de ser el Pantócrator del Imperio, el titular de una «religión de Estado» (o «religión de sociedad», o «religión de sistema económico»... cuando ya no cabe el Estado confesional). Libera Jesús de ser el legitimador de una conquista mundial, espiritual y material, ¡realizada en su nombre!...

La militancia pluralista combina perfectamente con la **militancia liberadora**, con la opción por los pobres, y con la **militancia feminista**, porque lucha en la raíz contra la dominación de unos sobre otros, imposibilita que unos se sientan los elegidos (o el sexo elegido por Dios, o «el género» de Dios mismo...). El paradigma pluralista deslegitima desde la raíz los motivos ideológicos de dominación, del desprecio a los demás, del complejo de superioridad hacia los otros.

La militancia pluralista empata perfectamente con la **militancia ecológica** y la defensa de su profusa biodiversidad: el pluralismo cultural no es más que una forma concreta de esa biodiversidad cultural humana, y el pluralismo religioso no es más que «hierodiversidad» (diversidad de lo sagrado), un despliegue último de la misma biodiversidad. Luchando por la biodiversidad cultural o religiosa estamos defendiendo la libertad y el pleno desarrollo de la única y múltiple Realidad.

La militancia pluralista es militancia **por una muy noble Causa**: la transformación de la cultura, de la religión y de la Humanidad misma sobre la vía del paradigma pluralista. Está en marcha una transformación pluralista de la conciencia humana, una reformulación pluralista de las culturas, una «relectura pluralista de las religiones» -también del cristianismo-. Militar por el pluralismo es haber captado la importancia de esta Causa y entregarse a ella como un gran servicio –entre otros muchos que hay que hacer- a la Humanidad, para ayudarla a superar la «edad de hierro» de la conciencia planetaria emergente (E. Morin).

La militancia pluralista acierta plenamente con el *Kairós* de esta hora histórica. Se comprende y se justifica el entusiasmo con que la viven muchas personas que se adhieren a ella. En esta hora de la humanidad, esa militancia es una de las mayores urgencias.

[La militancia pluralista es una forma de luchar por la paz]

La militancia pluralista es una forma de luchar por la paz, porque es bien sabido que no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las culturas y entre las religiones. Y sólo habrá paz entre las culturas y entre las religiones cuando éstas se hayan liberado de los prejuicios, de aquellas «actitudes defectuosas ancestrales y de los espejismos epistemológicos» que durante milenios mantuvieron en el engaño a las culturas y a las religiones, al darles pretextos para justificar sus pretensiones de conquista, de hegemonía, de dominio imperial.

Despojadas de esos prejuicios y espejismos, las religiones concretamente pueden descubrir que en el fondo mismo de su patrimonio simbólico tienen las mejores motivaciones para ponerse a trabajar todas juntas por la calidad de vida espiritual de la Humanidad, lo que incluye la paz. Las religiones deberían haber convocado ya, hace tiempo, una primera «Asamblea macroecuménica por el bien de la Humanidad y del planeta», fomentando y animando simultáneamente una «Alianza de religiones» dentro de la «Alianza de civilizaciones».

La militancia pluralista combina también con la actual emergencia en la Humanidad de una «conciencia planetaria». Se trata de superar definitiva e irreversiblemente la forma de pensar provinciana, chauvinista, etnocéntrica, monocéntrica, antropocéntrica... para pasar a pensar y sentir en sintonía no sólo con toda la humanidad en su entera diversidad, sino con la biosfera, con el planeta y con el cosmos, a los que cada vez más volvemos como a nuestro hogar espiritual integral.

POR

Espiritualidade da militância pluralista**

en: FELIX, Isabel (org.),
Teologias com sabor de mangostão. Ensaios em homenagem a Lieve Troch,
Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo SP, 2009, p. 127-134

Pluralismo, sinal dos tempos

A experiência – ao mesmo tempo feliz e conflitiva – do pluralismo é um dos "sinais dos tempos" mais marcantes e atuais. A melhora dos meios de transporte, de comunicações e telecomunicações fez com que as sociedades humanas tenham multiplicado os seus contatos exponencialmente. A comunicação, o conhecimento mútuo e a experiência da alteridade caracterizam, como nunca antes, as sociedades atuais. Semelhante ampliação quantitativa do conhecimento sempre causa a reestruturação qualitativa deste mesmo conhecimento a partir de novas perspectivas, com novos horizontes, sob novos paradigmas, e por tanto assumidos com novas valorações. Não somente se adicionam novos dados de conhecimento, mas também são organizados de outra maneira e adquirem um significado e uma valoração diferentes.

A experiência nova que, nos últimos tempos, a Humanidade está fazendo de sua própria pluralidade, do pluralismo cultural e religioso tem este efeito: não somente, nem principalmente, aumenta a quantidade de dados à nossa disposição (o que é quantitativo), mas muda profundamente a valoração e o significado dos mesmos dados, de forma que a nossa mentalidade e o quadro de referências nos quais os inscrevemos são agora muito diferentes de como eram antes (o que é uma transformação qualitativa).

Muda a mentalidade geral: superamos a forma de pensar chauvinista, etnocêntrica, patrioteira, centrada na própria etnia ou cultura pensadas

como as "melhores". Conhecemos a variedade quase infinita de configurações culturais, filosóficas, artísticas... que a Humanidade tem produzido e é capaz de produzir. Temos uma consciência maior das limitações de cada uma dessas configurações e temos a evidência de que, em princípio, tudo isso é, de alguma forma, parte da "biodiversidade", quase infinita, deste planeta vivo, a biodiversidade na qual o ser humano alcança níveis culturais, artísticos, filosóficos, teológicos e espirituais. Do mesmo modo que a vida em geral em sua evolução não parece obedecer a um plano preestabelecido, mas que evolui provando todas as possibilidades e esperando que seja a realidade que verifique e consolide a viabilidade de cada tentativa, assim teria procedido também a biodiversidade humana. Não existe, pois, um plano preconcebido, teleológico, um *filum* portador do objetivo da evolução ou um povo escolhido para expressar o *summum* possível dos valores humanos.

Toda essa vivência tem a experiência da diversidade que não precisa ser estudada academicamente, mas que se realiza inevitável e inconscientemente, estende-se e difunde-se como por osmose pelos meios de comunicação social, penetra nas consciências, no inconsciente coletivo, na opinião pública, no senso comum social... manifestando a emergência de um novo espírito que comporta uma nova epistemologia e axiologia.

Obviamente, essa transformação abrange também o âmbito religioso, pois não poderia ser de outra maneira. A experiência atual do pluralismo cultural, ao transformar a epistemologia e a axiologia humanas, em geral não pode senão transformar a epistemologia e a axiologia religiosas. A experiência adicional do pluralismo religioso transforma a maneira como as pessoas podem dar sua adesão às religiões. Uma pessoa que nunca tenha conhecido outra religião que a da sua sociedade (e que tenha sido formada no espírito de "não há povo como o meu, nem religião como a nossa") não pode dar sua adesão à sua religião do mesmo modo de quem tenha conhecido e experimentado profundamente o pluralismo religioso.

Aqui também muda a mentalidade religiosa geral: afirmações religiosas que tradicionalmente eram aceitas com toda a naturalidade agora despertam rejeição espontânea, mesmo que as pessoas não saibam explicar o porquê. Adesões cegas, orgulhos chauvinistas, afirmações da superioridade própria, fundamentalismos irracionais... vão cedendo progressivamente a uma nova atitude, mais tolerante, menos fanática, mais respeitosa, mais democrática e menos orgulhosamente auto-afirmativa.

Pluralismo, avanço evolucionário positivo

Cremos que esta transformação, que insistimos em chamar de globalmente "epistemológica e axiológica" – como uma transformação, acima de tudo, da forma de conhecer e de avaliar – deve ser assumida como um

passo importante dentro do caminho da evolução da cultura e da evolução do mesmo ser humano. Não é uma mudança sem importância. é um *novum historicum*. Marca um antes e um depois. Supõe o final de uma maneira primitiva de lidar com a realidade. o ser humano sai transformado dessa experiência. Em certo sentido, poderíamos dizer que, com isso, o ser humano "evolui", transforma-se como espécie. (o ser humano é essa espécie na qual a evolução biológica, por meio de transformação genética – no *hardware* – passou a ser a evolução cultural, e no *software*, para uma acomodação mais ágil ao meio.) A passagem das etapas exclusivistas da história das culturas à etapa pluralista, apenas iniciada, representa uma mudança qualitativa da humanidade, uma mudança realmente evolutiva. E, queremos destacar isso, é uma mudança positiva.

Com o acesso à epistemologia e axiologia pluralistas, a Humanidade realiza uma autotransformação que é positiva, libertadora de atitudes e pesos epistemológicos obsoletos, que leva a uma atitude mais objetiva, mais holística, mais abrangente da totalidade da realidade. A Humanidade é melhor, mais acolhedora e compreensiva, mais pacífica e benévola, mais humana, com essa transformação do que sem ela.

Por isso, porque esse espírito pluralista representa uma etapa superior da Humanidade, é que podemos falar da possibilidade de uma "militância pluralista".

"Militância pluralista"

Chamamos de "militância pluralista" a atitude e o esforço das pessoas convictas da qualidade profunda desta transformação "pluralista" da sociedade e da cultura atual – incluída aí a religião – que se dedicam a expandi-la, a torná-la consciente, a explicitá-la, a fundamentá-la, a aprofundá-la e/ou a difundi-la.

É uma atitude digna da maior consideração. Trata-se do trabalho e do esforço dedicados a expandir esta visão pluralista, a difundir esta nova mentalidade, a propagar a nova visão epistemológica e axiológica da Humanidade avançada, por quaisquer dos meios pelos quais isso seja possível: educação formal e informal, educação popular, geração de opinião pública, conscientização popular, reflexão e elaboração teórica dos fundamentos desta nova visão..., para conseguir que se converta em práxis assumida pela maior parte da Humanidade.

No que se refere concretamente à "reflexão teórica pluralista", eu diria que é uma "prática teórica", uma prática encaminhada à ação social e histórica por meio da consciência humana. Não se faz – não se deve fazer – teoria do pluralismo por si mesma, mas para ajudar à Humanidade a assumir esta visão e, quando ela assumir a visão, a praticar e viver o pluralismo. Também aqui cabe a afirmação: "Não fazemos teoria do pluralismo para interpretar a realidade, e sim para transformá-la".

Não pretendemos um exercício especulativo abstrato, e sim uma transformação das mentes e dos corações e, com isso, uma transformação da prática social, uma libertação da Humanidade em relação àquelas atitudes e visões antigas fechadas, chauvinistas, etnocêntricas, rígidas e imperialistas... A militância pluralista é uma militância libertadora: queremos libertar a Humanidade dos lacres e das ilusões exclusivistas sofridas no passado que, até hoje, fazem-nos sofrer... A militância pluralista é uma contribuição muito valiosa para o crescimento da Humanidade... e para a construção de outro mundo possível, um mundo unido e em paz.

Expressaremos alguns pensamentos breves, concentrados em pontos, alguns elementos para uma síntese da espiritualidade da "militância pluralista".

Pontos para uma espiritualidade da militância pluralista

(Olhando para as raízes)

A atitude "pluralista", atual sinal dos tempos, não é fruto de uma teoria nova inventada por um intelectual genial, nem provém de um grupo humano mais avançado ou mais desenvolvido que a tenha descoberto ou a lidere, mas corresponde a uma **experiência espiritual** autêntica. Em resultado, a maior parte das grandes transformações humanas tem sua raiz em grandes e profundas experiências espirituais pelas quais passa o gênero humano como um todo. Toda esta constelação de epistemologia, de axiologia, do novo paradigma... surge e é fruto dessa nova experiência espiritual.

É uma experiência espiritual que a Humanidade está fazendo globalmente e que se difunde de modo constante e crescente por suas veias de comunicação. Este espírito pode ser detectado um pouco em toda parte, e sua força impele tudo. Com a militância pluralista não vamos contra a corrente da História, nem à margem dela. **Vamos na mesma direção** da transformação histórica e montados na mesma crista de uma de suas ondas principais (talvez um *tsunami* benéfico). Somos impelidos por um *Vento* que está a nosso favor e do qual nos sentimos cúmplices.

Dos pontos de vista cultural e espiritual, hoje em dia, um pouco em toda parte, o pluralismo tem **hegemonia epistemológica e prática sobre o exclusivismo** e sobre a unidade ou o monopólio. As visões uniformistas, redutivas, ou a sujeição de tudo debaixo da hegemonia de uma unidade imposta são percebidas majoritariamente pelo senso comum não somente já como difícil, suspeito ou impossível, mas inclusive e, sobretudo, como indesejável e como negativo.

(É um avanço evolucionário positivo.)

Não estamos militando por uma ideia axiologicamente indiferente, por uma mudança eticamente equivalente ou sem valor, uma de tantas

correntes que circulam pela história sem transformá-la, mas por uma corrente evolucionariamente relevante que vai transformar e já está transformando a Humanidade num sentido ascendente e convergente, integrador da diversidade numa unidade que não a destrói, mas que a faz fecunda. A Humanidade **"pluralista" é Humanidade melhor**, é mais humana e mais natural holisticamente.

É uma "oportunidade" que há de se aproveitar: é um *Kairós* para a Humanidade.

(A militância pluralista é libertadora.)

Ainda que o paradigma pluralista (próprio da filosofia inter-cultural e da teologia pluralista das religiões) seja distinto do paradigma da justiça e da opção pelos pobres (da filosofia e da teologia da libertação), e ainda que eles estejam em patamares epistemológicos distintos, convergem na realidade da práxis histórica: a atitude pluralista faz justiça aos pequenos e aos pobres, e a opção pelos pobres é também um dos fundamentos da atitude pluralista.

A militância pluralista tenta libertar a Humanidade de **atitudes ancestrais defeituosas**, de ilusões epistemológicas... que a tem acompanhado durante muito tempo, durante o que talvez tenha sido, em certo sentido, a sua "infância", da qual ela pode e deve sair. Trata-se de atitudes ancestrais defeituosas, como a luta agônica pela supervivência, o instinto pela reprodução da própria espécie, o orgulho inato, o empenho irracional de defender o que é próprio acima do que é dos outros, o espírito corporativista ou tribal, a ambição por dominar os outros grupos, o imperialismo de conquista; como diz E. Wilson, no nosso fundo biológico ancestral, continuamos sendo «carnívoros tribais», que tudo o enxergam sob a perspectiva de saber se é comestível ou se interessa à própria tribo. E trata-se também de **ilusões epistemológicas**, por cuja causa temos a impressão de sermos os eleitos, os melhores, os realizadores mais plenos da humanidade, os mais próximos da realidade suprema...

A chave desta libertação é muitas vezes **epistemológica**. As pessoas e os grupos não podem se libertar dessas atitudes porque estas estão reforçadas por um anel ideológico que as eleva de categoria e as subtrai do pensamento crítico. Esse é o pretexto que as justifica como atitudes queridas por Deus, ideias "reveladas". Motivações humanas – às vezes por demais "humanas" – geram mitos, crenças, afirmações encobridoras de intenções pouco confessáveis; de imediato, essas crenças ou mitos são elevados ao plano de "revelação", de vontade manifestada por Deus, e, a partir disso, convertem-se em ideias e atitudes sagradas, indiscutíveis, secundadas acriticamente, reforçadas religiosamente, e absolutamente irreformáveis. As pessoas e os grupos ficam "seqüestrados", reféns de si mes-

mos, de suas próprias construções. A militância pluralista quer travar uma batalha re-interpretativa contra esses anéis ideológicos que nos privam da lucidez e que (auto)sequestram os grupos humanos.

Outras vezes, a chave das ilusões é **afetiva**: um "amor desordenado" ao próprio grupo, à própria tradição, à cultura ou à religião próprias... A militância pluralista quer abrir as mentes e os corações das pessoas e dos grupos, para fazê-los sentir-se membros da comunidade humana mundial, sem chauvinismos, acima dos particularismos, ainda que sem eliminá-los, integrando-os.

A militância pluralista tem uma **dimensão kenótica conflitiva**, implica e exige um despojamento, uma espécie de aniquilamento, uma renúncia a visões, a prioridades, a "destinos manifestos", a hegemonias e dominações, a privilégios imperialistas, a identidades conflitivas e seguras em demasia, à consciência de serem os eleitos... Em troca dessa renúncia, as pessoas e os grupos se livram dessas atitudes opressoras para com os demais, conseguindo a disponibilidade para construir positivamente e não obstruir a fraternidade humana.

O militante pluralista sabe que a superação da consciência exclusivista, o encontro com as novas perspectivas pluralistas, pode suscitar momentos de desestabilização nas pessoas e nos grupos humanos enrolados em fundamentalismos antigos... A militância pluralista exige prudência, **tato pastoral**, pedagogia, paciência... para ganhar a mente e o coração das pessoas. Sem desanimar frente às dificuldades, frente à inércia da resistência. E sem os militantes arriscando-se a ficarem incompreendidos, a serem vistos como iconoclastas ou como partidários da ruptura com a tradição.

Concretamente, com referência às religiões, a militância pluralista busca libertá-las de muitos fundamentalismos atávicos: o pensar que são "a" religião, a única "religião verdadeira", ou "a melhor", aquela da qual todas as demais participariam de maneira subordinada, a que seria a protagonista do único plano de salvação de Deus. ou do fundamentalismo de pensar que são a única religião "revelada" (as demais seriam simplesmente "religiões naturais", realidades simplesmente humanas, não divinas...), ou que são a religião "depositária da plenitude da revelação", por isso não poderiam aprender nada de ninguém em matéria religiosa...

Ainda que muitos **confundam o tema da filosofia e da teologia do pluralismo com o tema do diálogo inter-religioso**, estes não são iguais. A militância pluralista tem a ver com a atitude pluralista, com o pluralismo como paradigma (contrário ao exclusivismo), não propriamente com o diálogo de religiões. A militância pluralista, por si mesma, não busca tanto o diálogo inter-religioso quanto o "intra-diálogo": não tanto conversar com outras religiões, quanto cada religião conversar consigo mesma, conosco

mesmos, para tomar consciência de todos esses prejuízos, das atitudes ancestrais defeituosas, das miragens epistemológicas, dos fundamentalismos, e para revisá-los.. Somente quando destruirmos e superarmos tudo isso em nós mesmos, dialogando conosco mesmos ("intra-diálogo"), só então estaremos em condições de dialogar efetivamente com outras culturas e religiões.

A militância pluralista, pois, liberta as **religiões e Igrejas** de seus fundamentalismos, de seu orgulho exclusivista, de sua incapacidade de dialogar e de pôr-se em pé de igualdade com todas as suas irmãs, todas elas servidoras – não donas nem dominadoras – da humanidade. Com isso, contribui para renová-las, para fazê-las acreditáveis, para prolongarlhes o tempo de vida na nova sociedade de hoje e de amanhã que já não tolerará aqueles fundamentalismos ancestrais obsoletos.

A militância pluralista, concretamente entre os cristãos, liberta inclusive **Jesus de Nazaré** (!). liberta-o de ser o Pantocrator do império, o titular de uma "religião de Estado" (ou "religião de sociedade", ou "religião de sistema econômico"... quando já não cabe o Estado confessional), o legitimador de uma conquista material e espiritual mundial... ¡feita em seu nome!...

A militância pluralista combina perfeitamente com a militância libertadora, com a opção pelos pobres e com a **militância feminista**, porque luta na raiz contra a dominação de uns sobre os outros, impossibilita que uns se sintam os eleitos (ou o sexo escolhido por Deus, ou o gênero mesmo de Deus...). o paradigma pluralista anula a legitimidade desde a raiz dos motivos ideológicos de dominação, de desprezo dos demais, do complexo de superioridade sobre os outros.

A militância pluralista da-se perfeitamente com a **militância ecológica** e a defesa da sua imensa biodiversidade: p pluralismo cultural não é mais do que uma forma concreta de essa biodiversidade cultural humana, e o pluralismo religioso não é mais do que «hiero-diversidade» (diversidade do sagrado), um desenvolvimento último da própria biodiversidade. Lutando pela biodiversidade cultural ou religiosa estamos defendendo a liberdade e o pleno desenvolvimento da única e múltipla Realidade.

A militância pluralista é militância **por uma Causa muito nobre**: a transformação da cultura, da religião e da Humanidade mesma, sobre o caminho do paradigma pluralista. Está em caminho uma transformação da consciência humana, uma reformulação pluralista das culturas, uma releitura pluralista das religiões, também do cristianismo. Militar pluralisticamente é ter captado a importância desta Causa e entregar-se a ela como a um grande serviço – entre muitos outros que se devem fazer – à Humanidade.

A militância pluralista sintoniza plenamente com o *Kairós* desta hora histórica. é compreensível e justificado o entusiasmo com que muitas pessoas a vivem e a ela aderem. ‘

Nesta hora da humanidade, esta militância é bem urgente, uma das maiores urgências.

(A militância pluralista é uma forma de lutar pela paz.)

A militância pluralista é uma forma de lutar pela paz, porque bem se sabe que não haverá paz no mundo enquanto ela estiver ausente entre as culturas e entre as religiões. E só haverá paz entre as culturas e entre as religiões, quando estas se tiverem libertado dos preconceitos, daquelas “atitudes ancestrais defeituosas e daquelas ilusões epistemológicas” que durante milênios mantiveram as culturas e as religiões no engano, dando-lhes pretextos para justificar suas pretensões de conquista, de hegemonia e de domínio imperial.

Despojadas desses preconceitos e ilusões, as religiões podem descobrir concretamente que, no próprio fundo de seu patrimônio simbólico, têm as melhores motivações para pôr-se a trabalhar todas juntas pela qualidade de vida espiritual da humanidade, o que inclui a paz. Já faz tempo que as religiões deveriam ter convocado uma assembléia macro-ecumênica pelo bem da Humanidade e do planeta, fomentando e animando ao mesmo tempo uma “Aliança de religiões” dentro da “Aliança de civilizações”.

A militância pluralista combina também com a emergência atual na Humanidade de uma “consciência planetária”. Trata-se de superar de modo definitivo e irreversível a forma de pensar provinciana, chauvinista, etnocêntrica, monocêntrica, antropocêntrica... para passar a pensar e a sentir em sintonia não somente com toda a humanidade em sua diversidade inteira, mas também com a biosfera, com o planeta e com o cosmos, aos quais voltamos cada vez mais como o nosso lugar espiritual e integral.

Nossa irmã Lieve tem sido, é, e desejamos que continue sendo, uma figura destacada desta militância pela causa pluralista – entre muitas outras às quais se tem entregado em sua vida –, assim como desejamos que continue animando-nos e dando-nos exemplo em tantos e tão diversos lugares do planeta.

** Palavras-chave: Espiritualidade – Militância Pluralista – Transformação.

Tradução do espanhol - Antônio Carlos de Góis Cajueiro.

Hacia una espiritualidad pluralista de la liberación

En el marco del prouyecto de construir un primer esbozo de «teología cristiana pluralista de la liberación», el propósito de este estudio es analizar teológicamente[1] el tema de una posible «espiritualidad pluralista de la liberación». Evidentemente, hasta hoy, la espiritualidad cristiana ha sido exclusivista e inclusivista. Hoy por hoy, una espiritualidad pluralista de la liberación es más una búsqueda que una realidad, pero es también un espíritu nuevo, que va germinando y creciendo imperceptible pero inconteniblemente[2], aunque aún no ha encontrado quien lo formule y lo exprese cumplidamente. Tampoco aquí vamos a acometer tal aventura, que queda pendiente y que reclama quién la asuma. Vamos sólo a sugerir pistas, rasgos, intuiciones... que nos hablan de esa espiritualidad pluralista de la liberación, cuya formulación explícita está cada día más cercana.

Punto de partida

Partamos de una constatación de principio. La espiritualidad de la liberación y la teología de la liberación latinoamericanas han sido, evidentemente, inclusivistas. Estamos aquí sin embargo queriendo hablar de una espiritualidad «pluralista» de la liberación. Es lógico que entre una espiritualidad inclusivista y otra pluralista tiene que haber diferencias marcadas. Esas diferencias son el objeto de nuestro estudio.

---

[1] No sapiencial o espiritualmente.

[2] Ya nos referimos a esa «espiritualidad del pluralismo religioso» en el primer volumen de esta colección de libros de ASETT «*Por los muchos caminos de Dios* - I»: *Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente*, Verbo Divino, Quito 2003, págs. 137-155

No pensamos que tales diferencias sean menores, o que puedan consistir en pequeños añadidos, o retoques laterales que no afectaran a una sustancia central, idéntica en ambas formas de espiritualidad. No. Inclusivismo y pluralismo son dos «paradigmas» diversos, y, en cuanto tales, son concepciones globales distintas, cosmovisiones diferentes, estructuras generales de pensamiento diversas. No hay diferencias mayores que las diferencias de paradigma[3]. Los datos, las palabras, las categorías... pueden ser las mismas; pero su organización, su estructuración y su sentido... es profundamente otro.

En este estudio, concentraremos en dos las que creemos que son las diferencias mayores que caracterizarán la espiritualidad pluralista de la liberación frente a la anterior clásica espiritualidad inclusivista de la liberación, y añadiremos una reflexión final sobre el carácter «cristiano» de dicha espiritualidad pluralista de la liberación. Esas van a ser las tres partes de nuestro estudio.

I. Una más humilde consideración de sí misma

Fue Clodovis Boff quien en los años 80 explicitó de nuevo aquella luminosa distinción entre «el orden de la salvación y el orden del conocimiento de la salvación» [4]. ¡Qué claridad y qué optimismo posibilitó la asunción de esa forma de ver por parte de la teología de la liberación! Dios aparecía actuando mucho más allá del círculo de quienes creemos haber recibido su noticia («orden del conocimiento de la salvación»), y la pequeñez de las iglesias cristianas no era óbice para una presencia y una actuación universales de Dios, de un Dios que ahora sentíamos realmente como «semper maior»[5]...

Pero ello no impidió que siguiéramos hablando ingenuamente de «el» orden del conocimiento de la salvación. Si había «un» orden de la salvación, parecía evidente que debía haber también «un» orden del conocimiento de esa salvación. Dimos por supuesto que era un solo orden. No por expresa negación de la existencia de otros, sino por ingenuidad, o por una ignorancia tal vez «invencible». Y si sólo habría un orden del conocimiento de la salvación, ése era, lógicamente, el nuestro... (También

---

[3] Recordamos las palabras casi testamentarias de Paul Tillich pocos días antes de su muerte expresando su deseo de «reescribir toda su teología» a la luz del nuevo paradigma del pluralismo religioso que estaba entonces entreviendo. «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», en *Geschichte der Religiosen Ideen*, (hrsg. von J.C. Brauer), New York 1966

[4] BOFF, Clodovis, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, cap. 6, pág. 182ss.

[5] Esta distinción ya nos llevó a intuiciones que hoy vemos con toda claridad que eran germen perspectivas pluralistas: «El cristianismo sería la interpretación de la salvación del mundo, no la propia salvación del mundo, ni siquiera su instrumento exclusivo», cfr *ibíd*., 193.

aquí, nada de mala voluntad o de orgullo exclusivista, sino pura ignorancia invencible...).

La fe cristiana era ese «orden del conocimiento», era «el orden del conocimiento de la salvación». Fuera de las iglesias cristianas podía haber, sin duda, una presencia abundante de la salvación, ¿pero había «conocimiento» de la misma? Algo muy profundo dentro del talante macroecuménico de la espiritualidad clásica de la liberación, no le permitió responder negativamente a esa pregunta. ¿Cómo no íbamos a reconocer a las demás religiones (en América Latina eran sobre todo las religiones indígenas y afro) su capacidad de vehicular y de ser también «conocimiento de la salvación»?

Pero por otra parte estaba la tradición, y la teología oficial, que decían que el cristianismo era la única religión revelada, la que trasmite explícitamente la Buena Noticia que Jesús nos ha dado... ¿Cómo conciliar aquella intuición con la doctrina oficial? La solución fue: la fe cristiana es una «luz especial» [6]. No es la única luz, porque hay otras: son muchos los destellos de la luz de Dios. Pero la cristiana es la luz mayor, la explícita, la definitiva, la insuperable, la que viene a completar y perfeccionar a todas las demás... También otras religiones conocen de alguna manera la salvación, pero no tienen la plenitud de su conocimiento, que sólo viene por Jesús... En ese contexto de pensamiento, la Iglesia no será «necesaria para la salvación», pero sí será «necesaria para la plenitud del conocimiento de la salvación», en este mundo. En Jesús, Dios nos ha revelado la plenitud de su plan de salvación. Ello nos permite conocer en la fe aquello hacia lo que tantos hombres y mujeres, como personas y como pueblos, «aspiran incluso sin saberlo» [7].

De alguna manera, con esos planteamientos, éramos deudores de la «teología del acabamiento o de la finalización» que se dio allá por los años preconciliares [8], que era un planteamiento inclusivista netamente cristocéntrico, por el que confesábamos a Cristo incluso como salvador explícito de los no cristianos [9]. Fue un planteamiento no abordado explícitamente por la espiritualidad clásica de la liberación. Nos bastó pensar y sentir que el Dios único, el «Dios de todos los nombres» [10], era el que actuaba en todas las religiones. (Se trataba pues de un teocentrismo que sería «no cristocéntrico» pero por omisión, no por positiva negación).

---

[6] CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, pág. 37.

[7] Ibid. 238.

[8] TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones*, Abya Yala, Quito 2005, colección «Tiempo Axial» nº 4, pág. 44. Representantes de esta teología fueron J. DANIÉLOU, H. DE LUBAC, H. URS von BALTHASAR sobre todo.

[9] Tal era la perspectiva conciliar del Vaticano II: *Gaudium et Spes* 22.

[10] Título con que lo invoca la *Missa dos Quilombos*, de Pedro CASALDÁLIGA, São Paulo 1982.

Hoy, a la altura de la evolución de la conciencia espiritual cristiana, creemos que ya no se puede hablar, como entonces, de «el orden del conocimiento de la salvación», o sea, de un conocimiento en singular. Es evidente que debemos hablar del orden de «los conocimientos» de la salvación [11]. No sólo existe el conocimiento cristiano de la salvación, existen muchos otros, tantos al menos como religiones. Nosotros no somos los «depositarios en exclusiva» ni de la salvación ni de su conocimiento.

Pero podemos seguir avanzando con nuestras preguntas. Si admitimos que hay conocimientos –en plural- de la salvación, podemos preguntarnos: ¿nuestro conocimiento de la salvación, es «uno más», o es aquella luz peculiar de cuya fuente participan las otras, la que contendría en sí a todas las demás, la que por eso mismo estaría llamada a sobreinundar a las otras luces para completarlas y llevarlas a la plenitud?

Por una parte, es claro que una espiritualidad será pluralista en la medida en que supere la «teoría del acabamiento o finalización»: si continuamos pensando que la luz de la fe cristiana es «la luz peculiar, especial, llamada a subsumir en sí misma a todas las demás...», estaremos claramente dentro del inclusivismo. El paradigma pluralista implica la aceptación de una real pluralidad de vías de salvación autónomas, sin que haya una que incluya y encierre a las otras. Pero, por otra parte, el paradigma pluralista no exige una simetría absoluta, por la que todas las vías de salvación serían iguales, enteramente equiparables, indiferentemente intercambiables... Los teólogos pluralistas de hoy -prácticamente todos- adoptan un pluralismo que llaman «asimétrico»: consideran que todas las religiones no son iguales de hecho, que unas han alcanzado un grado de profundidad o de altura mayor que otras, y que sus formas, categorías e idiomas propios tienen baremos «inconmensurables», por lo que no siempre es posible siquiera la comparación (en algún caso, no obstante, puede serlo).

Retomemos las preguntas y resumamos las respuestas:

¿Es nuestro conocimiento de la salvación «uno más entre otros»? En algún sentido, sí lo es.

¿Es nuestra luz una «luz peculiar»? Sí, ciertamente, pero no es la única peculiar: todas las luces del arco multicolor que Dios irisa en este mundo son peculiares, cada una con una unicidad peculiar, todas ellas «únicas», cada cual a su modo.

¿Es nuestra luz aquella de la que participan todas las demás? Respondamos: la fuente de la que brota nuestra luz, es la misma de la

[11] No estamos discutiendo de gramática: se puede seguir hablando del orden del «conocimiento» de la salvación, con tal de que ese sustantivo singular se entienda en sentido genérico, representativo de los muchos conocimientos discretos diferentes.

que brotan todas las demás luces. Pero las demás luces no proceden de la nuestra, sino directamente de la fuente [12].

¿Es nuestra luz la que está llamada a completar y llevar a plenitud a las demás? Sí, está llamada a ello, pero no sólo ella, sino todas las luces. Dado que todas las luces son peculiares, y que su peculiaridad es incomparable e inconmensurable, es lógico pensar que todas pueden contribuir al arco iris multicolor de la luz total. Todas están llamadas a hacer su aportación. Y todas están llamadas a enriquecerse acogiendo la aportación ajena.

Vayamos aún más allá: ¿Hay alguna que no tenga nada que esperar de las demás porque lo tenga ya todo en sí misma? No la hay. Dupuis tratará de justificar esta visión distinguiendo entre una plenitud cuantitativa de una plenitud cualitativa [13]... Desde los hechos, recordaríamos la aportación que el cristianismo está recibiendo de las religiones orientales en las últimas décadas, como se hace evidente en el boom de publicaciones al respecto [14].

¿Hay «una» luz que sea «la que debe evangelizar a las demás», debido a que es la luz superior que completará a las otras? Responderíamos matizadamente con un sí y un no. Sí: porque todas las religiones deben «evangelizar» a las otras, todas deben hacer un esfuerzo por ofrecer a las demás sus riquezas, con espíritu de libertad, de respeto a la alteridad, y de acogida a la identidad ajena. Pero no, porque, desde el punto de vista pluralista, axiomáticamente, ninguna debe pensar que su luz es superior a la de las demás.

Es obvio que en este contexto, la visión cristiana de la «misión» debe ser reconsiderada, replanteada –también aquí- con un sí y con un no. «Sí», continúa teniendo sentido -y mucho sentido, todo el sentido- el ir a compartir las riquezas de la propia espiritualidad para con las demás religiones. Pero, a la vez, «no», la antigua «misión» debe morir, porque hoy se nos hace evidente que ya no puede tener el sentido de conquista, de

---

[12] Somos de la teoría de que el paso del inclusivismo al pluralismo es una edición moderna de la controversia del *Filioque*: Según la visión católica latina el Espíritu estaría subordinado tanto a la acción del Padre como a la acción del Hijo. Ello implicaría que la mediación de Cristo se hace indispensable. Para la concepción ortodoxa, por el contrario, el Espíritu procede (y actúa) directamente del Padre, según aquella expresión de san Ireneo: «Cristo y el Espíritu son manos del Padre»… Cf. J. MELLONI, *El Uno en lo Múltiple*, Sal Terrae, 2003, 108ss.

[13] Verso una teología cristiana del pluralismo religioso, Queriniana, Brescia 1997, 336ss.

[14] Tal es el caso de las innumerables obras publicadas por el P. Anthony De Mello. Cfr a este respecto la apreciación de Torres Queiruga sobre este fenómeno de penetración del hinduismo en la espiritualidad cristiana: *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, 30.

imposición, de infravaloración de lo ajeno, que ha tenido clásicamente. Ninguna luz debe ofrecerse como si fuera la única luz valiosa, como si fuera la luz que debe desplazar necesariamente a cualquier otra, como si fuera una luz que no tiene nada que aprender ni puede enriquecerse con ningún otro destello.

Paul Knitter dice: «ser profundamente religioso es, debe significar, ser ampliamente religioso» [15]. Hoy día, en el nuevo contexto socio-religioso del mundo y en la nueva cercanía y disponibilidad con la que se nos presentan las religiones, no se puede ser profundamente religioso si sólo se profundiza verticalmente en la propia tradición... Si es una persona profundamente buscadora de la experiencia religiosa, hoy no podrá menos de estar abierta a las múltiples experiencias religiosas que nos rodean y se nos hacen presentes y cercanas.

El movimiento de «inculturación de la fe cristiana», que fue el último grito de novedad en la teología latinoamericana [16], está comenzando a revelarse como claramente insuficiente, no tanto porque hoy se descubre que tal planteamiento no deja de ser imperialista [17], cuanto porque desde las perspectivas actuales lo que es necesario no es una inculturación sino una «inreligionación» [18], perspectiva que en la IV Conferencia del CELAM ni siquiera imaginó.

En resumen, pues, esta transformación actual de la visión y de la conciencia es un puente por el que estamos pasando de la espiritualidad clásica de la liberación, inclusivista, a la espiritualidad pluralista de la liberación. La espiritualidad cristiana está tratando de quitarse de en medio, de desplazarse del centro hacia un lado, para dejar en el centro sólo a Dios, como corresponde. No es que las demás religiones giren en torno a nosotros. Nosotros, con las demás espiritualidades, giramos en torno a Dios [19]. Dejamos de acariciar aquel supuesto inconsciente por el que nosotros estaríamos con Dios en el centro, destinados a irradiar la salvación a toda

---

[15] Paul KNITTER, «Religiones, misticismo y liberación», en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios* - II, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial» nº 3, pág. 92ss.

[16] Fue el gran tema de la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo.

[17] Raúl FORNET-BETANCOURT, *De la inculturación a la interculturalidad*, en la RELaT (http://servicioskoinonia.org/relat). Cfr. También Jorge PIXLEY, *¿Es posible una evangelización no imperialista?*, en RELaT nº 071 (*servicioskoinonia.org/relat/071.htm*).

[18] Véase al respecto las obras de A. TORRES QUEIRUGA, que es quien más ha avanzado en esta propuesta: *Cristianismo y religiones: inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997(enero 1999)3-19; RELaT nº 241 (*servicioskoinonia.org/relat/241.htm*)

[19] Estamos aludiendo a la «revolución copernicana» que se dice que el pluralismo supone.

la humanidad, como el instrumento mismo elegido por Dios para salvarla. La humanidad no tendría acceso a la salvación sino por nosotros. Estamos en trance de abandonar el «cristianocentrismo» que hemos arrastrado inconscientemente todavía en las últimas décadas: sabíamos que nosotros no éramos el centro, pero nos creíamos acompañantes inmediatos de quien estaba en el centro, por lo que también nosotros gozábamos de un estatuto central... Si renunciamos a creernos en el centro, nos va a costar aceptar la humildad de mirar la pluralidad religiosa no desde el escenario, sino desde el patio de butacas, no desde el orden de «el» conocimiento de la salvación, sino compartiendo fraternalmente con los otros muchos conocimientos de la salvación...

II. Una desabsolutización del cristocentrismo

Sea ésta la otra gran característica que marcará la diferencia entre la espiritualidad pluralista de la liberación y la espiritualidad clásica (inclusivista) de la liberación. Obviamente, no se puede hablar de este tema con precisión ni con seguridad. Estamos apenas al comienzo de una nueva época. La experiencia tan actual y tan nueva de pluralismo religioso, como ya hemos dicho, conlleva un cambio de paradigma, un cambio global que sólo se puede hacer discerniendo permanentemente, y sólo se puede expresar por «ensayo y error». Ninguna formulación debe presentarse precipitadamente como madura y no corregible [20].

Sin duda, la expresión «desabsolutizar el cristocentrismo» podrá parecer extraña a quien no esté al tanto de los movimientos actuales de la teología, y será susceptible de malentendidos o podrá incluso parecer provocativa, para quien no se esfuerce por entender lo que se quiere decir.

Esta tarea de desabsolutizar el cristocentrismo se correspondería –negativamente- con aquel movimiento en el que, en la génesis del Nuevo Testamento, el mensajero del Reino pasa a convertirse él mismo en mensaje [21], en «autobasileia» [22]. La predicación del Reino, que era la predicación misma de Jesús, fue desplazada por la predicación del Resucitado. «Jesús anunció el Reino, pero lo que vino fue la Iglesia», dirá quejosamente A. Loisy [23]. «Siempre que indico la luna, alguien se queda mirándome al dedo», dice por su parte un proverbio chino.

---

[20] «La situación actual ha supuesto una revolución de tal calibre en la relación mutua entre las religiones, y el problema se ha hecho tan nuevo y tan profundo, que, en mi opinión, no disponemos todavía de medios capaces de responder a su desafío»: A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, pág. 71. «La terminología está evolucionando todavía»: ibid., 92.

[21] BULTMANN, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, p. 76.

[22] ORÍGENES, *In Mt. Hom*., 14, 7; PG 13, 1198 BC.

[23] *L'Evangile et l'Eglise*, París, 1902, 153.

Si Jesús volviera, tal vez nos haría el mismo reproche de Loisy y del proverbio chino. Es preciso que alguien nos dé una sacudida a los cristianos para que caigamos en la cuenta de algo tremendamente llamativo: las principales afirmaciones que constituyen el núcleo del cristianismo no sólo son ajenas a Jesús, sino, en algún sentido, contrarias a sus palabras e incluso a sus hechos [24]. No son algo que dijo Jesús, sino algo que nosotros decimos que él pensó aunque no dijo, o algo que le podemos atribuir aunque él nunca lo asumió. Por ejemplo:

• Jesús no fue sacerdote, ni levita, sino netamente laico. Pero nosotros no hemos tenido reparo en considerarlo Sumo Sacerdote; el hecho de que digamos que lo es de la Nueva Alianza, ya parecería que nos da derecho a dejar a un lado su clara actitud profética laical y antisacerdotal...

• Jesús fue pobre, uno más de entre los pobres, enemigo de toda actitud de poder.. pero ello no nos ha impedido declararlo Rey del Universo. También aquí la teología dirá que lo es en otro sentido..., pero en el imaginario cristiano acabaremos vistiéndolo como auténtico Rey, con trono y cetro, «Cristo Rey», Pantócrator...

• Por más que, como decimos, las primitivas comunidades constituyeran a Jesús en el contenido mismo de su predicación, «Jesús –como Buda o como Mahoma- nunca se predicó a sí mismo; él remitió siempre al Padre: a Dios y a su Reinado. Jesús fue sin lugar a dudas 'teocéntrico'» [25], aunque de los veinte siglos de cristianismo, más de 19 hayan sido de cristocentrismo exclusivo, y menos de uno esté siendo –todavía, al menos oficial y mayoritariamente- de cristocentrismo inclusivo.

Jesús muy probablemente tampoco se confesó nunca como Dios, ni como Hijo metafísico de Dios, ni como «Dios Hijo», ni como segunda persona de una Santísima Trinidad... No entremos ahora a dilucidar esos temas relacionados con «la difícil expresión de su divinidad» [26]. Hagamos constar simplemente que el proceso de absolutización de Cristo se dio con mucha posterioridad al Jesús histórico, y que tuvo momentos bien distintos, y que en ese proceso quedan registran cristologías no sólo muy diversas sino hasta contradictorias en parte [27].

Fue un proceso, una reflexión colectiva, una elaboración teológica en la que además intervenía el poder, los juegos de influencia y los deseos de hegemonía de distintas fuerzas y grupos sociales, dándose incluso

---

[24] «La cristología moderna está dominada desde el siglo XIX por la denuncia del foso existente entre lo que se puede saber 'científicamente' de la historia de Jesús y de la predicación de los apóstoles, y de lo que de ahí 'deduce' el dogma de la Iglesia»: J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol. I, Desclée, Bilbao 1995, pág. 8.

[25] TORRES QUEIRUGA, pág. 90.

[26] ID, *ibid*., pág. 92.

[27] Roger HAIGHT, *Jesus, symbol of God,* Orbis Books, New York, 2000, 178.

problemas e intenciones muy humanas y menos confesables. El devenir histórico dio como fruto la exclusión de unas posiciones teológicas y la selección de otras. Y ese fue el resultado fáctico de aquel proceso que concluyó en los siglos IV y V. Pero, ¿por qué -contrariamente a todas las leyes de la historia- vamos a considerar cerrado aquel proceso, y vamos a declarar que allí se dio «el final de historia» para el discernimiento teológico? ¿Por qué sacralizar unas conclusiones teológicas y no asumir el deber permanente de auscultar los signos de los tiempos[28] para continuar discerniendo teológicamente?[29] Como aquellas generaciones cristianas asumieron su propia responsabilidad de discernir teológicamente, hoy debemos nosotros asumir la nuestra.

Estamos en un momento de inflexión, en un cambio de rasante en el devenir civilizacional de la historia. Nuevos horizontes, inéditos, se nos abren al caminar, y nos hacen replantear las anteriores opiniones teológicas clásicas, incluidas las cristológicas. «El cambio de actitud con respecto a las otras religiones que se ha ido afirmando desde el Vaticano II implica una reevaluación doctrinal del punto nodal del cristianismo: la cristología»[30]. Duquoc escribió hace apenas unos años una teología que fue muy bien acogida en la comunidad teológica; hoy reconoce que la visión cristológica de su nuevo libro «apenas se corresponde con la escrita en 1968-1972», y que este nuevo abordaje cristológico «se enfrenta ahora a una cuestión más radical: el carácter central de Cristo, puesto en entredicho por la pluralidad religiosa», por lo que lo que corresponde hacer ya no es una «puesta al día de su anterior obra»[31], sino una exploración nueva[32]. No se trata de renovar los modelos, sino de cambiar de paradigma[33]: el cristocentrismo absolutizado que nuestra generación heredó, está en crisis; «ya no cabe hablar, sin matices ni reservas, simplemente de 'cristocentrismo'»[34]: «es obligatorio revisarlo con absoluta seriedad»[35].

---

[28] «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos...», *Gaudium et Spes* 4.

[29] Como dice GEFFRÉ: «La Escritura ya es interpretación… La teología es un movimiento sin fin de interpretación, en el que la novedad de las preguntas formuladas al texto comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles», El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica, Cristiandad, Madrid 1984, 39.

[30] Cristian DUQUOC, El único Cristo. *La sinfonía diferida*, Sal Terrae, Santander 2005, pág. 17.

[31] Ibid., pág. 25.

[32] VIGIL, J.M., *Não se trata de atualizar, mas de mudar*, en VARIOS, *Vaticano II 40 anos depois*, Paulus, São Paulo 2005, págs. 89-92.

[33] DUPUIS insiste en que los modelos son integrables y mutuamente complementarios, mientras que los paradigmas con de alguna manera excluyentes... *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 242s.

[34] TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 90.

[35] ID, *ibid*., 92.

Todo esto viene a decir que, en el campo cristológico, la espiritualidad pluralista de la liberación está operando una transformación de la espiritualidad clásica de la liberación, que no debe causarnos sorpresa. La espiritualidad pluralista de la liberación está desabsolutizando el cristocentrismo (como no podía ser de otra manera si decimos que no es inclusivista sino pluralista), pero no está dejando a Jesús al margen, de ninguna manera. Al contrario: está volviendo más y más a Jesús, reasumiendo con una renovada fuerza y conciencia su teocentrismo y su reinocentrismo, su apertura macroecuménica, su rigor teopráxico y anticúltico, su superación del eclesiocentrismo y su deseo de llevarnos incluso «más allá de la misma religión»[36]. Seguimos volviendo a Jesús, esa caja inagotable de sorpresas, que en este nuevo «tiempo axial»[37] en el que estamos, nos asombra con un mensaje enteramente compatible con el paradigma pluralista y de diálogo interreligioso[38].

Concluyendo el abordaje de este segundo apartado[39], diríamos que la espiritualidad pluralista de la liberación parece evolucionar hacia una:

-desmetafisicización de la espiritualidad cristológica: se puede ser cristiano sin ser aristotélico, ni tomista, incluso sin creer en la metafísica, como hombres y mujeres de una cultura «postmetafísica» o de una cultura simplemente no occidental;

-desdogmatización de la cristología, que significa también «desabsolutización de los dogmas», o mantenimiento de la apertura a la constante reinterpretación en que consiste la teología y la vida de la fe;

-desmitización general del cristianismo: si hoy sabemos que no hubo pecado original, no pudo haber redención del mismo, ni tampoco hubo entonces «Redentor» en aquel preciso sentido mítico, ni la humanidad lo necesita[40]... La espiritualidad pluralista de la liberación es una espiritualidad para esta época pluralista, para un tiempo en el que ha surgido una nueva cosmología y una nueva visión del mundo, para el hombre y la mujer de hoy, de una sociedad que ya no es agraria y no necesita (ni

---

[36] Son las notas del «jesuanismo» que desarrollo ampliamente en la lección décima del Curso de *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, y El Almendro, Córdoba (España) 2005.

[37] VIGIL, J.M., *ibid.*, capítulo 19, pág. 253.

[38] VIGIL, J.M., *ibid.*, capítulo 10, pág. 111.

[39] Remitimos a los textos de Marcelo BARROS y José María VIGIL referentes a la cristología en el volumen anterior a este: ASETT, *Por los muchos caminos de Dios* - II, Abya Yala, Quito 2004,

[40] WESSELS, Cletus, *Jesus in the New Universe Story*, Orbis Books, Maryknoll 2003, p. 186ss.

soporta) las «creencias»[41]. Por eso hace bien en purificarse de adherencias mitológicas (es un tema distinto pero concomitante con el del pluralismo);

-superación del cristocentrismo, avanzando hacia un «teocentrismo jesuánico» [42].

-vuelta a Jesús: la espiritualidad pluralista de la liberación continúa la vuelta hacia Jesús que ya hiciera la espiritualidad clásica de la liberación, en aspectos y dimensiones que entonces nos parecieron deconcertantes (Jesús como «no fundador» de una religión, como superador de las religiones mismas, como «no fundador de la misión universal»...). Una vuelta a Jesús que es a la vez una verdadera «conversión» al Jesús real...

III. Paradigma pluralista e identidad cristiana

El tema que queremos reflexionar en este punto final no es exclusivo de la espiritualidad pluralista de la liberación, sino de toda la teología pluralista. Si nos lo planteamos aquí es por generosidad en asumir una espinosa responsabilidad común.

Planteado el problema, sería así: No pocos teólogos tienen miedo al paradigma pluralista porque, dicen, «esa posición teológica se sale, queda fuera de los límites de la esencia del cristianismo. Si una teología piensa que el cristianismo no es «la» (única) verdad revelada, y que las demás religiones no son simples participaciones de la salvación cristiana (siendo ésta la única real salvación, a la que todas las demás se reducirían), esa teología no es cristiana»[43]. Así dicen.

No siempre en las discusiones teológicas está en juego la acusación de quedar «fuera de la fe cristiana». Esto ocurre cuando se atraviesa coyunturas transformadoras que exigen una reestructuración general del núcleo del pensamiento cristiano que hasta entonces era tenido tradicionalmente como esencial e innegociable, más allá de cuyos límites se incurriría en una «transgresión identitaria». Es el caso típicamente de los «cambios de paradigma». Y el actual paso del inclusivismo al pluralismo estamos es también un cambio de paradigma. Es por eso absolutamente normal que los pensadores anclados en la vieja visión inclusivista sientan que el nuevo

---

[41] Mariano CORBÍ, Religión sin religión, PPC, Madrid 1996. Amando ROBLES, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Editorial de la Universidad Nacional, San José de Costa Rica 2001. J. MOINGT dice que el devbate teológico y cristológico actual «se desarrolla en el horizonte cultural del eclipse de la creencia en Dios». *Ibid*., vol. I, pág. 8.

[42] TORRES QUEIRUGA, *ibid*., p. 80ss.

[43] DUPUIS, por ejemplo, considera que un «cristocentrismo inclusivo y abierto», y no el pluralismo, es el único camino adecuado para una teología de las religiones que quiera seguir siendo «cristiana»: *Gesù Cristo incontro alle religioni,* Citadella Editrice, Assisi 1991, 146.

paradigma pluralista «se sale» del marco de los que «hasta ahora» habían sido los límites de la identidad cristiana, más allá de los cuales «ya no podríamos hablar propiamente de cristianismo».

Esto, como decimos, se está dando hoy en esta hora de paso del inclusivismo al pluralismo, y no tanto ni principalmente en el campo de la espiritualidad, cuanto en el de todas las ramas teológicas. La acusada animadversión de la Congregación para la doctrina de la fe (continuadora histórica y legítima heredera de la Inquisición) hacia los teólogos pluralistas, hasta considerarlos su actual peor enemigo (que habrían desplazado en este puesto a los teólogos de la liberación de las décadas pasadas), es el caso más grave de este fenómeno que, por lo demás, es natural, inevitable y viejo como la historia misma de las religiones.

Se trata del tema de la identidad cristiana, o de la «esencia del cristianismo»[44]. Nos enseñaron que se trataba de una esencia definida, estable[45], más aún, «inmutable»... pero hoy percibimos que en realidad es todo lo contrario: una esencia histórica, evolutiva, en transformación continua e incesante. Y nos referimos, sí, a la esencia, no a los accidentes... Dimensiones, afirmaciones que en un tiempo pasado se consideraron «esenciales» (más allá de las cuales no se podría hablar verdaderamente de cristianismo), y por cuya causa se anatematizó a quienes las contravinieron, en un tiempo posterior se abandonan o, inclusive, se niegan explícitamente. Son muchos los casos que se dan en la historia de la Iglesia en este sentido, y ello nos debería hacer reflexionar para no repetir hoy el mismo lamentable espectáculo de conflictos, anatemas y sufrimientos inútiles.

• Un tiempo hubo en el que la afirmación de que «fuera de la Iglesia no hay salvación» se consideró tan cierta y esencial que se declaró formal y solemnemente fuera de la salvación a «los que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos». De ellos se aseguró, comprometiendo la autoridad máxima de la Iglesia, que «irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles, a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»[46]. Pues bien, en la segunda mitad del siglo XX tal afirmación pasó a ser considerada obsoleta primero,

---

[44] Y de los cristianismos. Cfr A. FIERRO, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella. 1982.

[45] Un libro-símbolo de esta forma de pensar es: F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid-Valencia 21963.

[46] Denzinger 1351.

y después claramente falsa. Los límites que delimitaban lo que era «esencial» a la salvación cristiana –tan claros en la edad media-, sufrieron un notable desplazamiento[47] hasta incluir dentro del cristianismo la afirmación sencillamente contraria: que también fuera de la Iglesia hay salvación.

• A Galileo se le procesó por sostener una opinión científica entonces claramente contraria a la revelación bíblica, incompatible con la verdad cristiana, lo que se consideró más que suficiente como para anatematizarlo y declararlo fuera de los límites del cristianismo. Y los cardenales tenían razón: dentro de la forma de ver de ellos (dentro de su paradigma) lo que afirmaba Galileo era incompatible con «la verdad cristiana revelada», tal como ellos la entendían. Más tarde, a la misma afirmación de Galileo «se la hizo caber dentro del cristianismo». ¿Cómo? Ampliando los límites de esa esencia supuestamente inmutable.

• Cuando en década de 1950 la Iglesia atravesaba una época de «fin de pontificado», con toda la cerrazón y el anquilosamiento que tales etapas suelen conllevar, los mejores teólogos europeos sufrieron el descrédito, el silenciamiento, la persecución y el destierro. Sus opiniones se consideraban heréticas, incompatibles con la «enseñanza de la Iglesia», gravemente perjudiciales para la fe cristiana. Sólo 10 años más tarde, serían rehabilitados, reconocidos como los maestros del pensamiento teológico eclesial, y su teología –aquella misma que había sido condenada- pasaría a formar parte del acerbo teológico del Concilio Vaticano II. Lo que antes había sido considerado gravemente contrario a la fe católica, en pocos años pasó a ser su mejor exponente.

No es éste el momento para hacer un elenco de muchas otras afirmaciones que durante largas etapas de la historia del cristianismo se tuvieron como esenciales e inmutables, y que andando el tiempo quedaron obsoletas o, como decíamos, incluso fueron desplazadas y sustituidas por las opiniones contrarias. Sí es el momento para advertir que no nos debe pasar lo mismo en este nuevo cambio de paradigma que está actualmente en curso, el paso del paradigma del inclusivismo al del pluralismo.

Aplicándolo a nuestro caso, desde la visión clásica inclusivista, es lógico que quien esté anclado en esa visión estrecha juzgará al pluralismo como «fuera del marco de la fe cristiana». Lo mismo pasó con el inclusivismo hoy oficial en la Iglesia, cuando en la Iglesia dominaba el exclusivismo intransigente del Concilio de Florencia[48]. El cristianismo exclusivista no

[47] Christian DUQUOC presenta lo sucedido con este abandono del *Extra Ecclesiam nulla salus*, como un caso de «des-herencia», de no-recepción de este magisterio oficial en el pueblo de Dios: *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, pág. 92-93.

[48] El año 1452.

reconocía como cristiano al inclusivismo. Y el cristianismo inclusivista no reconocerá de entrada como cristiano al cristianismo pluralista. Es un proceso evolutivo normal. Y hoy día estamos en un punto de la historia en el que por primera vez somos capaces de mirarlo con esta perspectiva crítica hermenéutica consciente, y de entenderlo sin escandalizarnos.

Hubo un cristianismo exclusivista (que hoy nos causa horror recordar), y hay un cristianismo inclusivista (que a muchos nos causa profunda insatisfacción). El futuro -no nos quepa duda- va a ser pluralista, mal que les pese a muchos inclusivistas de hoy. Ello significa que va a producirse un nuevo corrimiento de la «esencia» del cristianismo. Dado que en este paso del inclusivismo al pluralismo se ve afectada la fe cristológica como el punto más sensible, algunos, lógicamente, declararán al cristianismo pluralista como «post-cristiano». (Lo cual, obviamente, aunque es mucho menos grave que considerarlo «fuera de la salvación» o anatematizarlo -como se ha hecho históricamente en situaciones de transición semejantes- suena mucho peor).

En todo caso, «todo es según el color del cristal con que se mira». O sea: todo depende de dónde vea cada uno el límite del cristianismo, un límite que está en constante movimiento histórico aunque muchos lo ignoren.

Las tensiones se van a dar, o están ya ahí, en la Inquisición de turno. Estamos como en los últimos años de Pío XII: dentro de muy poco, lo que hoy es perseguido y exiliado será rehabilitado y reconocido. Tiempo al tiempo. Mientras, quienes no tengan visión histórica y suficiente amplitud de miras, van a sufrir y a hacer sufrir.

Concluyamos. La teología de la liberación y la espiritualidad de la liberación están queriendo cruzar el umbral civilizacional que la humanidad entera está atravesando, entrando en un nuevo paradigma pluralista en todos los campos. Ello es inevitable en esta etapa de la historia, que registra un proceso acelerado de mundialización, de unificación, de encuentro de todas las identidades que hasta ahora, desde siempre, habían estado viviendo aisladas y autoentronizadas. El momento actual no es un momento cualquiera, no es una etapa «normal» del proceso, sino un cambio dentro del cambio, un cambio de época, un «tiempo axial», cambio de paradigma, umbral civilizacional, salto cualitativo, mutación, metamorfosis global. Las identidades, que siempre han estado en evolución histórica, van a sufrir también ahora graves y aceleradas transformaciones, tal vez mutaciones identitarias esenciales. Se equivocan quienes piensan que van a detener el Sol como Josué. Aciertan quienes en vez de dar coces contra el aguijón se deciden a montar este desafiante corcel y tratan de ver desde la altura de su grupa hacia dónde nos lleva, para acomodarse mejor al

rumbo y adelantarse hacia el futuro, para hacer también a él, si es posible, nuestra humilde aportación.

Post-scriptum

Preguntémonos: En todo caso, ¿sería adecuado llamar al cristianismo pluralista "postcristiano"?

El "post" del adjetivo "postcristiano" que pudiéramos adjudicar al cristianismo pluralista, sería solamente un «post» temporal, cronológico. Un cristianismo pluralista podría ser calificado como post-cristiano en el sentido meramente temporal de ser posterior a una forma del cristianismo (la del exclusivismo e inclusivismo, la forma tradicional de cristianismo) indebidamente identificada con el todo del cristianismo. Pero si atendemos a los contenidos de las palabras que utilizamos, descubriremos que, en un sentido más profundo, el cristianismo pluralista, más que post-cristianismo quiere ser pre-cristianismo.

El cristianismo pluralista quiere, precisamente, liberar al cristianismo tradicional de lo que fueron unas tradiciones añadidas a su esencia original: su dogmatismo, su infalibilismo, su inflexibilidad histórica... y recuperar su forma antigua, su Tradición mayor, lo que fue realmente el «movimiento de Jesús», antes de que fuera sofocado por la "religiosización" que se llevó a cabo en los siglos III y IV, que lo transformó en religión del Imperio romano y luego religión de Estado y/o de un sistema de sociedad. Así como el Vaticano II ha recuperado en la Iglesia planteamientos y formas cristianas que habían sido postergadas y olvidadas hacía varios siglos (por ejemplo la preeminencia de la Biblia, o del concepto de Pueblo de Dios...), así el cristianismo pluralista quiere rescatar la forma de ser del cristianismo antes de ser una "religión" en el sentido técnico (sociológico-antropológico) de la palabra, cuando era el «movimiento de Jesús» desencadenado por Él mismo...

En este sentido, la adopción del paradigma pluralista por parte del cristianismo es una vuelta atrás, una retrotracción, una desconstrucción, una vuelta a las fuentes, un remontarse a los tiempos anteriores al «cristianismo» (lo que se formó en el siglo II y IV como la religión de Estado, el «cristianismo de cristiandad» occidental), por lo que lo correcto no sería llamarlo «post-cristianismo» sino más bien «pre-cristianismo». Realmente, un cristianismo pluralista sería una recuperación del «jesuanismo», del cristianismo de Jesús.

Y no olvidemos que el «cristianismo» que se constituyó en los siglos III y IV, dice que se funda en Jesús, pero Jesús no lo fundó, mientras que el jesuanismo, como movimiento de Jesús, se funda realmente en Jesús. Un cristianismo pluralista, en cuanto que desea relativizar (y en ese sen-

tido superar) esa construcción institucional que hemos conocido como «religión cristiana de cristiandad» y remontarse al movimiento de Jesús, más que postcristianismo, será una recuperación del pre-cristianismo. No podría ser llamado con propiedad «post-cristianismo».

Dificultades

Los paganos... ¿al infierno?

La buena noticia de la salvación de las religiones indígenas

Revista «Diakonía» 61(marzo 1992),
UCA, Managua, Nicaragua

Los indígenas precolombinos[1], los habitantes de Abya Yala, ¿eran idólatras? ¿Tenía algún sentido, algún valor su religión, su oración, su «fe»? ¿Se «salvaban», o los tenemos que dar por «condenados»?

El tema hoy está claro en lo fundamental, teológicamente hablando. Pero esta claridad se queda con frecuencia encerrada en los centros teológicos, en los institutos misioneros y en unos pocos cristianos más promovidos. La mayor parte del pueblo cristiano, a quien no ha llegado todavía la renovación teológica conciliar, sigue teniendo en su subconsciente el temor no confesado de que aquellos paganos que adoraban el sol, a Tamagastad, o a Quetzalcóalt eran idólatras y están muy lejos de la Salvación de Dios.

Es un tema del que no solemos hablar, un tema que no suele entrar formalmente en los programas de catequesis o de predicación, pero que realmente está presente, aunque sea de un modo subconsciente.

Es también un tema muy oportuno para reflexionar, debatir y predicar en este tiempo marcado por el signo de los 500 años. Y sobre todo, es un tema urgente de predicación obligatoria, porque es una «Buena Noticia». Si estamos en tiempo de «nueva evangelización», y para que sea efectivamente «nueva», distinta de aquella vieja evangelización que se hizo hace cinco siglos, hay que proclamar incansablemente esta «Buena Noticia de la Salvación de los paganos.

---

[1] Aunque nos vamos a estar refiriendo constantemente a las religiones aborígenes americanas, nuestra reflexión teológica incluye también genéricamente a las religiones no cristianas.

Este texto no se dirige a teólogos sino a agentes de pastoral. Por eso trata de expresarse en un lenguaje sencillo y de evitar las especulaciones abstractas.

I. VER: Partir de la realidad para introducirnos en el tema

Conforme al método teológico latinoamericano, es bueno ¨partir de la realidad¨, en este caso, de la realidad histórica. De ella podemos extraer de nuestras preguntas vitales.

El primer catecismo que se escribió en América (quizá entre 1510 y 1521), el de Pedro de Córdoba, comienza con la revelación de «un gran secreto que vosotros nunca supisteis ni oísteis»: que Dios hizo el cielo y el infierno. En el cielo están todos los que se convirtieron a la fe cristiana y vivieron bien; en el infierno están «todos los que entre vosotros murieron, todos vuestros antepasados: padres, madres, abuelos, parientes y cuantos existieron y pasaron por esta vida; y allá iréis también vosotros si no os hiciereis amigos de Dios y no os bautizareis y tornarais cristianos, porque todos los que no son cristianos, son enemigos de Dios [2].

Como «los doce apóstoles de México» son conocidos los primeros franciscanos que llegaron, en 1524, a «Nueva España» para evangelizar a los indígenas aztecas. Redescubierto en 1924, tenemos hoy un precioso libro, debido al admirable trabajo investigativo de Fray Bernardino de Sahagún, titulado «Los coloquios de los doce apóstoles». En él se nos recoge en idioma náhuatl la última actuación pública de algunos sabios y sacerdotes aztecas supervivientes, que defendieron sus creencias religiosas y su forma de vida ante los misioneros. Estos les predicaban que lo que los antepasados aztecas habían enseñado y dejado como herencia «es todo mentira, vanidad, ficción; no contiene nada de verdad» [3].

«Sabed y tened por cierto que ninguno de los dioses que adoráis es Dios ni dador de vida; todos son diablos infernales» [4].

Los sabios responden: «Dijisteis que no conocemos al Señor que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores nos dieron sus normas de vida, honraban a los dioses, nos enseñaron todas sus formas de culto, todos los modos de honrar a los dioses. Era doctrina de nuestros mayores que es por los dioses por los que se vive. Nosotros sabemos a quién se debe la vida cómo hay que invocar,

---

[2] Cfr J. Guillermo DURAN, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. I, Buenos Aires 1984. Citado por L. BOFF, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 31-32.

[3] Cfr *Los coloquios de los doce apóstoles*, en *Monumenta*, op. cit. 215.

[4] Ibid. 187.

cómo hay que rogar. Y ahora, ¿destruiremos la antigua regla de vida? Es ya bastante que hayamos sido derrotados, que se nos haya impedido nuestro gobierno. ¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto![5]

Fray Vicente Valverde, capellán oficial acompañante de Francisco Pizarro en la que de hecho fue la «invasión» del imperio inca, conminó a Atahualpa a adorar a Dios, la cruz y el Evangelio, «porque todo lo demás [cualquier otra religión] era cosa de burla». Atahualpa respondió que él «no adoraba sino al Sol que nunca muere y a los dioses que también tenía en su ley[6] .

El famoso misionero jesuita Antonio Vieira, en Bahía, Brasil, podía decir a los esclavos negros: «vuestra esclavitud no es una desgracia, sino un gran milagro, porque vuestros padres están en el infierno para toda la eternidad. Vosotros, por el contrario, os habéis salvado, gracias a la esclavitud»[7].

En 1442 (mucho antes de la ruptura protestante), el Concilio de Florencia (no dogmático) había afirmado «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia católica». (Es, en el fondo, el sentido que se le dio a la frase «*extra ecclesiam nulla salus*», original de san Cipriano, del siglo IV, en quien no tenía en absoluto ese sentido).

También se puede recordar que no sólo los misioneros venidos a las «Indias Occidentales», sino todos los misioneros cristianos, durante muchos siglos, pensaron lo mismo. El famoso Francisco Javier fue a las «Indias Orientales» convencido de que quien no escuchaba y aceptaba el Evangelio se veía privado de salvación. Los misioneros protestantes venidos a ambas Américas, así como los que fueron a África y Asia no pensaban de otro modo. Se trata de un patrón de pensamiento que ha sido común a toda la familia cristiana.

---

[5] LEON PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, Mortiz, México ¼ 19 1990, págs. 23-28. El texto completo está recogido en la *Agenda Latinoamericana'92*, pág. 51.

[6] LEON PORTILLA, Ibid., pág. 113-121, donde está el relato completo. Un resumen suficiente puede encontrarse en «Agenda Latinoamericana'92», pág. 74-75.

[7] A. VIEIRA, sermón décimo cuarto (1633). Cfr *Sermões*, vol. 4, tomo 11, ná 6, Lello & Irmácao, Porto 1959, pág. 301.

A partir de esta realidad histórica abstraigamos las cuestiones teórico-prácticas ahí implicadas. A saber:

• Las religiones indígenas precolombinas (y las religiones no cristianas en general), ¿tienen un valor salvífico? ¿Contenían algo de Verdad? ¿Era acogida por Dios la oración y la religión de los indígenas? ¿O eran idólatras?

• ¿Por qué no fue dado a los indígenas precolombinos conocer a Cristo? ¿Es que Dios estuvo para ellos callado durante miles de años? ¿Es que Dios estuvo durante siglos «limitado» a los muros del mundo judío?

• Si Cristo trajo la Salvación y estas religiones no lo conocieron, ¿les puede alcanzar esa Salvación? ¿Es una injusticia por parte de Dios privarlos de algo esencial para su salvación? ¿O es que quizá no es «esencial» para la salvación el conocimiento de Cristo? En otras palabras: ¿hace falta ser cristiano para salvarse?

• Y si no hace falta, ¿para qué sirve entonces el cristianismo? Más: ¿tiene sentido la evangelización, y la actividad misionera?

• Y por tanto, ¿cómo tendría que haber sido la evangelización? ¿Cómo debe ser hoy nuestra evangelización, y la «nueva evangelización»?

Estando ya sensibilizados al tema y habiendo concretado las cuestiones centrales que nos inquietan a partir de esta nuestra realidad histórica, vamos a tratar de reflexionar teológicamente sobre ellas. Lo haremos en varios pasos, progresivos. En los estrechos límites de este estudio no podremos, sin duda, responder a toda esta problemática, pero intentaremos esbozar al menos las perspectivas mayores para una reflexión ulterior que sería provechoso desarrollar en las comunidades.

II. JUZGAR: Primer principio: *El Dios de la Creación es el Dios de Jesús*

Como cristianos, nosotros creemos que Dios nos ha salvado a través de Jesús. En él se nos ha manifestado plenamente. Jesús nos ha revelado el rostro de Dios y su Salvación. Y ahí viene el problema, aparente: ¿qué valor salvíífico pueden tener las religiones indígenas, si Dios se manifestó y realizó la Salvación por Cristo y estas religiones no lo conocieron?

Este primer principio que enunciamos arroja ya una primera luz iluminadora. Es cierto que estas religiones, nuestros pueblos indígenas, no conocieron a Jesús ni la revelación de Dios (el

Dios de Jesús) que él traía. Pero sí conocían al Dios Creador, que se revela en sus obras: la naturaleza y la humanidad misma. Pues bien, nosotros, cristianos, sabemos que el Dios de Jesús no es otro que el mismo Dios Creador. Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, a quienes tradicionalmente hemos atribuido las funciones salvíficas de la creación, la redención y la santificación, no son sino un mismo y único Dios. El que creó a la humanidad es el mismo Dios que la redimió y la santificó.

Los indígenas no conocían al «Dios de Jesús» por la revelación del evangelio, pero sí conocían al «Dios Creador» (del que decimos no es otro) por medio de «otra revelación», la de la creación, que comprende tanto la naturaleza cuanto la «ley natural» inscrita en el corazón humano por el Creador. Para nosotros, la historia bíblica, no es «la» revelación sin más, sino la revelación «plena»; no es tampoco la revelación «total», que resulta inabarcable. Las religiones indígenas, al tener acceso al Dios Creador a través de una cierta revelación «natural» (no «positiva»), tienen acceso al Dios de Jesús (que no es otro), aunque sea sin conocerlo como tal. El Dios Creador hizo a los seres humanos «a su imagen y semejanza» (Gn 1, 26) y depositó en ellos y en toda la creación la huella de su ser. A través de esas huellas la humanidad pudo rastrear su presencia aun antes de Cristo (Rm 1, 19-21). Y como Padre y Madre que es, el Creador tuvo que acompañar a sus creaturas. Pensar que Dios hubiera abandonado a los pueblos[8], o que éstos hubieran quedado «en poder del diablo» fuera del alcance de la Gracia de Dios[9]. Sería tanto como pensar que Dios no es verdaderamente Dios.

La Creación es ya el primer acto de Salvación[10] por parte de Dios. La Creación no es un simple preámbulo a la Salvación, separado de ella.

La Creación es ya Salvación. El Dios Creador es también Dios Salvador. El Dios que nos creó es el mismo que se reveló, se encarnó y nos redimió. Caer en la cuenta de esta identidad, con todas sus consecuencias, es capital para no entender dicotómicamente la historia de la Salvación.

Es dogmático -y evidente- que Dios a nadie (individuo o pueblo, cristiano o no cristiano) niega su gracia[11].

• Por la Creación Dios pone a todos los seres humanos y a todos los pueblos en el camino de Salvación. La Creación da a todos los humanos las posibilidades necesarias y suficientes de relación con el Dios Creador. Y al relacionarse con él se están relacionando con el mismo Dios de Jesús.

---

[8] Cfr Is 49, 15, que está referido a Israel, pero que evidentemente se debe aplicar a todos los pueblos, que son también «hijos de sus entrañas»

[9] Esta idea ha sido muy difundida sin duda gracias al influjo de la famosa obra *Cur Deus homo?* de san Anselmo, pero no cuenta con apoyo bíblico y resulta muy deficiente teológicamente.

[10] «Salvación es el término técnico para expresar la situación escatológica del hombre ya en la plenitud del Reino de Dios y en la eternidad, resucitado y divinizado. Sin embargo, esta situación definitiva no se realiza solamente en el término de la historia, sino que se anticipa y se va preparando dentro del proceso histórico. Por un lado supera por completo al proceso histórico y por eso mismo es transhistórica, pero por otro está dentro del proceso histórico»; L. y C. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1982, pág. 84.

[11] La divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta (LG 16).

III. Segundo Principio: *La revelación del Dios de Jesús no es «otra cosa»*

Si bien la Creación es, como decimos, el primer acto de Salvación por parte de Dios, los cristianos afirmamos haber conocido un «segundo» acto de Salvación: la revelación, la Encarnación, la Redención. Este segundo acto salvífico ha sido realizado históricamente por medio de un pueblo, Israel. Por medio del israelita Jesús, ubicado geográfica, temporal y culturalmente, el Espíritu nos ha llevado a la «Verdad completa» (Jn 16, 12-13), según creemos nosotros desde nuestra fe.

Pero, puesto que como cristianos, queremos comprender el valor salvífico de las religiones no cristianas, nos preguntamos desde nuestra fe qué relación guarda con este Dios de la Encarnación y esta su «revelación plena» la humanidad que queda fácticamente[12], fuera de su alcance, que es precisamente la inmensa mayoría. (Los 2000 años de presencia del cristianismo en la historia afectan a una porción muy reducida de la humanidad a la vista de su inmensa antigüedad; aun mirado sincrónicamente, hoy día los cristianos no somos más del 30% de la humanidad). Si el Dios de la Encarnación, de Jesús, de Israel, es el Dios mismo de la Creación, su revelación no puede ser «otra cosa», «absolutamente otra», ni, mucho menos, contradictoria con lo que la humanidad que no ha tenido acceso al cristianismo ha podido percibir en las huellas del Dios Creador y en su trato directo con él. La «revelación» será algo en continuidad[13], algo que desarrolla, que lleva a plenitud lo que el ser humano ya lleva en sí por su propia naturaleza (que el Dios Creador le dio). Sobre la base de la citada identidad, podemos afirmar a priori que la revelación (cristiana) no podrá estar en contradicción con la acción que el Dios Creador ha desarrollado en cada pueblo y que se refleja en su religión.

El mensaje del cristianismo (la evangelización) no lleva a los pueblos algo radical y enteramente diverso, algo «absolutamente otro» que no estuviera ya de algún modo presente, sino que lleva simplemente la plenitud de la acción de Dios ya presente actuante en ellos. Los pueblos que han quedado (fácticamente) al margen del cristianismo tienen ya la presencia de Dios, del Dios Creador, al que ellos han buscado a tientas, con sus propias luces, y con la ayuda del Espíritu siempre presente. Si ese

---

[12] Decimos «fácticamente», para aludir a que en un sentido teologal creemos que nadie se salva sin una real conexión con Cristo (LG 16); pero se trata de una conexión misteriosa, trascendente, «de modo invisible» (GS 22), por una «cuasi secreta presencia de Dios» (AG 9), en una forma «de sólo Dios conocida» (GS 22), «por los caminos que Él sabe» (AG 7).

[13] Este es el problema de las relaciones entre naturaleza y Gracia. Evidentemente, no negamos la diferencia, y la inevitable dimensión de discontinuidad; estamos simplemente subrayando la simultánea continuidad y la inexorable convergencia.

Dios Creador y ese Espíritu allí presente no son otro Dios que el mismo Dios de la Encarnación (el Dios de Jesús) podemos decir que sabemos por la fe que ya antes de la evangelización el mismo Dios de Jesús está allí presente, en una forma germinal, latente quizá, pero real y actuante.

Como cristianos, desde nuestra fe, comprendemos que nuestros misioneros o evangelizadores cristianos nunca pueden llegar a un pueblo como a una carencia absoluta de Dios[14]. Siempre llega Dios antes que el misionero[15]. El Dios Trinidad, Dios Creador, Dios de la Encarnación y de la Salvación, está allí ya, desde el principio mismo. Y lo que el misionero lleva no es «otra cosa», sino un mensaje que, por principio, ha de estar en preanunciada armonía con la búsqueda religiosa de los pueblos[16]. Porque el Verbo de Dios ya está en estos pueblos como sembrado, por la acción del Dios Creador[17].

Sería bueno recordar algo a lo que hoy estamos más abiertos que antes: las inmensas riquezas espirituales de las religiones no cristianas[18]. Habría que recordar plásticamente, con ejemplos concretos, cómo tantas religiones indígenas han intuido a su modo lo más esencial de lo que nosotros hemos aprendido de Jesús. Recordemos, por aludir a un caso paradigmático, la utopía del pueblo tupí-guaraní, de «la tierra sin males», como expresión de la utopía que nosotros conocemos con el nombre bíblico de «Reino de Dios». El Reino de Dios, centro absoluto de la revelación del Dios de la Encarnación y de la predicación de Jesús[19] y de la fe cristiana[20] es al fin y al cabo una utopía presente en casi todas las religiones[21]. Y sus principales exigencias éticas (amor, justicia, comunidad, entrega de

---

[14] «Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio» (LG 16).

[15] L. BOFF, l.c., pág 81.

[16] Respecto al ateísmo moderno es ya un principio teológico pacíficamente poseído desde el Concilio Vaticano II. «La Iglesia sabe que su mensaje está en concordancia con los deseos más profundos del corazón humano» (GS 21).

[17] Sobre la afirmación de una presencia de la Salvación más allá de los límites de la Iglesia, Cfr. Vaticano II, LG 8, 16, 17; GS 22; AG 7, 9, 11; UR 3.

[18] El evangelio no comienza solamente con el Jesús histórico. El Logos eterno y su Espíritu siempre estuvieron y están en acción en el mundo, haciendo fermentar las simientes del evangelio del Padre en la masa de la historia y en todo el proceso de la creación que asciende para el Reino definitivo de la Trinidad. Asociándose a este evangelio difuso por el proceso histórico es como la Iglesia romano-católica se evangeliza y se hace más auténticamente católica». L. BOFF, l.c., pág. 61.

[19] Es conocida la coincidencia total en este punto de todos los exégetas modernos: Jeremías, Wilkens, K.L. Schmidt, Pannenberg.

[20] EN 8

[21] Antonio PÉREZ, *El Reino de Dios c*omo nombre de un deseo. Ensayo de exégesis ética, revista «Sal Terrae», 66(1978)391-408.

la vida a la lucha por un mundo mejor) están ya inscritas en la ley natural y brotan de lo mejor del corazón humano No podía ser de otro modo, si el Dios de la Creación es el mismo que el Dios de la Revelación.

IV. ACTUAR: Aplicaciones y consecuencias de estos principios

• *No es lo mismo la Salvación que el conocimiento de la Salvación*

Se trata de órdenes, ámbitos, dimensiones o niveles diversos. Una cosa es la Salvación, a cuyo ámbito han sido incorporados todos los humanos, y otra es el «conocimiento de la Salvación», es decir, alguna forma de conocimiento de eso que nosotros los cristianos consideramos la «revelación», la manifestación histórica de la Salvación por parte del Dios de Jesús, Dios de la Encarnación, Dios de Israel, Dios de la Redención. Este «conocimiento de la Salvación» proviene de la Revelación y se extiende mediante la evangelización, por la acción del cristianismo explícito. Ambos órdenes son diversos y no están vinculados necesariamente, de forma que podemos aplicar aquello de «ni son todos los que están, ni están todos los que son», es decir: «ni conocen la Salvación todos los que la tienen, ni la tienen todos los que la conocen». Son dos ámbitos diversos, relacionados ciertamente, que se interseccionan pero no se superponen.

Sólo el cristianismo explícito, las Iglesias cristianas, pertenecen al «orden del conocimiento de la Salvación». Pero tanto las Iglesias cristianas como las religiones no cristianas, y todos los seres humanos, entran dentro del orden de la Salvación.

• *Todos los seres humanos están elevados al orden de la Salvación*

Clásicamente se decía que todo ser humano ha sido elevado al «orden sobrenatural», ya que el «hombre meramente natural» no pasaba de ser una hipótesis no realizada, un «futurible». Hoy, más complexivamente, decimos que todos los seres humanos han sido elevados al orden de la Salvación. Todos han sido introducidos, ya por la Creación, en el ámbito salvífico de las relaciones con Dios. Ningún pueblo está «dejado de la mano de Dios». Su religión y su vida toda es una relación con Dios. El «Dios de todos los nombres» [22], el Dios único, se siente invocado con nombres distintos desde las diversas religiones [23], y escucha y acoge con ternura su oración.

El Verbo de Dios, por el que fueron creadas todas las cosas, está presente y actuante en cada pueblo, como herencia del Dios Creador.

---

[22] Según la bella expresión de P. CASALDÁLIGA en el introito de la «Misa de los Palenques» (*Missa dos Quilombos*).

[23] Puede ser interesante recordar que a los israelitas se les reveló sin nombre: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14).

• *Todos los pueblos están elevados al «orden de la Historia de la Salvación»*

Dios entabla con cada uno de ellos una aventura amorosa vivida en historia de Salvación[24]. Con cada uno de ellos vive su propio Antiguo Testamento. Cada pueblo puede tener también su Abraham, su Moisés, sus profetas, sus precursores, y por supuesto sus mártires. Dios nunca estuvo encerrado en los estrechos límites del pueblo judío. Ello hubiera sido una injusticia impropia de Dios[25].

El etnocentrismo con el que este pueblo captó a Dios no forma parte de la Revelación, sino, precisamente, es una de sus parciales limitaciones en cuanto Palabra encarnada en la cultura humana. La Historia de la Salvación abarca a todos los pueblos, y todos ellos tienen su participación y su aportación en ella. Ningún pueblo está excluido. Todos hacen Historia y hacen Salvación. La Historia de la Salvación es la Salvación de la Historia. Porque no hay dos historias, sino dos formas de mirar la única Historia, la única realidad.

• *Se da una igualdad fundamental de todos los seres humanos y de todos los pueblos ante la Salvación*

La Salvación se la apropia el ser humano por la práctica moral, buena o mala, tenga o no conciencia religiosa explícita al respecto. La práctica moral del bien está igualmente al alcance de todos los seres humanos y de todos los pueblos, ayudados por la luz de su conciencia. Dios no exige a nadie un conocimiento de la Salvación que no le haya sido dado[26].

De hecho, como ya hemos aludido, el mensaje central de la Revelación cristiana (el imperativo del Reino de Dios) está presente de alguna manera en todas las religiones y puede ser percibido por el ser humano en la ley natural inscrita en su conciencia. Y es en definitiva por la entrega de la vida a esa Causa como se apropia la Salvación[27].

---

[24] Sería bueno matizar: la vivencia de Israel recogida en la Biblia no es «la» historia de «la» Salvación, aunque sea, ciertamente, y en forma eminente, «una» historia «de Salvación». Más propiamente es la historia de la revelación explícita de la Salvación. La Salvación rebasa a Israel y a la Biblia entera.

[25] La misma Biblia repite insistentemente que Dios no tiene acepción de personas: Hch 10, 34; Rm 2, 11; Gá 2, 6; Ef 6,9; Col 3, 25; 1 Pe 1, 17.

[26] LG 16.

[27] «Siempre que los hombres, en cualquier parte de la tierra, y fuera cual fuere su bandera, trabajan denodadamente por el triunfo de esta Causa, están haciendo evangelización y evangelio y llevando adelante la Causa de Jesucristo. Por el contrario, no siempre donde hay cristianismo y evangelización explícita se da *ipso facto* la bondad, la liberación, la justicia, la fraternidad. Donde se da la fraternidad, la justicia, la liberación y la bondad, allí se encarna verdaderamente el cristianismo y se está viviendo el Evangelio, tal vez incluso bajo el anonimato o bajo cualquier otra bandera». Cfr L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, Madrid 1977, pág. 281. Aquí, de nuevo, aquello de «ni son todos los que están, ni están todos los que son».

La práctica moral del bien es, en el fondo, lo que nosotros como cristianos hemos conocido como entrega a la «Causa del Reino».

Los no cristianos no tienen una inferioridad esencial ante la Salvación en comparación con los cristianos. La diferencia es accidental. La práctica moral del amor y la justicia[28]. (Mt 25, 31ss) son en todo caso el criterio único de apropiación de la Salvación[29].

• *El conocimiento de la Salvación no es «decisivo» para la Salvación*

Ya lo hemos venido insinuando. El conocimiento de la Salvación no es decisivo para la Salvación. No es necesario conocer la Salvación[30] para participar en ella. No está necesariamente más cerca de la Salvación el que ha accedido al conocimiento de su revelación[31].

Muchos no cristianos pueden estar más cerca de la santidad y de Dios que muchos cristianos. La «comunión de los santos» incluye a «todos» los santos, incluidos los santos no cristianos, los Patriarcas indígenas[32], los mártires de la Causa del Reino (bajo cualquier nombre o bandera)[33]. Para Dios la medida es la Salvación, no el conocimiento de su revelación.

Más aún. A veces, los portadores oficiales de la revelación, del conocimiento de la Salvación, han estado fuera de la Salvación e incluso han sido sus enemigos. A veces, el Dios de la Iglesia (sobre todo el «Dios de la cristiandad») ha estado contra el Dios de Jesús: ha predicado malas noticias, ha legitimado imperios y esclavitudes, ha bendecido la opresión y sistemas económicos intrínsecamente injustos, ha destruido culturas y pueblos enteros.

---

[28] Esta palabra de Jesús ya nos estaba diciendo claramente que todos los pueblos, «las naciones» (incluidas ahí sus religiones no cristianas) están elevados al orden de la Salvación y al orden de la Historia de la Salvación, y que el conocimiento de la Salvación no es decisivo para la misma... Cfr también los textos neotestamentarios en la misma línea, así como los textos «anticúlticos» de los profetas...

[29] Si falto al amor o si falto a la justicia, me alejo infaliblemente de ti, oh Dios, y mi culto no es más que idolatría. Para creer en ti, debo creer en el amor y en la justicia, y vale mil veces más creer en estas cosas que pronunciar tu nombre. Fuera de ellas es imposible que alguna vez te encuentre, y aquellos que las toman por guía están en el camino que conduce a ti» (Cfr H. DE LUBAC, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1962, pág. 125).

[30] Aquí entra el caso tanto de las religiones no cristianas como el del ateísmo.

[31] El Evangelio mismo nos lo ha repetido un sin fin de veces: Mt 25, 31ss; Lc 10, 25ss; Mt 21, 28-32; etc. También los profetas del Antiguo Testamento.

[32] Todas las mañanas rezo por Centroamérica, invoco a los Patriarcas indígenas, a los pueblos indígenas masacrados y prohibidos desde la primera época, a los pueblos negros de Centroamérica, y a nuestros profetas, a nuestros mártires». Cfr: P. CASALDÁLIGA, *El vuelo del Quetzal*. Maíz Nuestro, Panamá 1988, pág. 57.

[33] L. BOFF, l.c.

Por otra parte, son incontables los hombres y mujeres que han luchado y dado su vida por la Causa del Reino (bajo ése u otros nombres), por la dignidad y libertad de su pueblo, combatiendo a veces contra un injusto agresor «cristiano». Sin conocerlo por su nombre revelado, han sido mártires de Reino[34], mártires que ha hecho el cristianismo institucional actuando en contra de su propia esencia. Es el caso de los muchos «mártires de la Causa Indígena», verdaderos mártires del Reino, mártires que hicimos los cristianos[35].

• *No hace falta ser cristiano para salvarse*

A pesar de que ahora lo vemos tan claro en el mismo mensaje revelado, en la Biblia y particularmente en el Evangelio, la «vuelta al Antiguo Testamento», que se ha dado con tanta frecuencia en la historia del cristianismo, ha hecho que durante siglos los cristianos hayamos caído en ese error. Se llegó a pensar y predicar compulsoriamente que «fuera de la Iglesia no hay Salvación», que el cristianismo es la única religión verdadera[36], y que fuera de ella todo es error y perdición.

Todavía hoy (!!) muchas «Iglesias» cristianas, fundamentalmente nuevos movimientos religiosos, predican que fuera de ellas no hay salvación, que los miembros de las demás Iglesias se condenan, o que tal otra Iglesia está en la idolatría... Como si estuvieran todavía en el Antiguo Testamento, siguen imaginando a Dios como «judío», como sectario en este caso.

Pero, afortunadamente, fuera de la Iglesia hay Salvación. Es decir, fuera del conocimiento de la Salvación, fuera del ámbito del conocimiento de la revelación, o lo que es lo mismo, fuera del cristianismo hay Salvación, porque ésta sobrepasa enteramente a aquél. La propia pedagogía de Dios, que supo esperar tan pacientemente miles de años de la historia de la humanidad, puede darnos a entender que no era para Él tan «urgente» entregar el «conocimiento de la Salvación».

• *El camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas (K.Rahner)*

Es el camino «ordinario» por «mayoritario». Piénsese en la cantidad de humanidad que ha precedido a la aparición del cristianismo o que hoy mismo queda al margen de él. Pensar lo contrario sería pensar que, decididamente, a Dios se le escapó su obra de las manos y fracasó.

---

[34] Es decir: sin participar del orden del conocimiento de la Salvación, entraban (y de un modo eminente) dentro del orden de la Salvación. Sin conocer Su nombre, fueron testigos del Reino.

[35] P. CASALDALIGA, Los indios crucificados. Un caso anónimo de martirio colectivo. «Concilium» 183(marzo 1983)383-389.

[36] En el sentido de que todas las demás serían «falsas».

•*El misionero y la evangelización no traen «la» Salvación*

Llevan simplemente un conocimiento más pleno de la misma, su plenitud, a partir de lo que nosotros creemos ser la Revelación de la Salvación. Esta ya está presente en los pueblos antes de la llegada de la Evangelización. La misión no es para salvar a los pueblos, sino para darles a conocer la Salvación, una Salvación que ya estaba a su alcance. En ese sentido, el misionero siempre «llega tarde». Afortunadamente, Dios y su Salvación llegan siempre antes que él.

•*Las religiones no cristianas no adoran a «otro dios»*

Las religiones no cristianas no adoran a «otro Dios», sino al único Dios, al que todos los pueblos buscan con las luces que tienen a su disposición y con el impulso y la inspiración del Espíritu. Lo invocan con distintos nombres y descubren algunas de las inabarcables riquezas de su misterio. También, evidentemente, pueden oscurecer su mente y desviar su vida y su conciencia por mal camino.

Hemos de mirar las religiones indígenas (y por tanto sus libros, sus lugares, sus ritos, sus sagrados y ¡cuánto más! sus pervivencias actuales) con sumo respeto, como huellas de la presencia de Dios, como sacramentos de la Salvación universal con quienes hemos de entablar un «diálogo religioso.

• *El cristianismo tiene su sentido y su misión*

El que el cristianismo no tenga el sentido que a veces equivocadamente le hemos dado, no significa que no tenga sentido en absoluto. El cristianismo nos aporta no la Salvación, sino la plenitud de su conocimiento: el proyecto de Dios, ¡el Reino!, el amor de Dios hecho carne y sangre, palabra y obra, historia y vida, muerte y resurrección. Desde nuestra fe cristiana nosotros creemos que en Cristo la humanidad ha alcanzado la cota más alta de la autodonación de Dios, de su revelación.

El cristianismo no nos hace hijos, sino hijos más conscientes, y por eso mismo también más cargados de responsabilidad. Lo que nos aporta el cristianismo explícito es muy importante, aunque no deje de ser accidental respecto a la posibilidad de salvación.

Cuando en el Concilio Vaticano II se explicitó el reconocimiento de la Salvación más allá de los márgenes de la Iglesia, muchos misioneros que habían ido a la misión desde perspectivas teológicas antiguas se sintieron conmovidos. Ellos habían pensado siempre que como misioneros llevaban «la» salvación a aquellos pueblos, y se preguntaban ahora: «si los no cristianos no necesitan el cristianismo para salvarse, ¿qué sentido tiene la misión?».

La respuesta es clara. El fundamento de la misión no es llevar la «Salvación, sino su plenitud». El que el rostro y el nombre de Dios sean mejor conocidos, en plenitud, siempre será para un cristiano motivación suficiente para entregar generosamente su vida a la misión, aun sin considerarse «salvador imprescindible», que sólo lo es Dios.

• *Hay que entrar en el «ecumenismo del Reino»*

Esta es una conclusión de cara a la acción. No basta tener las ideas claras. Es preciso reflejar esta claridad en nuestra acción, en nuestra forma de valorar las cosas, en un una perspectiva global nueva: la del «ecumenismo del Reino».

Debemos cada vez más medir las realidades y las distancias religiosas con la medida del Reino, desde la perspectiva de la Salvación, omnipresente, omniactuante, más allá de los estrechos límites del ámbito del «conocimiento de la Salvación». Debemos permanecer siempre críticamente vigilantes, para evitar que por creernos partícipes de ese conocimiento, perdamos de vista la referencia siempre prioritaria de la Salvación.

Debemos permanecer muy en guardia, sobre todo, a la tentación de autosuficiencia y autoentronización en la que una religión como la nuestra puede caer al saberse portadora del «conocimiento de la Salvación». Puede valorar más ese conocimiento que la Salvación misma. Y puede por eso mismo poner sus intereses institucionales (supuestamente en nombre del conocimiento de la Salvación) por encima de los intereses de la Salvación misma. La dialéctica entre la Salvación y el conocimiento de la misma es en definitiva la dialéctica entre los intereses del Reino y los de la Iglesia, tantas veces en contradicción y tantas veces sacrificados aquéllos a éstos.

La pertenencia a una u otra confesión cristiana, al cristianismo o no, no son ya criterios decisivos para quien ha captado profundamente el «ecumenismo de Dios». El proselitismo fanático que piensa que lleva «la» Salvación a los otros ya no tiene sentido. La satanización de las demás religiones[37], tampoco. La sectorización del que juzga condenados a todos los que no son de su propia «secta» queda ya –a estas alturas del siglo XX– definitivamente en el ridículo.

Nos debemos sentir más unidos a todos los que viven y luchan por el Reino (bajo cualquier nombre o bandera, dentro o fuera del «conocimiento de la Salvación»), que a los que se oponen a él, aunque lo hicieran supuestamente en nombre de la Salvación cristiana (contradictoriamente, claro está).

---

[37] Todavía hoy hay movimientos religiosos que practican esta satanización, y el proselitismo, cinco siglos después de que lo hicieran los cristianos en general.

Lo que importa es la Salvación. El conocimiento de la misma, que Dios nos entregó por la revelación tiene como fin servir a la Salvación. Pero muchas veces, aquél conocimiento ha sido utilizado contra la Salvación misma, para satanizar a los otros, para justificar nuestro propio privilegio o prepotencia.

Nos hace falta una nueva visión contemplativa[38], la que nos da la fe al redescubrir todo este panorama: ver el plan de Dios y su Salvación actuando ecuménicamente en la historia por encima de todos los fanatismos religiosos, por encima de todos los proselitismos y satanizaciones, por encima de todas las contradicciones y autonegaciones que el propio cristianismo ha realizado en su historia.

No es verdad que fuera de la Iglesia no hay Salvación. Pero sí lo es que fuera de la Salvación no hay Iglesia (tal como Dios la quiere).

[38] «El misionero o es un contemplativo y místico, o no será un misionero auténtico. El verdadero evangelizador está imbuido de fe en la presencia concreta de la Trinidad en cada pliegue del tejido de la historia, a pesar del empañamiento que la perversión humana le causa. En las formas altamente socializadas de la vida de los aztecas, en los trabajos comunitarios de los indios brasileños, en el sentido profundamente igualitario que se da en la mayoría de las tribus indígenas de Brasil discierne sacramentos de la comunión trinitaria y huellas de la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu en el mundo»; L. BOFF, *Nova Evangelização*, Vozes, pág. 80-81.

Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso

EATWOT - América Latina, *Por los muchos caminos de Dios,* vol. IV
Abya Yala, Quito 2006, colección «Tiempo Axial», p. 92-107.

VER

El pluralismo religioso y sus efectos

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

Cuando se proviene de una vivencia uniforme, monocromática, la incursión en la experiencia de pluralismo, exclusiva, provoca una crisis en todos los campos: no sólo en el religioso; también en el psicológico, en el social, en el cultural... Cuando se ha nacido y se ha crecido en un ambiente monorreligioso homogéneo... no se ha conocido plenamente la realidad religiosa[1]. Y cuando por fin se incursiona en la realidad plural, se vivencian nuevas experiencias que trastocan la experiencia monocorde que hasta entonces se había hecho de sí mismo.

---

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

Veámoslo con un ejemplo. Es una etapa bien estudiada en la Psicología Evolutiva la del momento en que al niño (o niña) le sobreviene el primer hermanito (o hermanita). Hasta entonces era el hijo único, el centro de la casa, el rey del hogar. Con la llegada del nuevo miembro de la familia, todo cambia para él. Deja de ser el centro, deja de ser lo que era, los demás dejan de considerarlo como antes lo consideraban, y él mismo tiene que reacomodarse a una reconfiguración de sus relaciones. Un acontecimiento externo, redunda en su identidad de hijo y de hermano. Y es que, como decía Ortega y Gasset, «yo soy yo... y mis circunstancias». Mis circunstancias –que no dependen de mí- me configuran, me hacen, y en ese sentido, soy yo quien depende de mis circunstancias. Las circunstancias pueden cambiar lo que yo soy, mi identidad, porque yo no soy sólo yo, sino mis circunstancias.

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

Y ahí estamos. Apenas empezando. Comenzando a sentir el desafío de que las viejas identidades no se adecúan a la familia humana actual, al tiempo histórico que estamos viviendo. Muchas religiones, en efecto, no quieren aceptar que ya no son lo que eran, se resisten a actualizar su vivencia clásica, su identidad milenar. Quieren aguantar un poco más para ver si el edificio agrietado, se mantendrá en pie sin necesidad de reconstruirlo... Ése es el debate, la crisis actual, la lucha entre lo nuevo y lo viejo. Y por eso es necesario reflexionar sobre los desafíos que el pluralismo religioso plantea a la identidad cristiana[2].

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

JUZGAR

Reflexionando sobre la identidad cristiana

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

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

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

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

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

Sincrónicamente, en un mismo momento de la historia, podemos decir otro tanto: no hay un solo y mismo cristianismo existiendo en un determinado momento de la historia. Hay más bien, muchos cristianis-

mos[3], muy diferentes identidades o lecturas del cristianismo. En otro lugar he sugerido que podemos distinguir cuatro fundamentalmente[4]:

-una lectura doctrinal-teórica,

-una lectura moral práctica,

-una lectura ontológico-cultualista, y

-una lectura histórico-utópica.

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

A estas diferentes «lecturas» sincrónicas del cristianismo, como factores de variación de la identidad cristiana, hemos de añadir el cruzamiento de los **diferentes paradigmas** que tienen que ver concretamente con la TPR. Como es sabido, éstos son sintéticamente tres: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo[5]. Concretamente, el cristianismo católico ha pasado diecinueve siglos y medio (el 97'5% de su historia) en el exclusivismo,

---

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

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

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

hasta el Concilio Vaticano II, en el que aceptó oficialmente el paso al inclusivismo, que ya se venía preparando tiempo atrás.

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

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

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

2. La identidad religiosa es dinámica

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

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

Cuando las religiones se encuentran o tienen contactos, se producen filtraciones, influjos, préstamos, recepciones, asimilaciones, ósmosis... y también mezclas, adaptaciones, sincretismos... Este ha sido el pan nuestro de cada día en la historia pasada. De forma que hoy día, en este mundo actual que representa la primera vez que las religiones se ven obligadas a convivir en una sociedad planetizada, ineludiblemente, el influjo mutuo, la «inter-fertilización» será sencillamente inevitable, y hasta recomendable[6]. Las identidades puras llevan las de perder, y el «cristianismo moreno» -como expresó bellamente Leonardo Boff- aparece como el futuro cristiano universal, a largo plazo.

Si las identidades religiosas son dinámicas y cambian tanto... ¿cómo no pensar que ese dinamismo va a seguir dándose en la actualidad, de un modo incluso más acelerado y profundo que en el pasado? Porque el mundo de hoy, unificado y mundializado, enteramente presente a sí mismo como efecto de la revolución de las comunicaciones, se ha convertido, irreversiblemente, en un laboratorio efervescente de diálogo intenso y permanente, de mutuos influjos, de nuevas e inesperadas fecundaciones. Lo previsible es que las identidades religiosas van a seguir evolucionando. De hecho, son conocidos algunos fenómenos llamativos sobre la mutua interferencia, como el enorme influjo de las corrientes espirituales orientales sobre Occidente[7].

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

---

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

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

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

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

Son conflictos que no se dan en el aire, ni en un campo etéreo o celestial de contienda entre esencias o identidades religiosas. Además de reflejar la presencia de valores religiosos superiores y autónomos, expresan más bien los choques entre grupos humanos, por razones económicas, sociales, culturales, de poder... Obviamente, las razones aducidas (revelaciones, Escrituras, teologías, cánones, tradiciones, identidades culturales...) pretenden ser objetivas, y con frecuencia estrictamente divinas, pero aunque lo fueran, serían siempre susceptibles de ser encajadas en conjuntos diversos de interpretación. Lo teórico, lo cultural, y también lo religioso, es extremadamente susceptible de elaboración intelectual, de reinterpretación, de reconfiguración.

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

En cada momento histórico, la identidad religiosa oficial no cae del cielo, sino que es decidida en los despachos oficiales según ese conjunto contingente, no necesario, humano y no divino, y en buena parte aleatorio, de intereses, personas y circunstancias. El Concilio de Nicea no hubiera sido lo que fue sin los intereses imperiales de Constantino y sin la coyuntura de decadencia del Imperio Romano[8]. La excomunión de Lutero (la decisión de cerrar la identidad católica a las reclamaciones que él reivindicaba) no se hubiera dado sin la proliferación de tantos clérigos corruptos en aquella Iglesia deteriorada. Si la correlación de fuerzas no les hubiera sido desfavorable, la condena del cristianismo gnóstico de los primeros siglos -un movimiento tan extendido y prometedor- no se hubie-

[8] VIGIL, J.M., *Teología del pluralismo religioso*, pág. 159ss. El libro está traducido al portugués, inglés, italiano y alemán

ra dado, y durante siglos o milenios la identidad cristiana se hubiera visto influenciada por componentes teóricos y místicos de los que de hecho se ha visto privada[9]. El cambio de identidad cristiana con el Concilio Vaticano II se debió a la genialidad intuitiva de un Juan XXII, que supo interpretar el momento correcto para dar a la Iglesia católica una oportunidad de un cambio profundo y necesario. La involución posterior que se ha podido poner en marcha a causa del fallecimiento fortuito de Albino Luciani y la elección en buena parte aleatoria de Karol Vojtila en el Cónclave de 1978; la visión conservadora de la identidad cristiana que hoy domina en la Iglesia católica sería sensiblemente distinta, si aquellos actores históricos que han detentado el poder en los últimos años hubieran sido otros o hubieran tenido otra voluntad.

Lo cual, aplicado a nuestra cuestión, nos lleva a preguntarnos: ¿Va a experimentar conflictos la TPR frente a la identidad cristiana determinada por la oficialidad institucional, en la situación concreta actual (con estos actores sociales y eclesiásticos, con estos intereses y estos temores)? Este problema hay que abordarlo no como un problema de esencias inmutables y necesarias, sino como el resultado de decisiones políticas de las instituciones eclesiásticas, contingentes y en buena parte aleatorias.

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

ACTUAR

Los problemas concretos de la identidad cristiana ante el pluralismo religioso

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

---

9 JONAS, Hans, *La religión gnóstica*PAGELS, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona 1982.

Frente a ello, la actual TPR implica realmente una sacudida fuerte de la autocomprensión[10] del cristianismo, de la identidad cristiana. Son muchos los elementos de la identidad cristiana que la TPR pone en cuestión, o que, sencillamente, propone reconsiderar o pide reformular. Al final, con tanto cuestionamiento y tanta revisión, podremos hacernos la pregunta: ¿estamos en el mismo cristianismo antes y después de la TPR? ¿Se mantiene la identidad cristiana en la TPR, o hemos traspasado sus fronteras? Pero antes, hagamos un elenco de esos desafíos de la TPR a los elementos tradicionales de la identidad cristiana[11].

• De una visión negativa del pluralismo a otra positiva

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

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

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

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

---

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

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

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

La Revelación ha sido clásicamente el cimiento fundamental en el que se ha asentado el edificio cristiano. Venida directamente de Dios, del exterior, prácticamente divina en su literalidad, enteramente sobrenatural, consagraba los principios fundamentales de nuestra religión de una manera intocable, con autoridad divina [12]. Y era además una Revelación única, «la» revelación que de hecho está destinada a ser transmitida por nosotros a todos los pueblos.

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

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

---

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

Por tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad. F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia 21963, 157-158.

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

Durante casi dos milenios el cristianismo se ha considerado el Nuevo Israel, el nuevo heredero de la promesa, el nuevo «pueblo elegido». Eso le ha dado una autoestima mundialmente reconocida. Históricamente, de hecho, ha sido el Occidente cristiano el mayor foco de origen de revoluciones, de expansiones, invasiones, conquistas, colonialismos y neocolonialismos[13]... Es más fácil vivir sin mala conciencia las situaciones de dominio y opresión hacia los otros, cuando se pertenece a un pueblo que, al fin y al cabo, es el elegido por Dios para salvar a los demás, para civilizarlos, llevarlos al progreso y, sobre todo, para evangelizarlos.

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

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

• Un reencuentro con el Jesús histórico

Estamos ante el punto más sensible, el que más rápidamente suscitará excomuniones y condenas (negaciones de la identidad cristiana) contra quien traspase en este campo las fronteras oficialmente estableci-

---

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

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

das. Recuérdese que, como se dijo ya en la antigüedad, los cuatro grandes concilios llamados ecuménicos sustituyeron de alguna manera a los cuatro evangelios. Éstos pasarían luego siglos en la penumbra, alejados de las manos del pueblo cristiano, mientras que la norma cristológica de aquellos concilios pasó al credo, al catecismo, al primer plano de la vida cristiana. Teológicamente hablando, el dogma central del cristianismo vendría a ser el dogma cristológico. Quien no lo asuma literalmente no sería reconocido cristiano. La identidad cristiana está en este campo estrictamente trazada.

Los tres temas cristológicos principales que la teología pluralista plantea como necesitados de reconsideración son el inclusivismo cristocéntrico, la encarnación y el significado del título de Hijo de Dios. No podemos aquí hacer una exposición mínimamente justificada de esta problemática; simplemente la aludiremos, invitando al lector a profundizar en ella[15].

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

Hay que tener en cuenta que el cristocentrismo es objeto con frecuencia de un «lenguaje confesional» en el que se permite toda clase de exageración. Las famosas palabras de Dostoiewsky han sido puestas muchas veces indebidamente como modelo: «Si alguien me probara que Cristo está fuera de la verdad y que ésta no se halla en él, prefiero permanecer con Cristo a permanecer con la verdad»[16]. Este celo exagerado de pasión cristocéntrica se da mucho más frecuentemente de lo que parece, incluso en discursos oficiales eclesiásticos de nuestros días[17]; parecería que en ese terreno, no hay límite, que toda exageración sería admisible, *nunquam satis*. Gesché llama la atención: «En nuestra teología puede haber,

---

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

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

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

como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»[18]. La TPR propone esa reconsideración del exagerado carácter absoluto indiscriminado de ciertas proposiciones de la cristología. Pero para los más conservadores ello ya introduce a esa teología en terrenos peligrosos fuera de la identidad cristiana.

• Muerte y resurrección de la misión

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

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

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

---

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

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

Hasta aquí hemos pasado revista sólo algunos de los puntos más importantes en los que la TPR está produciendo un desafío y una conmoción notable en puntos esenciales de la identidad cristiana. La fricción es patente, y hace tiempo que es adversada por las posiciones oficiales, de muchas Iglesias: citemos como ejemplo el caso de las reacciones agitadas contra la publicación de la propuesta cristológica de John Hick[19] entre las Iglesias protestantes, y las amonestaciones y censuras -hasta la excomunión en el caso de Tissa Balasuriya-, contra teólogos como Dupuis, Haight... que han intentado explorar la posibilidad de seguir siendo cristianos dentro del paradigma pluralista. Hace ya años que el cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, declaraba que el nuevo enemigo de la fe cristiana era la teología pluralista[20]. La Declaración *Dominus Iesus*, del mismo cardenal Ratzinger no hizo, de alguna manera, sino declarar la guerra abierta a la TPR. A pesar de la relativa o aparente calma del primer año de Benedicto XVI, técnicamente la guerra sigue declarada[21], y la TPR sigue amenazada de ser considerada «fuera de la identidad cristiana».

No hay que discutir de nombres...

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

---

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

20 La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años 50; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana. De algún modo, esta conquista ocupa hoy -por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura- el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación. Además, se une de muchas maneras con ella, e intenta darle una forma nueva y actual. J. RATZINGER, *Informe sobre la situación actual de la fe y la teología*, en: CELAM, *Fe y teología en América Latina*, Celam, colección «Documentos Celam» nº 148, Bogotá 1997, pág. 17

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

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

Apuntando hacia una nueva crisis de cambio de paradigma

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

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

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

c) el paradigma liberador, de la teología y la espiritualidad de la liberación, que introdujeron en el cristianismo una dimensión nueva, la dimensión política, la opción por los pobres, la dimensión histórico-escatológica... Significó una verdadera reconversión del cristianismo conciliar, un nuevo nacimiento;

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

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

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

No podemos entrar aquí en una presentación a fondo del tema. Remitimos a un grupo interdisciplinar que desde 2004 se está reuniendo en Barcelona y publicando los resultados de sus Encuentros[22], y remitimos a las obras de Marià Corbí[23], que fungen como punto de partida o hipótesis de trabajo, de carácter antropológico-cultural. En síntesis el planteamiento es el siguiente.

Diversos fenómenos nuevos, como un mayor conocimiento de la historia y la prehistoria, la arqueología y paleontología, ponen ante nuestros ojos con una mayor claridad los orígenes de las formas actuales concretas de religiosidad, las llamadas «grandes religiones mundiales». No son «de siempre»: son «de ayer». La más antigua, el hinduismo, no sobrepasa los 4500 años. Pero la humanidad lleva mucho más tiempo sobre la tierra, y hoy, por primera vez, conocemos bastante ya de aquellas etapas del desarrollo primero de la humanidad, para darnos cuenta de que podemos distinguir claramente entre la dimensión religiosa o espiritual del ser humano en sí misma, y la forma concreta de «las religiones», que aparecieron con la época agraria, cuando el ser humano abandonó la forma anterior de socialización en tribus, hordas y otros colectivos semejantes, para construir las primeras ciudades, las primeras Ciudades-Estado y los primeros imperios, precisamente en Mesopotamia y en seguida en Egipto, hace siete mil años. Las «religiones» provienen de esa etapa, y hoy conocemos bastante acerca de su gestación y del papel social con el que se configuraron al entrar en escena.

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

---

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

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

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

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

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

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

¿Diálogo inter-religioso o intra-religioso?

«CHRISTUS» 767 (julio-agosto 2008) 41-45
México DF, México

Las dificultades religiosas en la convivencia mundial

Hans Küng popularizó el pensamiento de Gandhi: «En el mundo no habrá paz, si no hay paz entre las religiones». Y lo aplicó al diálogo interreligioso: «No habrá paz entre las religiones si no hay diálogo entre las religiones».

Hoy no lo duda nadie. El mundo no está en paz. Hay muchas guerras pequeñas, locales. Pero hay también, sobre todo, conflictos entre grandes sectores de la humanidad, entre grandes bloques culturales. Y estos conflictos culturales son a la vez religiosos: cada bloque, cada cultura, tiene su religión propia, que le inspira, le fortalece y a veces hasta se implica explícitamente en el conflicto. Los grandes conflictos culturales actuales tienen un gran componente religioso. En un lado, justifican –o son complacientes con- la dominación, la hegemonía, la superioridad, la propia riqueza... En otro, condenan la dominación, alientan la rebeldía, instan a librar una guerra santa de liberación.

De hecho, bien lo sabemos: no ha habido prácticamente en la historia una sola guerra en la que no se hayan involucrado las religiones de los pueblos beligerantes. Y no podría ser de otro modo, porque los contendientes no son sólo sujetos económicos o políticos... sino humanos, y por tanto religiosos. Es lógico que su religión acompañe a esos pueblos en una situación tan difícil como la guerra. Lo «normal» es que, en cada guerra, en ambas partes contendientes, el respectivo Dios, o la respectiva religión justifique la lucha, tranquilice la conciencia, bendiga los cañones, dé moral y fuerza, prometa la gloria a los mártires. Es sabido: se lucha mejor cuando la propia causa es reconocida como la voluntad de Dios, y «se mata mejor en nombre de Dios».

Hoy, a la altura del tercer milenio, en una sociedad que conoce mucho mejor su historia, y que es testigo por primera vez de la convivencia de todas las religiones en el mundo globalizado, esta perspectiva se nos hace increíble: no es posible que Dios se haga presente en las dos partes en conflicto y bendiga sus armas y sus luchas. Ya no es inteligible. La verdad no puede estar de ambos lados de la guerra. Alguna de las religiones beligerantes –o todas- se equivocan palmariamente. No nos importa que estén muy convencidas, ni que apelen a sus Sagradas Escrituras reveladas e infalibles, o que se remitan a la misión que Dios les ha encomendado de salvar el mundo o de salvar su propia dignidad...

Efectivamente, es urgente el diálogo de civilizaciones, pero no sólo en una dimensión laicamente cultural, sino también en la dimensión religiosa, porque, como decimos, las religiones están detrás de los conflictos, y siempre los acompañan. Mientras no se reconozcan mutuamente y se reconcilien las religiones, no habrá paz en el mundo.

De acuerdo, deben dialogar las religiones. Pero veamos: no es nada fácil el diálogo entre ellas...

Las dificultades en el diálogo entre las religiones

Las religiones, las que hoy conocemos como «grandes religiones mundiales» llevan entre 3 y 5 mil años conviviendo en este planeta, aunque hayan estado la mayor parte del tiempo prácticamente aisladas. Pero hoy día ya llevan un buen tiempo conociéndose, sin que hasta la fecha hayan realmente dialogado. A pesar de las muchas iniciativas en ese sentido, todavía no hay una instancia o plataforma común aceptada para el diálogo entre las religiones. Todavía no han sido capaces de sentarse en un «concilio» universal, o algo parecido, para colaborar entusiastas en el objetivo que comparten todas, que es salvar la Humanidad.

En realidad no hay diálogo verdadero, profundo, fecundo, entre las religiones. Hay buenas formas, relaciones diplomáticas, acuerdos... pero «diálogo religioso», concreto, que llegue a acuerdos sobre Dios, sobre teología, sobre el valor religioso que unas se conceden a otras, sobre la posibilidad de un armisticio que declare prohibido el proselitismo de unas sobre las otras... de este diálogo religioso real, no hay nada. ¿Por qué?

Porque prácticamente todas las religiones arrastran concepciones y prejuicios ancestrales propias de tiempos de aislacionismo cultural, que hoy resultan incompatibles con el diálogo interreligioso. Por ejemplo:

-Casi todas las religiones han vivido los pasados milenios desconociendo a las demás, sin relaciones, sin reflexión sobre el significado religioso de la pluralidad de religiones. Esa herencia cristalizó dentro de las religiones, y no es fácil retirarla.

-Algunas religiones (no una, ni dos...) se consideran todavía actualmente, «la única religión verdadera», frente a la cual las demás son falsas.

-Otras se consideran, si no «la única», sí «la mejor», frente a la cual las demás son inferiores, y están llamadas a ser completadas por ella.

-Muchas religiones se tienen por la única religión salvífica, por lo que consideran a los miembros de otras religiones como paganos, infieles, no creyentes, necesitados de la salvación que ellas aportan.

-Muchas religiones (no una ni dos) consideran tener «la revelación», la única revelación, frente a la cual los textos sagrados de las demás religiones son sólo «literatura religiosa», venerable quizá, pero no Palabra de Dios.

-Algunas religiones interpretan sus Escrituras con un fundamentalismo literal en los temas sociopolítico-económicos que les interesan, como cuando el sector judío ultra-ortodoxo ligado al poder político del Estado de Israel reivindica para su país los mismos límites geográficos que figuran en la Biblia, porque habrían sido dados por Dios a sus padres para siempre.

-Muchas religiones (no una ni dos) consideran que son «el Pueblo de Dios», «el pueblo elegido», que, como tal, tiene una misión de ser la luz de los pueblos, la antorcha que ilumine a los seres humanos de este planeta.

-No pocas religiones tienen conciencia de una misión universal, de conquista del mundo, para «convertir» a todos pueblos a la propia religión –tal vez incluso a la propia cultura-, para que el mundo entero acabe siendo de una única religión, la propia.

-Algunas religiones, aunque no lo dicen explícitamente, lo piensan un tanto inconscientemente: se identifican con la comunidad humana que tiene el «destino manifiesto» de dirigir el mundo, la más capacitada moral y humanamente para imponer la paz con su hegemonía social y política, como instrumento de Dios en favor del mundo. De hecho, grandes imperios con justificación religiosa los ha habido por decenas en la historia.

Todas estas convicciones que albergan en su corazón y en su teología tantas religiones hacen que un diálogo interreligioso verdadero –más allá de los simples acuerdos, diplomacias...- sea, hoy por hoy, prácticamente imposible. Quien cree que tiene en exclusiva –sólo él- la verdad, y la verdad plena, y que los demás no la tienen, o sólo participan de ella parcialmente, no puede dialogar religiosamente, aunque se siente a la mesa de diálogo muy educadamente; está incapacitado para «dialogar», que significa hablar y escuchar atentamente, dispuesto a aprender y/o corregir eventualmente.

Sobre todo dificultades teológicas

Obviamente, las religiones –me refiero principalmente a las «instituciones», también tienen intereses (económicos, de influencia sobre los poderes sociales y políticos, de base social, de prestigio y de hegemonía...), intereses que les afectan y les pueden nublar mucho la cabeza a la hora de «razonar» y dialogar. Pero, dada la naturaleza de la religión, más aún que esos intereses les afectan sus ideas: sus Sagradas Escrituras, sus dogmas, sus creencias, sus «mitos»... su «teología» en una palabra. Hoy día, aun cuando una religión no tuviera intereses «materiales» ante una situación determinada, probablemente seguiría teniendo en su teología graves impedimentos para dialogar, como los que hemos citado más arriba.

El diálogo entre las religiones no sólo es cuestión de voluntad política, sino de viabilidad ideológica. Hay ideas, hay teologías, que imposibilitan el diálogo.

Como recordábamos, todas las religiones han vivido miles de años en el aislamiento cultural y religioso. Su «patrimonio simbólico» ha sido elaborado en ese contexto, y por eso lleva huellas indelebles de pensamiento exclusivista, absoluto, único. La creencia de que sólo «nuestra religión es la verdadera», no es algo que hayamos dicho los cristianos, sino que lo han dicho prácticamente casi todas las religiones de la actualidad y de la historia. Es obvio que en eso las religiones todas no están en lo cierto. Cabe deducir que, probablemente, ese error común no ha sido una casualidad, sino un fenómeno natural, un espejismo epistemológico que la situación de aislamiento les ha deparado. Importa por tanto reconocer la voz de Dios que nos habla en los acontecimientos de la evolución del mundo, ahora que la ampliación del conocimiento de la que disfrutamos nos permite ver que cometimos ese error. Es Dios mismo quien ahora nos permite corregir errores de perspectiva que ahora gozosamente podemos descubrir.

Lo mismo se puede pensar de varias de las otras afirmaciones que las religiones hacen, que hemos elencado más arriba como obstáculos al diálogo religioso.

«Teología del pluralismo»

Pues bien, ese conjunto de afirmaciones y pensamientos que dificultan el diálogo interreligioso son lo que se suele llamar «teología del pluralismo religioso», es decir, la reflexión teológica que una religión se hace acerca del significado de la pluralidad de religiones. Es la visión de conjunto con la que una religión se responde a preguntas como: ¿por qué hay muchas religiones y no una sola, como parecería que Dios hubiera tenido que haber propiciado? ¿Somos la única religión querida por Dios, o también han sido queridas las otras? ¿Sólo nuestra religión salva? ¿Los creyentes de otras religiones, se salvan por sus religiones o a pesar de sus

religiones? ¿Es inferior o incompleta la salvación que Dios otorga a las personas y los pueblos de otra religión que la nuestra? ¿Ha condicionado Dios la plenitud religiosa de la humanidad a la integración de todos los pueblos y religiones en la nuestra? ¿Es mala la «hierodiversidad» (diversidad de lo religioso) o es un reflejo del multiforme e inabarcable misterio divino? ¿Tenemos nosotros –y sólo nosotros- la verdad, y toda la verdad, o también las otras religiones pueden enseñarnos algo de la verdad?

Estas preguntas que formarían como un guión para el desarrollo de una «teología del pluralismo», nos pueden parecer preguntas nuevas, muy pocas veces afrontadas antiguamente. Nos pueden parecer también desafiantes, porque cuestionan cosas que siempre «se habían dado por supuestas». Antes estuvieron presentes pero sólo implícitamente, y las respuestas a esas preguntas también eran implícitas, «dadas por supuesto». Fueron respuestas elaboradas en un contexto de aislamiento y de religión única. En la nueva situación del mundo, en la que las religiones conviven diaria, cercana e inevitablemente, aquellas respuestas exclusivistas, aquella «teología del pluralismo religioso» exclusivista, ya no es de recibo.

Tres paradigmas

Teología «exclusivista» -expliquémoslo telegráficamente, porque ya es muy conocido- es aquella que considera que *extra nos, nulla salus*, fuera de nuestra religión no hay salvación. Las demás religiones no serían verdaderas, ni salvíficas, sino meramente humanas, no sobrenaturales. En esta posición han estado las religiones, mayoritariamente, durante milenios; concretamente, el cristianismo ha estado ahí 1960 años, hasta el Concilio Vaticano II. Es el paradigma exclusivista.

Cuando salta a los ojos que este exclusivismo no es aceptable para el pensamiento humano evolucionado, aparece la posición «inclusivista»: ya no se excluye radicalmente a los demás, sino que se les mantiene en segundo plano mediante el mecanismo de «incluirlos» en la propia religión. O sea: ya no se afirma que fuera de la propia religión no haya salvación alguna...; sí, se reconoce que hay retazos, medios dispersos y no plenos de salvación, pero de una salvación que es precisamente la nuestra. Las demás religiones estarían viviendo de sobras, restos, excedentes de la salvación que Dios nos otorgó a nosotros... La salvación que los otros tienen, es nuestra: «incluimos» su religión en la nuestra. Les llamamos –por ejemplo- «cristianos anónimos», y su destino no es otro que abandonar sus religiones e incorporarse a la nuestra (terminar de incluirse en ella). Es el paradigma inclusivista.

Y lo que ocurre en el mundo de hoy es que a más y más personas les parece descubrir que no hay una religión única, absoluta, superior, de la cual todas las demás participaran inclusivamente, sino que todas las religiones son, de alguna manera, respuestas humanas –divinamente

motivadas- al inabarcable misterio divino, todas diferentes, pero todas también válidas, a su modo. Es como una nueva percepción, una intuición, una forma de ver que se impone, a esta altura de la curvatura de la historia universal. No es una nueva teoría, creada por algún teólogo genial. Es una percepción cultural, un nuevo paradigma, de nuestro tiempo, de esta nueva hora de mundialización. Es un nuevo escalón epistemológico, un nuevo planteamiento de base, un axioma indemostrable pero que se muestra capaz de sustituir con ventaja a los viejos postulados. Y desde este nuevo planteamiento epistemológico es desde donde surge la posición de una teología del pluralismo religioso «pluralista», es decir, una teología –y una religión- más allá de las posiciones exclusivista e inclusivista.

Tal teología está por formular, es una intuición nueva, pero podríamos decir tentativamente que se orienta hacia una compatibilización del patrimonio simbólico de la religión con estas nuevas «evidencias» que a la humanidad le parece estar experimentando. Se trata de releer las religiones, profundizando en su capital simbólico para encontrar una reinterpretación de las mismas que, siendo profundamente fiel, no implique minusvaloración de las demás religiones.

No es la primera vez

Estos cambios de paradigma, que conllevan la reinterpretación de toda una religión, no es la primera vez que se vayan a hacer... Todas las religiones –también el cristianismo- los han hecho muchas veces, aunque tendamos a olvidarlo.

-Todas las religiones fraguaron dentro de un contexto patriarcalista; hoy tienen que releer todas aquellas afirmaciones, para arrancar y abandonar aquel patriarcalismo a veces incrustado hasta en el corazón mismo de los «dogmas» más centrales;

-Muchas religiones fraguaron con una estructura verticalista y autoritaria, principalmente la Iglesia Católica que, histórica y literalmente es heredera del Imperio Romano, sin que se haya desprendido finalmente de ese lastre; es obvio que tiene que «releer» desde el paradigma obvio actualmente, de la horizontalidad social, de la participación, la democracia, la superación del Antiguo Régimen, los derechos humanos, la superación de la cristiandad y de la alianza con el poder...

Hoy son bastantes los paradigmas nuevos que se acumulan a la espera de que las religiones se confronten con ellos, si no quieren exigir a sus fieles la esquizofrenia mental de vivir en el mundo de hoy y practicar religiones ancladas en el lenguaje cultural de épocas que ya sólo resisten en sus templos. No hay por tanto por qué asustarse, al contrario, hay que llenarse de valor para cumplir esta misión histórica.

Teología del pluralismo para la paz del mundo

Es fácil ver que aquellos tres paradigmas de teología del pluralismo religioso, harán comportarse a las religiones que los adopten de muy diferente manera, tanto en el diálogo con las otras religiones, como en su posición ante los conflictos "religioso-culturales" del mundo actual.

Las religiones que se hallen todavía en el paradigma exclusivista (como el que tuvimos los cristianos hasta la mitad del siglo XX), pensarán que la población del mundo que no las adopta es «infiel» a Dios, es gente réproba, que causa la ira de Dios, y se sentirán llamadas a luchar por la conversión de esos infieles para someterlos a la ley única de Dios, ante la que no caben secularidad, democracia, derechos humanos... inventos todos estos del Maligno. Flaca ayuda para la paz mundial.

Las religiones instaladas en el exclusivismo adoptarán una posición más tolerante, porque el reconocimiento de la presencia de Dios fuera de ellas mismas reclama su respeto y su tolerancia, pero sin hacerles olvidar nunca que esas masas humanas están llamadas por Dios a incorporarse a la única religión superior, la que «finalizará el mundo», por lo que deben mantener en alto el banderín exclusivo de la verdad, el reclamo de la unicidad y el esfuerzo misionero constante para convertir al mundo, para reducir el actual pluralismo religioso a la unidad de una humanidad que sea «un solo rebaño y un solo pastor». Colaborarán con las demás religiones sólo hasta cierto punto, porque no se sienten una religión más, y es posible que reclamen la hegemonía y el privilegio que corresponde a la religión superior y única.

Las religiones que se hayan adentrado por el paradigma pluralista se sentirán en un planteamiento bien diferente de lo que ha sido el tradicional (no en vano el cambio profundo de paradigma no es el que se da entre exclusivismo e inclusivismo, sino entre éstos y el pluralismo). Si, como plantea el paradigma pluralista, todas las religiones están llamadas a seguir siendo ellas, pero aceptando esa evidencia paradigmática actual de que Dios ama a todos los seres humanos, a todas las religiones, y por medio de todas ellas se comunica con el alma de sus pueblos, asumirán convencidamente la obviedad de la necesidad de la cooperación, en pie de igualdad, para salvar a la Humanidad, como «la gran misión de Dios dada a todas las religiones». Y la disponibilidad para compartir con las demás religiones, dando y recibiendo, aprendiendo incluso de la inabarcable experiencia ajena de Dios que en el mundo se manifiesta.

¿Diálogo interreligioso o diálogo intrarreligioso?

A esta altura de lo que vamos diciendo creo que es clara la conclusión: el diálogo interreligioso es muy importante, pero, en este momento de la historia de las religiones, es más importante todavía el «intradiálogo». Hay que dialogar ya con las demás religiones, pero sobre todo,

previamente, hay que dialogar con nosotros mismos. Hay que sacar del subconsciente y de la implicitud la teología del pluralismo que recibimos en herencia (normalmente exclusivista e inclusivista), y afrontar explícitamente preguntas como aquellas que más arriba formulábamos, y darles una respuesta crítica, sin contentarnos con repetir lo que hace cincuenta años nos dijeron. El mundo ha cambiado, sobre todo «epistemológicamente», o sea, en el modo de conocer, y muchos de aquellos supuestos, axiomas, postulados subyacentes al modo de pensar religioso exclusivista que estuvo en vigor durante miles de años, desaparecieron. Es necesario dar respuestas nuevas a aquellas preguntas, respuestas que no conlleven la implicación de la superioridad absoluta de una religión sobre las demás, o la satanización del pluralismo religioso, o la justificación de hegemonías culturales o étnicas...

Es muy importante dialogar interreligiosamente, sí. El futuro del mundo, su paz, pasa por ese diálogo. Pero para que ese diálogo interreligioso sea posible y fecundo, los dialogantes deberán participar con una mentalidad pluralista. No puede dialogar realmente quien está en un paradigma exclusivista. Tampoco está en las mejores condiciones para dialogar quien está instalado en el paradigma inclusivista. «Sólo será fecundo el diálogo entre las religiones –sería una cláusula a añadir al famoso pensamiento de Gandhi-Küng- si éstas se adentran por los caminos de la teología pluralista. No habrá paz en el mundo si las religiones no adoptan una visión pluralista». Y esto no podrá llegar a ser realidad, si las religiones no dialogan consigo mismas -«intradiálogo»- sobre todos estos temas; si no instauran en su seno un proceso de reflexión, catequización a sus bases, reformulación de su patrimonio simbólico por parte de sus teólogos.

Dialogar dentro de cada religión, subir a la conciencia explícita y someter a crítica su teología del pluralismo religioso, profundizar en su estudio, y corregir las correspondientes posiciones, es tal vez la urgencia mayor en esta hora. Más el diálogo intra-religioso que el inter-religioso. Éste no será fecundo –tal vez ni siquiera viable- sin aquél.

La experiencia dice que cuando este cambio de mentalidad se propone debidamente al pueblo, éste reacciona favorablemente en la mayor parte de los casos. Entienden enseguida que es «lógico» y «necesario» y hasta «inevitable», este cambio de actitud... Quienes reaccionan negativamente son los «profesionales» religiosos, los que tienen intereses en conservar el sistema tal cual está, o quienes no logran desprenderse de una visión fundamentalista (de una interpretación vertical y literalista de la revelación, por ejemplo), en todas las religiones.

La teología del pluralismo religioso y el «intradiálogo» son también una forma de «teología de la liberación», en el sentido de que es una tarea teológica que también pretende «liberar» a la humanidad de prejuicios, de paradigmas superados que le impiden avanzar hacia un futuro armonioso

de paz y justicia con la cooperación de todas las religiones. «Porque estaba encerrado mentalmente en el fundamentalismo, y me ayudaste a abrir la mente y la fe», se dirá también en el juicio de las naciones. El ser humano no necesita sólo liberación de las opresiones económicas, sino de toda opresión, también de la opresión ideológica, fundamentalista, que le dificulta vivir en una dimensión más amplia, liberada y cooperativa. Hacemos teología del pluralismo, no por curiosidad especulativa, sino como praxis histórica de liberación.

Junto a la teología pluralista, está, claro es, la espiritualidad pluralista, y ésta es, con frecuencia, un camino todavía más suave, para nuestro pueblo, de cara a acceder a una visión pluralista integral.

No habrá paz en el mundo mientras no haya teología pluralista en las religiones, y no habrá teología pluralista en ellas mientras no lleven a cabo una intensa campaña de «intradiálogo religioso».

¿Y si la alternativa no fuese la religión cristiana?

Entrevista para la revista IRIMIA, Galicia 2008,
por José Antonio Martínez

- J. M. Vigil avanza ahora por la «teología del pluralismo». Un camino no exento de dificultades.

- Es un tema delicado, sí, que puede herir susceptibilidades, o desestabilizar la fe de las personas que aún viven con «la fe del carbonero», porque es un replanteamiento adulto, crítico, y porque además implica un «cambio de paradigma», una verdadera «reinterpretación» dentro del cristianismo tradicional. Por eso no es extraño que te acaben preguntando: «pero, ¿eso sigue siendo cristianismo?». Y es comprensible la pregunta. La respuesta debería pasar por la constatación de que no hay «una» única identidad cristiana a lo largo de la historia, y que el actual es, precisamente, un momento histórico de profunda transformación.

- ¿Tenemos todos que avanzar hacia la teología del pluralismo?

En principio sí, pero esto no es un «dogma». Si se cuestionan muchos dogmas, precisamente, no es para que vayamos a sustituirlos ahora con dogmas nuevos... Esta teología está comenzando, y es, por tanto, todavía, una intuición... Yo mismo he tenido la «pretensión» de «sistematizarla» en mi libro, como un libro-manual para un «curso» sobre el tema, pero en él insisto repetidamente que esto es sólo un comienzo, una intuición, que ojalá podamos revisar en un futuro próximo.

- Hasta la actualidad, a usted se le vinculaba con la teología de la liberación. ¿Cuál es la relación entre esta y la teología del pluralismo religioso?

Me puedes seguir vinculando con la teología de la liberación, sigo con ella. La teología del pluralismo no la contradice. Sólo que es «otra

cosa». Está en otro plano, en coordenadas diferentes. No es una simple prolongación de la temática teológica de la liberación: no porque un teólogo o teóloga sea muy de la teología de la liberación va a ser también, por ejemplo, de la teología feminista... podría estar muy comprometido con los pobres y ser muy machista... Igual aquí: no por ser teólogo o teóloga de la liberación se va a ser «pluralista»...; puede haber teólogos de la liberación que tengan dificultades para dar un paso adelante en materia de teología del pluralismo, y que prefieran la visión tradicional inclusivista...

- ¿Cuál es el futuro, entonces, de la teología de la liberación?

Para mi, la teología de la liberación ya ha llegado a la plenitud, a su madurez. Otras teologías necesitaron muchos siglos para alcanzarla, pero los tiempos se aceleran, y en treinta años en esta teología ya se ha hecho todo lo fundamental, en lo que se refiere a las grandes ramas de una teología: la cristología, la eclesiología, la soteriología, el tratado de gracia, la espiritualidad... Siempre se podrá hacer algo más, incluso se podrá «rizar el rizo», pero en los aspectos fundamentales, la teología de la liberación ya está hecha.

Ahora bien, fue elaborada en una perspectiva que hoy vemos que era «inclusivista», o sea, en la perspectiva del Concilio Vaticano II, que era «muy abierta» respecto a los siete siglos anteriores de la Iglesia, pero que hoy, vemos que se nos queda corta. También la teología de la liberación, hecha en esa perspectiva del Vaticano II, se queda corta. Hoy necesitará ser traducida a la nueva perspectiva, a la perspectiva pluralista. El futuro de la teología de la liberación es pasar a reformularse como «teología pluralista de la liberación». Como todas las teologías que quieran actualizarse.

En la ASETT, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, hace cinco años que estamos en un proyecto de «cruzamiento» entre la teología latinoamericana de la liberación, la clásica, y la teología del pluralismo religioso, para llegar a esa teología pluralista de la liberación. Por ahí creemos que va el futuro.

- ¿Qué cambios supone la asunción de este nuevo paradigma, el «inclusivismo»?

Primero hay que tener claros tres conceptos: «exclusivismo, inclusivismo y pluralismo». Estos términos son muy recientes, se han difundido desde hace 10 años. Yo, que he nacido antes del Concilio Vaticano II, he nacido en los tiempos del paradigma «exclusivista», el de «fuera de la Iglesia no hay salvación». Ese modelo no es algo de la Edad Media: todos los que tenemos más de 50 años hemos vivido en esa Iglesia que creía que fuera de ella no habia salvación. Por eso, el Vaticano II, al pasar al paradigma «inclusivista», supuso un cambio radical, que incluso provocó muchas crisis, por ejemplo en aquellos misioneros que, con la teología clásica, pensaban que ellos llevaban la salvación a los pueblos no cristianos...

El Concilio afirmó que los pueblos no cristianos también tienen salvación, aun sin misioneros... No fue un cambio pequeño; negaba y superaba lo que se había defendido durante 19 siglos y medio (el 98% de la historia del cristianismo), que «fuera de la Iglesia no había salvación».

La posición del Vaticano II se llama «inclusivismo» porque, aunque es verdad que reconoce que hay salvación fuera del cristianismo, se hace notar que esa salvación es «nuestra», porque es cristiana: es decir, «incluimos» esa salvación en nuestro haber. Se salvan los hombres y mujeres de otras religiones, pero no se salvan «por sus religiones», sino «a pesar de sus religiones», o al margen de las mismas, porque en definitiva se salvan «por Jesucristo». Y si son buenas personas podemos decir que son «cristianos anónimos»: si son buenos, son de «los nuestros», los «incluimos» en nuestro haber.

El exclusivismo decía que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Hoy eso nos parece evidentemente insostenible, y lo cambiamos por: «fuera de Cristo no hay salvación», todos se salvan por Jesucristo, todos quedan incluidos en su salvación. Como se ve, en este nuevo modelo, a pesar de todo el avance, el cristianismo sigue siendo la «única religión verdadera», la única que realmente salva. Seguimos siendo los mejores, los privilegiados, los elegidos, los salvadores del resto del mundo. Si bien los demás pueblos se pueden salvar sin nosotros, no pueden llegar a la plenitud de su relación con Dios sin hacerse cristianos. El ideal del mundo para la visión católica inclusivista será «un solo rebaño (católico) y un solo pastor», lo cual, hoy día, no sólo ya no parece posible, sino que empieza a no parecer deseable siquiera.

- ¿Ésta es la doctrina oficial?

Sí, el «inclusivismo del Concilio Vaticano II, interpretado bastante restrictivamente por la Declaración «*Dominus Iesus*», del año 2000, del entonces cardenal Ratzinger, aprobada y publicada por Juan Pablo II, es la doctrina oficial vigente en este momento.

Yo creo que, habiéndonos equivocado tan radicalmente durante diecinueve siglos y medio con el exclusivismo, y no habiendo sido ello un simple error de cálculo o una doctrina marginal, sino una afirmación solemnemente sostenida y tenida como dogma, bajo cuya influencia hemos condenado a pueblos enteros, hemos extirpado religiones, y hemos condenado y ejecutado a supuestos «herejes»... lo mejor que podríamos hacer ahora, al cambiar de modelo, es callarnos durante cien años, o, al menos, tener la humildad de no pontificar ni dogmatizar nunca más.

- Y ahora llegamos al tercer modelo, al paradigma «pluralista»...

Sí. Existía una visión clásicamente negativa del pluralismo religioso (que en el fondo se juzgaba que venía de Babel, como un castigo de Dios...), pero eso ha sido durante los milenios en los que las religiones

vivían aisladas cada una en su mundo. Hoy el mundo se ha globalizado. Las religiones se ven obligadas a convivir entre sí. La experiencia diaria nos hace evidente que esa pluralidad religiosa no es negativa, que las otras religiones no son malas, que no puede ser que seamos «los elegidos» (porque también las demás religiones creían lo mismo de sí mismas), que no somos siquiera «el» pueblo de Dios (porque todos los pueblos son de Dios)... Más: hoy ya no podríamos creer en un Dios «judío» (que sólo se relacionara con y sólo se entregara al pueblo judío), ni a un Dios «de nuestra Iglesia» (que nos hubiera elegido a los cristianos, y se hubiera desentendido de los demás pueblos y hubiera dejado su salvación y su plenitud a merced de que los cristianos inventáramos la carabela y pudiéramos llevar el evangelio a otros continentes...); un Dios tan exclusivista hoy es increíble. Hoy sólo podríamos creer en «el Dios de todos los nombres»...

Es decir, estamos ante un nuevo cambio de paradigma: del inclusivismo pasamos al «pluralismo», paradigma que nos lleva a pensar que «todas las religiones son verdaderas», que todas cumplen su papel de intermediación entre Dios y los pueblos, cada una a su modo, sin que haya «una» que sea «la verdadera», la única que salva, a la que las demás debieran acabar sometiéndose y convirtiéndose. (Con ello, también, Dios no da pie a que ningún pueblo se haga imperialista, como nos ha ocurrido a nosotros, al considerarnos históricamente con derecho a invadir a los pueblos, o a despreciar las culturas, por creer que, a pesar de todo, lo hacíamos para su bien, porque les llevábamos la salvación al obligarlos a convertirse a la «Sancta Fe Católica»...

El paradigma pluralista conlleva en definitiva la superación del «mito de la superioridad religiosa». Fue un «mito», en el buen sentido de la palabra: una manera de ver, una especie de espejismo, que a muchos todavía les parece estarlo viendo...

Todo esto es parte, en efecto, de la pequeña gran revolución que está trayendo la teología del pluralismo religioso, «que viene para quedarse»...

Formación intercultural...
¿y/o inter-religiosa?
Teología del pluralismo religioso y formación intercultural

«Spíritus» 49/1 nº 190 (marzo 2008) 191-121, Quito, Ecuador.

Dos anotaciones para comenzar.

La primera, que toda formación «intercultural» no puede menos que ser también formación «inter-religiosa»[1]; sólo podría no serlo si se adopta una visión mutilada de la cultura, amputada de su dimensión religiosa[2]. Una formación intercultural que no contemple el tema inter-religioso como uno de sus grandes ejes, es una formación incompleta, parcial[3].

La segunda, que entiendo la «formación» inter-religiosa como un asunto de perspectivas universales, como la «formación de una nueva conciencia de la humanidad», una tarea o una misión de magnitudes planetarias, correspondiente a un cambio epocal que la propia humanidad atraviesa, el cambio que va de una historia fragmentada en infinidad de particularismos culturales aislados, hacia una humanidad con una conciencia planetaria. La formación intercultural e inter-religiosa tiene entidad suficiente como para que la tomemos como una dimensión que ha de estar presente en toda tarea educativa en la Humanidad actual.

---

1 Empleamos aquí esta palabra, que tal vez podríamos sustituir con ciertas ventajas por otras semejantes, como «trans-religiosa», «multi-religiosa», etc.

2 Es atribuida a Tillich la famosa afirmación de que «la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura».

3 La «filosofía intercultural» tan de actualidad hoy día es epistemológicamente paralela a la «teología (pluralista) del pluralismo religioso».

Desde esta perspectiva, entremos en esta sencilla reflexión, con ojos y metodología latinoamericanos.

VER

Venimos de la monoculturalidad y del exclusivismo religioso

Ha sido apenas en nuestra generación y en la anterior a la nuestra cuando una buena parte de las sociedades del mundo actual se han transformado por obra de la revolución de los transportes, las comunicaciones y las telecomunicaciones, y se ha formado una sociedad humana actual que vive unida en una cierta sincronicidad de conciencia, alimentada diariamente por una información de alcance planetario, unas tecnologías industriales prácticamente uniformadas, un comercio «globalizado» y una ciencia democráticamente compartida. Por primera vez en la historia de la Humanidad, podemos decir que se ha creado una sociedad planetaria, globalizada, aunque no deje de haber todavía muchos reductos al margen de esta transformación.

La humanidad ha vivido hasta ahora millones de años fragmentada en aquella infinidad de particularismos culturales aislados. Como dice la bella imagen de John Hick[4], cada pueblo ha ido caminando históricamente por su valle, viviendo una aventura amorosa con su Dios, ajeno a las a las muchas otras historias particulares de amor de todos los demás pueblos con sus respectivos dioses. Pero, al caminar por el valle, curso abajo del río de la historia, las montañas se han ido suavizando y el valle ha desembocado en una planicie, donde también aparecen los demás pueblos, que vienen de sus respectivos valles aislados, y ahora convergen todos en la planicie, y escuchan los cantos religiosos y requiebros amorosos de cada pueblo a su dios.

Es una situación inédita, nueva. En la planicie de la «nueva sociedad planetaria globalizada», las religiones, acostumbradas atávicamente a un cómodo aislamiento, pasan a verse obligadas a convivir diariamente con todas las demás, destronadas ahora de aquel puesto privilegiado que las colocaba como «la religión única» de su sociedad, conviviendo ahora como «una religión más entre todas las demás».

Esta situación nueva es, a la vez, muy incómoda. El cambio ha sido demasiado rápido. Las religiones se ven obligadas a afrontar la situación de conciencia planetaria actual con instrumentos de conocimiento inadecuados. Porque todo el patrimonio simbólico con que se dotaron a sí mismas milenariamente, resulta inadecuado para la nueva situación pluri-

[4] *God Has Many Names*, Westminster John Knox, Louisville 2002, p. 41.

cultural y plurirreligiosa globalizada y planetaria. Todas aquel patrimonio simbólico de las religiones (sus símbolos, sus «mitos», sus Escrituras, creencias, rituales, dogmas, teologías...) ha sido construido desde el supuesto monocultural y monorreligioso, y transpiran exclusivismo[5] por los cuatro costados.

Este desequilibrio entre las exigencias de la convivencia mundial de las culturas (y religiones), por una parte, y los instrumentos de conocimiento religioso con que estas culturas deben afrontarlas, es, sin duda, una de las causas del malestar social, y del «choque de civilizaciones» que por todas partes se percibe. Las religiones no están en capacidad de convivir. Su epistemología de base, su acervo revelatorio y sus axiomas teológicos, no se lo permiten, porque fueron elaborados en otros tiempos, y no sirven ya para la actual hora histórica.

Basta observar la llamativa posición de retaguardia que actualmente ocupan prácticamente todas las religiones. En vez de ser luz y guía para la Humanidad, son farolillos de cola del tren de la historia. En vez de estar a la vanguardia del pensamiento, de la renovación, y de las propuestas de humanización, están desconcertadas, conservadoramente a la defensiva, cuando no son uno de los peores factores de desestabilización o de conflicto en la convivencia intercultural, tanto local cuanto mundialmente. No están preparadas para asumir y dar un sentido lúcido y abierto a la problemática histórica de esta hora. Sus Escrituras, sus creencias, sus teologías, sus dogmas... como decimos: su «capital simbólico», pertenece a otro mundo que ya desapareció, monocultural y exclusivista.

No sólo no están a la altura de sus responsabilidades para ayudar a la Humanidad: tampoco están en capacidad de una relación adecuada con las demás religiones. Véase que a la altura de esta hora histórica todavía no son capaces de acoger el nuevo *kairós* histórico que les está reclamando clamorosamente: «Religiones del mundo, ¡únanse!». Todavía no se puede ni soñar en una especie de Asamblea Mundial de las religiones, protagonizada por las propias instituciones religiosas. Mirado desde el punto de vista cristiano-católico, lo máximo que se ha podido hacer en esta línea ha sido reunir a un buen número de religiones para «rezar juntas»[6], como se hizo en Asís en 1986[7]. No se puede ni soñar todavía con unas religio-

---

5 «Exclusivismo» en el sentido técnico teológico. Cfr. *Teología del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2005, cap. séptimo, disponible en *tiempoaxial.org*

6 Lo que sólo significa rezar en la misma ciudad y en un mismo tiempo, no rezar realmente juntos, en una misma celebración común de oración.

7 El tanto que se apuntó con ello el papa Juan Pablo II se vio oscurecido no sólo por la oposición manifiesta de sectores importantes de su curia romana, sino sobretodo por el hecho de que no aceptó posteriormente la invitación de participar en alguna oración semejante cuando otras religiones quisieron ser las anfitrionas.

nes mundiales puestas al día, tolerantes, conviviendo en igualdad, sin descalificaciones, con una mutua y máxima valoración, impulsando a los mejores miembros de la Humanidad y liderando su búsqueda en pro de nuevas formas de religiosidad más adecuadas al crecimiento epocal del ser humano actual...

Las religiones, empezando por las grandes religiones mundiales, son las primeras que están ayunas de formación inter-religiosa, rehenes de sus propias convicciones acerca de su propia «superioridad religiosa»[8] supuestamente «revelada»... La formación intercultural –que en el plano religioso se llama «formación inter-religiosa»- no es un asunto menor, circunscrito a la formación de los seminaristas, los novicios o específicamente de los «misioneros de ultramar», sino una urgencia para las religiones mismas, de las Iglesias cristianas, de las «civilizaciones» que están en choque según Huntington.

JUZGAR

Aspectos teológicos

Refiriéndonos al ámbito cristiano, recordemos que primero fue la «Teología de las religiones»[9]. Su contenido fundamental giró en aquella primera época en torno a la salvación: ¿hay salvación fuera del cristianismo? Con el tiempo, este tema resultó obvio y quedó como sobreseído. La pregunta pasó a ser otra: ¿qué significa el hecho mismo de la pluralidad religiosa? ¿Por qué hay religiones, en vez de una sola religión? ¿De dónde viene esa pluralidad, y qué significa en el plan de Dios? Éstas fueron las preguntas fundamentales de esa nueva época en la que esta teología pasó a llamarse «teología del pluralismo religioso»[10]. Pero esta segunda época está llegando a su fin, y ya se anuncia la necesidad de una tercera etapa, no ya de «teología del pluralismo religioso», sino de «teología pluralista»[11], y con ello, de «cristianismo pluralista». Es decir: vamos «hacia una relectura pluralista del cristianismo»[12], y esperemos que también un día hagan este recorrido las demás religiones, cada una a su manera.

---

8 Recordamos aquí y recomendaremos el libro colectivo, inter-religioso, dirigido por Paul KNITTER, *The Myth of Religious Superiority*, Orbis, Maryknol 2005.

9 La obra pionera fue la de Heinz Robert SCHLETTE *Le religioni como tema della teologia,* Morcelliana, Brescia 1963.

10 La más conocida en esta línea podría ser la obra de Jacques DUPUIS *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Véase una amplia bibliografía sobre teología del pluralismo religioso en: *latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm*

11 Cfr. el número primero de 2007 de la revista CONCILIUM, monográfico sobre este tema: «Teología pluralista: el paradigma que viene».

12 Es el subtítulo de mi libro, citado más arriba, en sus traducciones al portugués, la italiano y al inglés.

Este paso hacia una teología y un cristianismo «pluralistas» es una verdadera revolución. Cristianismo «pluralista» no significa cristianismo internamente diverso, no uniforme... ni simplemente tolerante, dialogante... sino un cristianismo paradigmáticamente diferente, es decir: no exclusivista ni siquiera inclusivista. Un cristianismo diferente del cristianismo actual, que es oficial y masivamente inclusivista, todavía; un cristianismo releído, reinterpretado desde la superación del inclusivismo. (No podemos detenernos aquí a expresar lo que estas afirmaciones significan, lo consideramos conocido).

Esta tendencia actual, este horizonte hacia el que apunta la evolución en curso, es el que explica tendencias de vanguardia como la de la *world theology*, o *teología interfaith*, una teología que quiere renacer en una sociedad plurirreligiosa: ¿será que la teología siempre ha de dirigirse estrictamente a los miembros o seguidores de una religión, o llega el momento de que sea posible y hasta conveniente una teología que no sea sólo de una religión, que se dirija a la sociedad plurirreligiosa (*interfaith*), al mundo de hoy (*World theology*)?[13]

Desde la ASETT queremos dar testimonio de que en los ámbitos más avanzados de la teología todos estos planteamientos ya están presentes. El futuro que se intuye a largo plazo es un futuro tan inter-religioso como intercultural. Sociedades grandes mono-culturales prácticamente no las habrá, y las mono-religiosas serán claramente excepcionales. Una religión y una teología exclusivistas o incluso simplemente inclusivistas, van a ser pronto religiones y teologías del pasado, anacrónicas, inadaptadas, retardatarias. El futuro del mundo, de las religiones, de la espiritualidad y de la teología pasa por el «pluralismo como paradigma» (no sólo por la pluralidad de facto y la tolerancia como actitud).

Pues bien: esta evolución, este avance, esta reformulación «paradigmáticamente pluralista» de la teología y, consecuentemente, de la religión, aunque sea de un modo parcial, es una evolución que no se puede dar sin una tremenda inversión en «formación intercultural e inter-religiosa». Es inmenso el esfuerzo de reflexión y de formación que la teología de vanguardia ya está desplegando en algunos sectores para hacer avanzar la mentalidad ambiente. Un esfuerzo que se debe extender a todos los campos religiosos, y que, concretamente, debe ser incluido en todos los programas y actividades de formación intercultural.

---

[13] A este tema está dedicado el volumen quinto de la serie *Por los muchos caminos de Dios*, de la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, colección «Tiempo axial», Abya Yala, Quito 2008, *tiempoaxial.org*

Pero todo ello debe hacerse, y se hace, no por motivos de acomodación al mundo moderno o futuro, no por seguir una moda, sino por motivos internos, teológicos. ¿Cuáles serían los principales fundamentos teológicos de este nuevo paradigma pluralista que postulamos como objeto de la «formación intercultural e inter-religiosa»? Permítasenos simplemente referirnos a los más conocidos.

• En primer lugar el paso que la nueva visión religiosa ha dado hacia una valoración positiva del pluralismo religioso. Tradicionalmente había sido considerado negativo, proveniente del pecado humano, castigo de Dios (Babel)... pero hoy recibe una valoración diametralmente opuesta: la «hierodiversidad» (diversidad de lo sagrado) es considerada positiva, obra de Dios, reflejo de su infinita creatividad, con un puesto y un significado en el plan divino de salvación para toda la humanidad.

• Valoración positiva de las otras religiones. Originalmente consideradas rivales, enemigas, adoradoras de ídolos, obra del diablo... más tarde consideradas «obras humanas», religiones «naturales», esfuerzos meramente humanos de búsqueda de Dios... recientemente son consideradas portadoras de valores salvíficos. El Vaticano II ha sido el Concilio que más positivamente ha hablado de las otras religiones en toda la historia católica...

• Igualamiento sustancial (aunque no «simétrico») de todas las religiones, al considerar que «todas las religiones son verdaderas», y que también todas ellas tienen sus limitaciones...

• Sentimiento de desconfianza y sensación de inverosimilitud ante toda situación de privilegio, de unicidad o de superioridad religiosa. Y no por un malentendido sentido «democrático», sino por un cambio en la imagen misma de Dios: no sería creíble un Dios que escoge a un pueblo entre todos los demás para que sea «su» pueblo, el pueblo de Dios, el pueblo de los elegidos, la religión verdadera...

Éstas, y muchas otras intuiciones teológicas «pluralistas» conforman una visión de conjunto paradigmáticamente nueva, que va desplazando a la vieja visión teológica y va transformando en pluralista a la misma religión. Muy poco a poco, pero sin pausa.

Diríamos que todos los elementos que están propiciando esa evolución del pensamiento y de la sensibilidad humana actual forman parte de una «formación inter-religiosa» que también podríamos llamar más descriptivamente «formación para el pluralismo como paradigma». En el campo de la teología, es la «teología del pluralismo religioso» la que está llevando adelante esta «formación inter-religiosa». Yo suelo decir que la teología del pluralismo religioso no es un ejercicio especulativo, ni académico, ni algo meramente teórico, sino teórico-práctico. Elaborar esa teología es una práctica teórica liberadora. Me gusta decir que también la teología del pluralismo religioso es «teología de la liberación», porque no se hace para

especular, ni meramente para profundizar una ciencia teológica, sino para la «liberación» de la humanidad. Porque liberación no es sólo la económica, ni la de género... sino también la liberación de ideas trasnochadas, de juicios y prejuicios de superioridad que nos impiden caminar como lo que somos realmente. Hacemos teología del pluralismo religioso para liberar a la humanidad religiosa de los fantasmas exclusivistas e inclusivistas.

Pues bien, hacer teología del pluralismo religioso es tanto como hacer formación inter-religiosa, y, al revés: toda formación intercultural e interreligiosa no puede menos que incorporar la teología del pluralismo religioso.

Especiales dificultades prácticas

Frente a esta teología y esta formación inter-religiosa tienen dificultades especiales las instituciones religiosas, y es lógico que así sea. Éstas, como sabemos, nacieron y se configuraron en tiempos de exclusivismo cultural y lo incorporaron como una dimensión propia, interna, esencial para ellas. Con mucha dificultad se tratan de acomodar a una actitud inclusivista (que, en el fondo, como sabemos, no deja de ser un «exclusivismo atemperado»). Ya el paso a este inclusivismo ha sido vivenciado por el cristianismo como una pérdida de poder y de dominio, difícil de sobrellevar.

Pero el paso hacia el paradigma pluralista es mirado por las instituciones religiosas como un suicidio institucional: significa para ellas renunciar a ser lo que han sido siempre las religiones: las vicarias de Dios en la tierra, el camino considerado único de acceso a Dios, la llave del futuro escatológico del mundo. Es decir: aceptar el paradigma pluralista es para una institución religiosa tanto como despojarse, destronarse, abajarse, renunciar a todo el poder del que se han visto revestidas desde siempre. Por su propia «concupiscencia institucional», por su propia naturaleza sociológica, las instituciones religiosas tienen unos intereses contrarios a cualquier actitud pluralista, inclinándose espontáneamente hacia el exclusivismo o, como máximo, hacia el inclusivismo. Es por ello por lo que la institución religiosa es -en sí misma, en cuanto institución- antipluralista, y la teología «oficial» está en las peores condiciones para ser realmente honesta y sincera. Tanto la institución como sus funcionarios (hay teólogos que son «funcionarios» de la institución) tienen especiales dificultades para abrirse al paradigma pluralista, porque su «recompensa» depende precisamente de que no acepten el pluralismo religioso. O lo que es lo mismo: la institución religiosa oficial es el peor «lugar teológico» para hacer teología del pluralismo religioso, y el peor lugar pedagógico para hacer «formación intercultural e inter-religiosa».

Que esto es efectivamente así lo confirma la práctica que comprobamos todos los días: las religiones se confirman en su posición oficial inclusivista o fundamentalista, no acogen siquiera los cuestionamientos

pluralistas, se niegan a dialogar en esta materia, se limitan a «condenar» cualquier propuesta de reflexión crítica. Y no parece que haya muchas posibilidades de que la cosa cambie en el futuro inmediato.

¿Qué hacer en esta situación? ¿Limitarnos a lamentarla? ¿Dejar el asunto en manos de los responsables institucionales? ¿O actuar plenamente las propias responsabilidades?

ACTUAR

La «formación intercultural e inter-religiosa» es una de las tareas pendientes del cristianismo, pero no sólo «hacia fuera» (hacia la sociedad o hacia las demás religiones), sino sobre todo y ante todo «hacia adentro» (hacia sí mismo). Es además una tarea urgente. Y una verdadera «obra de misericordia», para con tantos cristianos sumidos en visiones conservadoras anacrónicas, dignas de los tiempos de las cruzadas. Es a la vez una «obra de justicia», para que podamos «desfacer tanto entuerto» como hemos cometido históricamente en materia de desprecio hacia otras religiones y culturas.

Propongo en primer lugar unos principios teóricos, y a continuación unas sugerencias de pistas de actuación.

A) Principios teóricos básicos para la formación intercultural-interreligiosa

• Abandonar la creencia de que Dios quería una sola religión. Es un supuesto que hoy se revela falso. Valorar positivamente la «hierodiversidad», la «diversidad religiosa», esa inmensa diversidad de formas religiosas que la Vida misma ha producido[14].

• No hablar ya nunca más de «'la' religión verdadera». Abandonar y olvidar esta categoría exclusivista, por incorrecta, discriminante e impracticable. La mera utilización de tal concepto introduce en el discurso supuestos hoy día claramente falsos, y lleva a la confusión.

• No hablar nunca de nuestra propia religión como de «el» pueblo de Dios, o «el pueblo elegido», porque todos lo son, sin que ninguno lo sea en exclusividad. No aceptar ya un concepto chauvinista de Dios, un Dios a la medida de mi pueblo, de mi raza, ni siquiera de mi religión. Reivindicar el honor del *Deus semper maior*.

[14] Éste y varios de los principios siguientes están tomados de mi artículo *Un vademécum para el ecumenismo*, «Spiritus» 45/2 (junio 2004) 77-79, Quito.

• No hablar ya sin matices de estar «en posesión de la plenitud de la verdad», sin connotar el reconocimiento de las limitaciones que toda religión tiene, con sus puntos ciegos, sus frecuentes desviaciones, sus efectos negativos colaterales, sus complicidades conniventes con el poder, sus incoherencias y su permanente necesidad de conversión y también de recreación.

• Abandonar el inclusivismo y aceptar sinceramente el pluralismo de vías de salvación[15].

• Hay que acentuar la urgencia de un *cambio epistemológico* profundo, para que sea posible este cambio de paradigma. La hermenéutica de la sospecha, por una parte, la superación del «modelo de verdad» aristotélico, por otra, así como el abandono de una epistemología realístico-descriptiva de los mitos religiosos en favor de una epistemología puramente simbólica[16], y una superación del fundamentalismo y del «pensamiento absolutista»... serían varios de los elementos de esta transformación epistemológica que está a la base de esta nueva «formación intercultural-interreligiosa».

B) Pistas concretas de acción para una formación intercultural e interreligiosa

• Para con la propia institución

Ya hemos dicho más arriba que las instituciones religiosas mismas son las peor situadas ante esta necesidad de cambiar de perspectiva epistemológica (que propicia la formación intercultural e interreligiosa), porque ello afecta a su propia institucionalidad, y por tanto a sus más profundos y egoístas intereses. No por ello dejan de ser, a pesar de sus resistencias y sus declaraciones, las más necesitadas de esta formación intercultural e interreligiosa. Por otra parte, de su eventual transformación se derivará un bien más universal, para grandes sectores de la Humanidad.

«Quien bien te quiere te hará llorar»: a pesar de su reacción agresiva y condenatoria, las instituciones religiosas deben ser ayudadas a avanzar y a ponerse al día en materia intercultural e interreligiosa. Por ejemplo, dentro del campo del cristianismo, «igual que fue posible superar el exclusivismo (*fuera de la Iglesia no hay salvación*) que el cristianismo había profesado persistentemente, como un dogma, durante más de un milenio y medio, así ha de ser posible hoy superar su nueva versión, el inclusivismo actualmente oficial. Lamentablemente, hoy por hoy, la institución eclesiás-

---

15 VIGIL, J.M., *Aceptar sinceramente el pluralismo religioso*, Agenda Latinoamericana'2003, pág, 44-47. También en el archivo de la Agenda: *servicioskoinonia.org/agenda/archivo*

16 CORBÍ, Marià (coord.), *Lectura puramente simbólica de los textos sagrados*, CeTR Editorial, Barcelona 2008, *www.cetr.net*

tica católica es rehén de las afirmaciones «dogmáticas» que ella misma ha elaborado, a las que atribuye una exterioridad revelatoria y una procedencia cuasidivina que paralizan la reflexión teológica. La institución como tal no podrá cambiar hasta que se produzca una nueva revolución teórica en su seno, lo cual es más probable de lo que parece, aunque en la coyuntura actual no sea previsible, por el momento. Mientras tanto, sólo la posición decidida de los cristianos clarividentes liberados del miedo prestará un servicio real a la actualización del cristianismo. Todos los cristianos/as, tienen el derecho y el deber de hacer avanzar a la comunidad haciendo suyo este nuevo paradigma teológico»[17] por medio de un persistente trabajo de «formación intercultural e interreligiosa».

• Para con la teología

Ya nos hemos referido más arriba a la inquietud actual de abrir caminos hacia una *World theology* o una *teología interreligiosa*. Tal vez ha llegado el momento de que los teólogos y teólogas más despiertos a estas nuevas perspectivas se unan bajo la iniciativa de un nuevo paraguas institucional: así como existe la EATWOT, la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, tal vez habría de ser puesta en marcha la idea de la IARTEPJ, la *Interfaith Association of Religious Thinkers for Eco-Human Peace and Justice*, que está siendo anunciada en el citado volumen quinto de la serie «Por los muchos caminos de Dios», de la EATWOT[18].

• Para con la humanidad

Toda esta problemática no es un «asunto de mi propia religión», sino uno de esos asuntos que deben ser afrontados con «conciencia planetaria» y con sentido de pertenencia a la familia humana mundial, dividida y enfrentada por el «choque de civilizaciones», que es también choque de culturas y de religiones.

Si éste es el obstáculo mayor actualmente para la paz del mundo, debe ser también una de las prioridades más urgentes para las grandes políticas mundiales. Sólo con una profunda labor de «formación intercultural e interreligiosa» sería posible una Alianza de civilizaciones, por ejemplo, frente al cacareado «choque de civilizaciones». Tal vez son todavía miles de millones los seres humanos que, dependientes de la ancestral epistemología monocultural y monorreligiosa, no pueden mirar al mundo como una sola familia, llamada a convivir con todas las culturas y religiones en su seno. Aún hay muchos cientos de millones de hombres y mujeres que piensan que tienen en su propia cultura[19] la verdad que salvará al

---

17 *Ibid*.

18 Cfr. *supra*.

19 Que incluye a la religión.

mundo, o la «religión superior» a la que habrán de someterse los demás pueblos y culturas, que están en el error.

Conclusión

Es conocida la frase de Gandhi popularizada por Küng: «No habrá paz entre los pueblos mientras no haya paz entre las religiones...». Pues bien, no habrá paz entre las religiones mientras éstas no abandonen el exclusivismo y el inclusivismo, y no avancen en su «teología del pluralismo religioso». Pero como cuando hablamos de «las religiones» estamos hablando de varios miles de millones de personas, cabe decirlo de un modo más pedagógico: no habrá paz en el mundo mientras en todos esos varios miles de millones de personas que en el mundo actual se adhieren a las religiones, no se supere la visión monocultural y monorreligiosa (exclusivista o inclusivista), en favor de una visión pluralista de la realidad.

Por ello, la formación intercultural e inter-religiosa (la relectura pluralista) es una de las mayores urgencias del mundo de hoy.

Cristología de la liberación y pluralismo religioso

Por los muchos caminos de Dios, vol. II,
Abya Yala, Quito, Ecuador, 2004, pp.163-172

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

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

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

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

ha expresado su confusión entre el pluralismo y el ecumenismo. Se trata pues de un tema teológico de alguna manera todavía nuevo, que conviene abordar con responsabilidad y prudencia.

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

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

Un enclave de fundamentalismo

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

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

• Varios de los conceptos que utiliza este núcleo cristológico, han llegado a formar parte del imaginario cristiano de tal forma, que determinadas expresiones han quedado como «ocupadas» necesariamente por un sentido cristológico dogmático, y cuando se leen o escuchan tales expresiones, los oyentes las entienden en ese sentido, aunque, en realidad, su

---

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

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

sentido literal original nada tenga que ver con él. Así, por ejemplo, siempre que los cristianos leen o escuchan el título de «hijo de Dios» en el evangelio, de hecho lo que entienden es «Dios Hijo» (la segunda persona de la Santísima Trinidad, que tiene «ocupado» el sentido de esa expresión en el imaginario cristiano), o sea, un contenido esencialmente distinto al que la expresión tiene precisamente en la mayor parte de los textos evangélicos.

• Este núcleo dogmático cristológico ha venido a constituirse realmente en el núcleo central del cristianismo: nada se considera tan en el centro, tan esencial, tan identificado con la esencia misma del cristianismo. De hecho, la praxis, el amor, las bienaventurandas, el Evangelio mismo... han sido pospuestos a ese núcleo dogmático en la conciencia cristiana habitual: durante siglos, creer con ciega e inquebrantable adhesión el dogma cristológico ha pasado por ser lo más importante de la vida y de la fe cristianas.

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

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

La superación del inclusivismo

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

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

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

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

Como se ha dicho, el paso al pluralismo es una «revolución copernicana»[6], es el paso de la visión teológicamente «tolemaica»[7] (el inclusi-

[4] GS 22.

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

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

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

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

El «relato» de la encarnación a examen

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

La cristología de la TL no es de ninguna manera ingenua con respecto a los géneros literarios bíblicos ni, concretamente, con respecto a los evangelios de la infancia[11], pero no ha sentido nunca la necesidad de revisión de este «megarrelato» de la encarnación. Es más: la TL se ha hecho famosa por su «hermenéutica de la sospecha», o sea, por su capacidad

---

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

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

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

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

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

La propuesta del llamado «pluralismo hickeano»[14], de reexaminar el relato de la encarnación para redefinir su carácter realmente metafísico literal o simbólico metafórico, es un desafío al que hasta ahora la TL no ha prestado atención, pero al que ya no se puede hacer sorda. Probablemente ha sido por falta de tiempo y por la «prioridad de naturaleza» de que estaban revestidas hasta el presente las urgencias mayores de la TL. Pero ahora que el desafío está servido en bandeja por otra teología y está puesto sobre la mesa, ya no es posible continuar sin encontrar tiempo para afrontarlo.

«Jesús Hijo de Dios»

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

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

---

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

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

[14] Ibid.

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

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

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

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

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

---

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

[16] Jesus, *Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 1999. Traducción brasileña: *Jesus, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003. La idea central es la de la humanidad de Jesús, que

todavía ningún intento explícito y sistemático. Éste es el desafío, que no debería quedar desatendido por el hecho de que -por obra y gracia de los censores- el tema sea efectivamente un «avispero» [17].

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

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

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

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

---

en la opinión del autor constituye la clave para una apertura del cristianismo a las otras religiones; una cristología desde abajo, nacida de la exigencia de recoger y afrontar las dudas de tantos católicos, sobre todo jóvenes, que cada día se confrontan con identidades culturales y religiosas distintas de la suya.

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

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

Liberation Christology and Religious Pluralism

Along the Many Paths of God,
Lit Verlag, Münster - Berlín - London 2008, pp.173-180

The point of this book is an attempt to address the challenges posed for liberation theology by the plurality of religions as such as well as a "pluralist" theology of religions. Concretely, this chapter intends to deal with those challenges to the extent that they touch on the area of Christology.

I have to say from the outset that this topic is difficult, dangerous and in any case extremely sensitive. "The confession of Jesus of Nazareth as Son of God, Lord and Christ is today as it has been for 2000 years, the hallmark of Christianity." [1] To touch, reconsider, submit to examination, review, reinterpret, etc., even only a portion of what constitutes the core of the Christological dogma is a very risky venture and one that instills respect or even fear. Sometimes it also provokes angry criticism.

We asked a number of Latin American theologians for a reflection on the "challenges of pluralism" for a Christology of liberation theology. Several refused the offer. One of them told me, "That topic is a wasps' nest." He was expressing not so much the difficulty inherent in the topic as the fear of possible reprisals that could beset a theologian who dealt with it creatively or even just with freedom and sincerity. Others made it clear to me that they had not devoted enough time to a study of the difficulties presented by the topic for a theology of pluralism and that they would need more time to go into it. Another spoke to me of his confusion between pluralism and ecumenism. So then, it is a theological topic that is somewhat new and that needs to be approached with a sense of responsibility and prudence.

---

[1] McDermott, "Jesus Christ in faith and current theology," Concilium 173 (March 1982), 3-10.

For that reason, I am going to embark on it with a warning, right from the start, that I am not giving ready-made or definitive answers to these challenges perhaps simply because such responses don't exist. This is a time for searching, for recognizing the challenges, a time for making the first attempts at explanation and of restating the traditional formulas. We are just at the beginning of this process, especially in liberation theology. This is something we have to acknowledge, quite honestly right from the start.

On the other hand, as has quite rightly been said, what we need today is not to formulate new responses in addition to those that already exist but rather to "re-write of theology" [2] (and Christology as part of that) This is clearly a gigantic task, one of epic proportions and could take a whole generation or more It is abundantly clear that it would be meaningless to want to do more in this chapter than to point out briefly what appear to be the problems and to indicate in all humility the paths that could lead us toward solutions

An Enclave of Fundamentalism

The core of the Christological dogma has some really striking peculiarities that we are frequently not conscious of.

This is quite exactly a "dogmatic" nucleus and as such, it is an ecclesiastical construction formulated by the first four so-called "ecumenical councils". However, in the overwhelming majority of Christians perceived this dogmatic core of Christology as part of Revelation, of the New Testament and of the Gospels themselves. This reminds me of something that was said partly in jest, namely that in the fifth century the Church replaced the four Gospels with the four ecumenical councils .[3]

Several concepts employed in this Christological core have become part of Christian understanding to the point that certain expressions are inescapably "occupied" by a dogmatic Christological meaning so that when they are read or heard those who are listening understand them in that sense even though in reality their original literal meaning was entirely different Such is, for example, the case of the way Christians always read or hear the title "Son of God" in the Gospel What they understand in fact is "God the Son" (the second person of the Trinity who has taken over the meaning of that expression in Christian thought) In this way, it has come

[2] The expression comes from Paul Tillich, in the last conference given a few days before his sudden death It conveys his desire to rewrite all his theology from the point of view of the new dialogue with the religions of the world

[3] In fact this has a very real basis Pope Gregory the Great (+605) did not hesitate to compare the four councils with the four Gospels See Luis M Bermejo, "La supuesta infalibilidad de los concilios," Selecciones de teología, 69 (1979) 78

to have a meaning that is fundamentally different from the same expression in most of the Gospel passages.

This dogmatic, Christological bottom line has really come to situate itself at the central core of Christianity Nothing is considered so central, so essential, so identified with the very essence of Christianity Indeed praxis, love, the Beatitudes, the Gospel itself, etc., have been subordinated to this dogmatic core in ordinary Christian awareness Blind and unswerving adherence to the Christological dogma has served for centuries as the most important component of Christian life and faith

Christianity has subjected the Bible to comparative and critical historical study. The same is true of the Church institution and the Gospel itself. Yet, even the possibility of subjecting the formulas that express the Christological dogma to examination is considered taboo. For some people, doing so appears to be an explicit expression of a lack of faith or perhaps of taking a position against the faith, almost a blasphemy. I would go so far as to suggest that in some ways the Christological dogma, understood quite literally and preserved as the official doctrine elevated practically to the level of revelation and superior to all the other elements of the Gospel, acts in some ways as a "fundamentalist enclave" within Christianity.

So then, liberation theology at the end of the twentieth century was constructed on acceptance of this dogmatic core, without casting any doubt on it or submitting it to the slightest critique. The theology of religious pluralism, however, asks for a re-consideration, a re-examination of that bottom line. This is the first challenge that the theology of pluralism directs at Christology in liberation theology. Moreover, it is a challenge that needs to be taken up.

Going beyond inclusivity

We all know that liberation theology is the daughter of the ecclesial renewal set loose by the Second Vatican Council. In fact, it is a result of implementing the Council in Latin America, an implementation carried out by the General Assemblies of CELAM in Medellín (1968) and Puebla (1979). So then, the Second Vatican Council meant overcoming 19 centuries of Christian exclusivity, expressed in the symbolic phrase, *extra ecclesia nulla salus* (outside the Church there is no salvation). Exclusivity is the theological equivalent of church-centeredness. It takes the position that salvation is mediated exclusively by the Church.

The paradigm that substituted that multi-secular exclusivity/ Church-centeredness was inclusivity. In this latter paradigm, salvation was believed to occur also outside the Church but not outside Christ. Christ had achieved salvation, all salvation, and even though it reaches human beings that are beyond the borders of the Church, that salvation was nev-

ertheless "achieved by Christ." This was a salvation that could reach the most remote human beings "in a manner known only to God." [4] Thus, it is said that inclusivity is the theological equivalent of Christ-centeredness. The Church then is no longer at the center, as in the case of exclusivity, but rather Christ.

Classic Latin American liberation theology was built on the paradigm of Christ-centered inclusivity. If you glance through any treatment of Christology in liberation theology, you will see that, though it never falls into the paradigm of exclusivity, neither does it question the paradigm of inclusivity. It is true that liberation theology is very generous in recognizing the presence of God and of salvation outside the borders of the Church. In this sense, it is close to what might be a pluralist position However, that salvation is always considered definitively "Christian," that is to say achieved by Christ The members of other religions are saved in those religions but they are saved by the salvation of Christ who is the universal savior, superior not only to the Christian Churches but also to all religions What is at stake here is the universal mediation of Christ, on the one hand, and his uniqueness, on the other Classical Latin American liberation theology [5] takes both for granted without paying much attention to this assumption and without submitting it to the needed critique It was simply not critically aware of this legacy

So then, pluralist theology consists precisely in overcoming inclusivity. It moves toward a paradigm that would replace it and takes a step toward the paradigm of pluralism That pluralism recognizes the presence of salvation in other religions independently of Christian salvation and sees no need for the universal mediation of Jesus Thus, the meaning of the unique mystery of Christ comes up for re-examination.

As has been said, the transition to pluralism is a "Copernican revolution" [6] It moves from the "Ptolemaic" [7] theological perspective (inclusivity/ Christ-centeredness) in which Christ occupies the center of the universe and around whom religions turn, toward a Copernican perspective. [8] In

[4] *Gaudium et Spes*, 22

[5] Refinements could and indeed have been introduced in Afro American and Indian theology At this point, I am dealing with classical Latin American theology of liberation

[6] John Hick, *God and the Universe of Faiths, Essays in the Philosophy of Religion*, London, MacMillan, 1973, 131, God has Many Names, The Westminster Press, Philadelphia, 1982, 69ff

[7] This is a reference to the geocentric astronomical theory of Ptolemy where the Earth stands at the center of the planetary orbits as well as that of the sun, all of which turn around it.

[8] This refers to Copernicus, the first modern scientist who proposed the heliocentric astronomical theory where the sun is at the centre of the planetary orbits in the solar system

this new paradigm, God occupies the center while Christ, along with other religions, turns around God You can see that in going beyond inclusivity the major theological change is precisely in the Christological dimension It is the transition from an inclusivist (and therefore Christ-centered) Christology to one that is "pluralist" [9] It is a "Copernican revolution" in Christology So then, we have here another major challenge that a Christology of liberation has to confront As in the earlier case, it is a challenge that has still to be accepted and assimilated.

Examining the "Story" of the Incarnation

The story of the incarnation, as incarnation of the second Person of the Holy Trinity, is another of those pieces that has to be placed at the center of the Christian nucleus to the point of situating it in fact at the center of Christianity itself In popular Christian thinking and for the general public including non-believers, the story of the incarnation constitutes the very core of Christianity It is the essential Christian story (or meta-narration), the axiom or basic postulate. As such, centuries have passed without it being questioned, without critical revisions or re-examination on a theological plane, although it has to be recognized that the uninterrupted succession of "heresies" produced through successive attempts to explain the incarnation have always constituted an indirect critical questioning Something is not going well when 1,500 years of attempts to explain a doctrine end up being disqualified one after the other as heretical. [10]

The Christology of liberation theology is not in any way ingenuous regarding biblical literary genres and specifically with respect to the infancy narratives. [11] Still, it never felt the need to review this "mega-narrative" of the incarnation Liberation theology became famous for its "hermeneutic of suspicion," that is to say, for its capacity to critically intuit the hidden ideological interests that hide behind the most religious or sublime theories Yet, the liberation Christology did not apply that critical attitude or that "hermeneutic of suspicion" to the story of the incarnation. [12] Anglo-Saxon theology of pluralism had to come along to make us aware of the many instances throughout history when the Christian story

---

[9] We state this as a theological "paradigm" in counterpoint to the exclusivist and inclusivist paradigms

[10] For John Hick this is a proof of the implausibility of the incarnation taken in its literal sense, an implausibility that ends up totally eclipsed when taken in a metaphorical sense See *The Metaphor of God Incarnate, Christology in a Pluralistic Age*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993

[11] See Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator A Critical Christology for Our Time*, Maryknoll, Orbis, 1978, chapter 9

[12] Paul Knitter, *No Other Name?*, Orbis Maryknoll, 1985, 163.

of the incarnation was used prejudicially as an instrument of domination [13] doctrine took place specifically m the history of Latin America and although liberation theology is very aware of those "bad fruits that cannot come from a good tree," it did not subject the doctrine that could be their cause to examination There is no doubt that Anglo-Saxon theology initially confronted the question Nevertheless, this is a challenge for which Latin American liberation Christology has a special responsibility.

The proposal of the so-called "Hickean pluralism" [14] to re-examine the story of the incarnation in order to redefine its character as either truly metaphysical and literal or as symbolic and metaphoric represents a challenge to which liberation theology has not paid attention as yet. Nevertheless, it cannot remain deaf any more. Probably the earlier lack of attention was for lack of time and because of the "natural priority" of what have been the major preoccupations of liberation theology up until now. Notwithstanding, now that the challenge has been set out on a platter by another theology and placed on the table, it is no longer possible to continue without finding time to confront it.

"Jesus Son of God"

The re-evaluation of the expression "Son of God" or the profound meaning of the affirmation of the divinity of Jesus is another of the unresolved challenges of a Christology of liberation and another challenge to be taken up.

By way of apology on behalf of this liberation Christology, I need to say here also that with just 25 years of existence it is too young to have taken up every topic. Understandably, as I said, it concentrated on more core and urgent topics, leaving the discussion of other disputed or sophisticated points for quieter moments, even though they were no less decisive. Such is the case of the divine sonship of Jesus.

Having made this qualification, I need to make it clear that this challenge does not really originate in pluralist theology since it has always been present throughout the history of Western theology though often discretely and reserved somewhat to specialists. To give an example, number 173 of Concilium (March 1982) is entirely devoted to this topic and insists that the problem is neither Latin American nor liberationist. Nevertheless, it has to be recognized that the theology of religious pluralism has provided a strong thrust to this question and that it has become a turning point for a series of key questions about pluralism such as the uniqueness of Jesus, the universal mediation of Christ, the absolute character of

---

[13] See for example John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, op cit, chapter 8, pages 80ff.

[14] ibid.

Christianity and so forth. That is why we have to include this perennial challenge in a theology of pluralism.

The effort of welcoming and assimilating the challenge is multiple and interdisciplinary. In the first place there is an obvious substratum that is simply historical since are dealing with a re-examination of the process of building the Church itself. Included here are the environment, the context, the legitimacy, the participation of the actors... in the "four councils" that, as has already been pointed out, were the framework of this dogmatic construction.

At the same time, we need to re-read the nature itself of the "dogmas" and of the "hermeneutic" dimension or interpretive element of all theology, [15] we can get beyond the rigid and unhistorical trauma of some classical theological viewpoints that are still present in Latin American theology.

Finally, we need to have the courage to deal with this topic right where it stands at the core of dogmatic Christology. We cannot confuse the Christological dogma with the content of revelation itself nor is it right to repeat old formulas without analysis or renewal. Neither can we be content simply to adopt once more the reflections offered by the great medieval classics. We need to provide a new word, an up-dated and courageous re-interpretation that finally accepts the relativity of what is relative in order to defend better the legitimacy of what is genuinely absolute. Some attempts, like that of Robert Haight, [16] at this point Latin American liberation Christology has not made any explicit and systematic effort. This is a challenge that should not continue to be avoided just because the theme is in fact a “wasps' nest” of censures. [17]

To conclude, we can say that only out of anti-intellectualism or a marked pragmatic utilitarianism could it be said that these challenges are "abstract theoretical questions." The reality is that they are charged with enormous practical repercussions. They are delicate points whose modification or re- interpretation will, in practice, set loose a real reinterpretation of all Christianity. There is nothing that more affects practice than a really lucid and profound theoretical transformation.

---

[15] Claude Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretation*, Cristiandad, Madrid 1984. Juan Jose Tamayo, «Horizonte hermenéutico, chapter 5, in *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003.

[16] Jesus, *Symbol of God*, Maryknoll, Orbis, 1999. The central idea here focuses on the humanity of Jesus that, in the opinion of the author, constitutes the key to an openness of Christianity to other religions. This is a Christology from below that grows out of the need to take hold of and to confront the doubts of so many Catholics, above all young people, who find themselves faced daily with cultural and religious identities other than their own.

[17] In fact, Haight's text of is already being studied in the Holy Office and they have already forbidden him to teach theology.

Nor is it possible to neglect these topics by saying that they do not preoccupy our Christian people today. This "appeal to the masses" should be discarded by simply referring to the anticipatory role that theologians have with respect to the people of God. They walk ahead, raising whatever questions need to be addressed without fear of "scandalizing" and trusting rather in a pedagogical prophetic spirit that helps open hearts and minds to new horizons.

To sum up, Christology of liberation, as I have said, needs to start taking these challenges seriously but without fear in spite of the threats of frightened censors. As Christian Duquoc [18] says, Christologies are not just "temporary constructions that use fortuitous conceptual instruments." They are not external constructions nor do they provide replies to external questions. Such questions do not exist in any case because the people raising them are actors in history. We always have to force ourselves to carry our faith response to the river of history that will be vibrantly traditional to the extent that it gives life to tradition. This is our historic duty, here and today. Let us do it. Tomorrow, others will have the word and will, in their turn, have to make the best contribution can. However, this is our hour.

Evidently, there are many other challenges. The few that I have listed are no doubt the heaviest and they lead to others as well. They are like the roots of challenges that are mutually related. The important thing is to begin now to provide a response.

Bibliography

Bermejo, Luis M. (1979). *La supuesta infalibilidad de los concilios*. In: «Selecciones de teología» 69(1979).

Geffre, C. (1984). *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad.

Haight, R. (1999). *Jesus, Symbol of God*. Maryknoll: Orbis.

Hick, J. (1973). *God and the Universe of Faiths, Essays in the Philosophy of Religion*. London: MacMillan. Hick, J. (1982). God has Many Names. Philadelphia: The Westminster Press. pp. 69ff.

Hick, J. (1993). *The Metaphor of God Incarnate, Christology in a Pluralistic Age*. Westminster: John Knox Press.

Knitter, P . (1985). *No Other Name?* Maryknoll: Orbis.

McDermott, B. (1982). *Jesus Christ in faith and current theology*. In: «Concilium» 173 (March, 1982). pp. 3-10.

Second Vatican Council (1965). *Gaudium et Spes*.

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

San Pablo y el pluralismo religioso

Para la Revista del Seminario
a solicitud de seminaristas de Medellín,
con el pensamiento puesto en Héctor Gallego,
gloria colombiana en medio del pueblo campesino panameño.

En un número monográfico de esta revista, sobre «San Pablo: Discípulo-Misionero del Resucitado», que quiere preparar la celebración del Año Paulino, los organizadores han pensando en la conveniencia de relacionar su figura con este tema teológico tan moderno y tan actual: el pluralismo religioso.

No es que sea moderno el pluralismo religioso como tal, lo que es bien actual es sólo su intensidad. Pluralidad de religiones ha habido siempre, pero el mundo no estaba tan mezclado y hasta «barajado» como lo está hoy, por efecto de las migraciones y las comunicaciones. Podemos dar por seguro que Pablo no conoció el budismo, ni el hinduismo, ni el taoísmo, ni las religiones animistas africanas... Sólo recibiría alguna noticia superficial de ellas, o incluso vería concretamente alguno de los esclavos deportados por el imperio, en Grecia o en Roma, creyentes en esas religiones, pero sin posibilidad de obtener un conocimiento profundo de esas religiones, ni de entablar un «diálogo inter-religioso» con ellas. Todo esto son realidades «modernas».

Por eso, al leer o estudiar a Pablo, y al orar con sus escritos, debemos evitar volcar sobre él nuestra visión actual, sin caer en la cuenta de la distancia cultural y de todo tipo que media entre él, su mundo y nosotros.

Para reflexionar sobre Pablo y el pluralismo religioso, recordemos sucintamente el esquema básico de las posiciones que la teología de las religiones contempla:

a) exclusivismo: cuando se piensa que sólo la propia religión salva o es verdadera, y que fuera de ella no hay salvación ni verdad. *Extra Ecclesiam nulla salus* es el slogan que caracteriza esta postura;

b) inclusivismo: cuando se piensa que sí, que fuera de la propia religión hay salvación, pero que esa salvación exterior no es de los otros, de las otras religiones, sino que es también «nuestra», de nuestra propia religión. Así, esta forma de pensar o de ver, aunque reconoce que fuera hay salvación, «incluye» esa salvación en el propio haber, «es nuestra». Y, en este sentido, aunque hay salvación fuera de nuestra religión, como esa salvación sigue siendo nuestra, el resultado, sigue siendo exclusivista: fuera de nuestra salvación –ya sea dentro o fuera de nuestros límites- no hay otra;

c) pluralismo: cuando se piensa que Dios es más grande que la propia religión, y que ha tenido que actuar de muchas maneras y en muchos lugares que nosotros no conocemos (*Deus semper maior*), por lo que la salvación que las religiones vehiculan forma caminos de salvación de alguna manera autónomos. No es que haya una religión que «incluye» a las otras, o que todas se reduzcan a una, sino que, efectivamente, Dios ha sido generoso derramando su salvación «de muchos modos y maneras en el pasado». La posición pluralista reconoce que Dios es inabarcable para nosotros, incluso para nuestra propia religión[1].

Hoy podemos hablar de esas tres posiciones, pero no siempre ha sido así. Durante 19 siglos el cristianismo estuvo anclado en el exclusivismo. El Concilio de Florencia lo proclamó explícitamente en 1452, con palabras famosas muy graves y condenatorias. Pío IX (*Singulari Quadam*) lo consideraba un «dogma perfectamente conocido». Todavía en 1949 el Santo Oficio escribió una carta al arzobispo de Boston (DS 3866-3872) reafirmando la doctrina del exclusivismo en relación con el caso del jesuita Feeney (es el último documento magisterial católico que insistiría en el exclusivismo: todavía no hace sesenta años, ayer).

Del inclusivismo como posición teológica no podemos hallar presencia de teólogos en esa línea sino desde hace menos de 50 años, concretamente, después del Concilio Vaticano II, que fue quien puso fin al exclusivismo oficial. El Concilio realizó una verdadera ruptura en este punto de la teología de las religiones. Abrió una nueva etapa. Por la misma época cambió también el protestantismo. La conciencia del cristianismo estaba tan preparada, los tiempos habían madurado tanto, que la nueva posición se difundió rápidamente hasta ocupar prácticamente todo el campo. Hoy sólo niegan el inclusivismo y se mantienen en el exclusivismo unas cuantas excepciones que sirven para confirmar la regla.

---

[1] Una descripción más amplia de las posiciones y de las categorías teológicas básicas de la teología del pluralismo religioso puede verse en el capítulo 7 de mi libro «Teología del pluralismo religioso», capítulo que puede ser recogido en línea en internet, gratuitamente, en la página de la colección «Tiempo axial»: *http://tiempoaxial.org*

¿Y el pluralismo? Todavía no tiene refrendo mayoritario. La posición oficial sigue siendo el inclusivismo. Es sabido que, tradicionalmente, la evolución de la verdad y de la conciencia de la Iglesia crece y fermenta en los grupos, comunidades y teólogos más avanzados, con mayor capacidad para intuir el futuro. Se necesita tiempo para que esa conciencia se extienda al resto de la comunidad cristiana. Ese es el momento actual en el que estamos respecto a esta tercera posición. Son muchos ya los teólogos que intuyen que una tercera posición está emergiendo en la conciencia de la Ia Iglesia; son menos los que logran elaborarla y expresarla teológicamente en artículos, libros, aulas[2] ... Pero la historia no se detiene, y el proceso ya está en marcha.

¿Y Pablo? Volvamos a él. Lo que acabamos de decir viene a significar que en Pablo no podemos encontrar indistintamente cualquiera de las posiciones teológicas citadas. Pablo es un hombre de su tiempo. Vive en su hora histórica. Y sus palabras, e incluso la Palabra que vehicula como hombre inspirado, es una palabra que está en la historia y está encarnada en su contexto cultural y religioso. No puede anticipar desarrollos históricos que sólo se darían en la Iglesia no pocos siglos después.

Lo cual no ocurre sólo en este campo del pluralismo religioso... sino en otros: por ejemplo, no se puede querer ver en Pablo una posición sobre la igualdad de género –a la que hoy somos tan sensibles- distinta de la que era común en aquella hora histórica. La Palabra inspirada de Pablo, como la del resto del Nuevo Testamento, es divina pero sin dejar de ser humana, enteramente humana e histórica.

Hay, no obstante, alguna intuición paulina que en el campo de la teología del pluralismo se ha hecho célebre. Me refiero a su anticipación en lo que se suele llamar un «inclusivismo ético universal» (Rm 2, 6-16). Es como un foco luminoso dentro del pensamiento paulino. La Ley, piensa Pablo, va más allá de la Torá, de la Ley escrita y conocida a través del Primer Testamento. Lo que salva no es sólo la Ley-judía, sino una «Ley» que está mucho más allá. Porque son muchos hombres y mujeres los que no han conocido esa Ley judía, ni la conocerán, y no puede ser que todos ellos queden fuera de la salvación de Dios.

Aquí, Pablo elabora su pensamiento de un modo maravilloso: la Ley es universal, va más allá de la Ley-Torá, no está atada a ella, y alcanza y se manifiesta a todos los seres humanos. Aunque éstos no conozcan la religión judía, ni la vayan a poder conocer, no podrán sustraerse a la pre-

[2] Una amplia bibliografía sobre teología del pluralismo religioso, periódicamente actualizada, puede encontrarse en: *http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm*

sencia ubicua de esa Ley de Dios, del Dios que se comunica igualmente con todos los seres humanos ("Dios no tiene favoritismos": Rm 2,11) y les manifiesta su Ley salvadora en su propio corazón humano individual y colectivo.

Aquí Pablo, pues, se salta muchos siglos y nos anticipa un destello revelatorio en forma de lo que se suele llamar un «inclusivismo ético universal»: el imperativo de conciencia ética, brota espontáneamente en el ser humano, por obra directa de Dios (no de la religión judía, más allá de esta religión, más allá de cualquier religión), y establece la comunicación y la relación salvífica de Dios con el ser humano. La percepción interior (en el propio corazón) de la Ley (el imperativo ético) es, viene a decir Pablo, la acción salvífica de Dios más allá del judaísmo, más allá de todas las religiones...

Es una simple intuición, no elaborada teológicamente –eso nos toca a nosotros-, pero es una intuición poderosa y confortante. De esta intuición de Pablo se deduce que lo ocurre por esa percepción ética universal, puede ocurrir también por otras percepciones profundas que se dan en las cavernas más íntimas del corazón humano. El caso es que nadie, ningún ser humano, está «dejado de la mano de Dios». Dios se comunica con todos los humanos, individuos y pueblos, y lo hace incluso más allá de las religiones. Cabe pues un «optimismo salvífico». El mundo no está perdido, no está dejado de la mano de Dios. Y «sabemos de quién nos hemos fiado».

Muchos pobres, muchas religiones

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

Por los muchos caminos de Dios, vol. II,
Abya Yala, Quito, Ecuador, 2004, pp. 17-32

I. Los pobres necesitan el diálogo de las religiones

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

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

como puede ser y ha sido opio ideológico. En realidad, ¿ha habido en la historia alguna revolución que haya triunfado sin el apoyo de la religión, ya sea de una religión oficial o de una religión popular alternativa?

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

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

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

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

Los pobres, en buena parte, todavía no son un sujeto histórico. Están dispersos, desunidos, incomunicados, sumidos todavía en el «síndrome depresivo» de la última década del pasado siglo [4]. Como herencia de la historia de siempre, un abismo infranqueable de distancias, no sólo geográficas e idiomáticas, sino sobre todo culturales, les separa. Y en

---

[1] Datos de Franz DAMEN en Sectas, en *Mysterium Liberationis*, UCA Editores, San Salvador 1991, II, 423-445.

[2] José María VIGIL, *El papel de la religión en la liberación mundial*, «Alternativas» 10/25(junio 2003)77-90, Managua.

[3] Con el concurso decisivo de la religión, queremos decir.

[4] J.M. VIGIL, *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*, Envío, Managua, 1996; Verbo Divino, Bogotá 1996; Acción Cultural, Madrid 2000; *Embora seja noite*, Paulinas, São Paulo 1997.

este mundo de hoy, ya «globalizado» estructuralmente, no hay camino de liberación sino en una estrategia «globalizada». Afortunadamente, «el comienzo del siglo XXI está marcado por la emergencia de un nuevo sujeto emancipatorio: los movimientos sociales por la justicia global» [5] : un nuevo camino de esperanza comienza a dibujarse en el horizonte de los pobres del mundo. Cientos, o miles de entidades de la sociedad civil están configurando este nuevo sujeto mundial que comienza a oponerse a la globalización neoliberal, seguro de que «otro mundo es posible». Y dentro de esa sociedad civil son también las religiones las que se hacen cada vez más presentes. De hecho, en los mismos Foros Sociales Mundiales hasta ahora celebrados, hay una creciente presencia de las religiones, no oficial o institucionalmente, sino a cargo de los grupos más conscientes de la aportación insustituible que corresponde hacer a las religiones de cara a este nuevo camino de liberación mundial.

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

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

---

[5] Rafael DIAZ-SALAZAR comienza así su introducción al libro *Justicia global. Las alternativas del Foro de Porto Alegre*, Icaria-Intermón-Oxfam, Barcelona 2002, libro que presenta los resultados del FSM de Porto Alegre de 2003.

[6] «Empoderar», dice un anglicismo crecientemente frecuente en América Latina.

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

Sólo habrá liberación de los pobres

si las religiones se hacen liberadoras,

y sólo habrá unión de los pobres si las religiones dialogan.

No habrá paz en el mundo sin liberación de los pobres,

y no habrá liberación mundial de los pobres sin diálogo entre las religiones.

Pobres y religiones del mundo: ¡uníos!

II. Las religiones necesitan a los pobres para dialogar

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

Sólo en la actualidad se está dando un intenso contacto entre las religiones. Por obra de las nuevas circunstancias (las comunicaciones, la multiplicación de los viajes internacionales, las migraciones…) el mundo «se ha hecho un pañuelo», y las religiones no pueden seguir ignorándose. La sociedad moderna es religiosamente plural, y lo es cada vez más. Las «otras grandes religiones» distintas de la nuestra, ya no residen en continentes remotos, sino en nuestra misma ciudad. En el trabajo, en los medios de comunicación, o hasta en el mismo bloque de viviendas, los ciudadanos se encuentran hoy confrontados con la presencia de las gran-

[7] P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, en HICK-KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll 1987, 180.

des religiones en cualquier sociedad. «EEUU se ha convertido en el país religiosamente más variado de entre todos los del mundo» [8]. En Inglaterra son ya más hoy los musulmanes practicantes que los anglicanos practicantes, y está cercana la fecha en que los musulmanes serán más que los anglicanos en números absolutos [9]. El influjo de las religiones orientales en Occidente es un hecho conocido y de larga data. La presencia creciente del Islam en todo el tercer mundo –también en el occidental, en América Latina- es un dato evidente. Viviendo como vivimos todos ya en un único mundo globalizado, las religiones no pueden sustraerse a esta «convivencia» con las demás.

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

Pues bien, «aceptar sinceramente» [10] el pluralismo religioso no es una simple decisión ética, sino la entrada en una etapa radicalmente nueva. Porque todo el patrimonio simbólico de cada religión fue elaborado desde el supuesto de aquella unicidad y absolutez de la propia religión. Aceptar sinceramente el pluralismo religioso conlleva reformular, releer, reelaborar todo ese patrimonio, o sea, reformular la propia religión. El cristianismo del Concilio de Florencia (1442), que afirmó «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna, irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia...», ¿es el mismo cristianismo que el de quienes hoy se sitúan en las posiciones del pluralismo religioso y consideran que el cristianismo es una más de entre las religiones y Jesús es uno más de entre los mediadores de la salvación? ¿Se puede pensar que los dos planteamientos caben dentro del mismo concepto de religión? La aceptación consecuente del pluralismo religioso es un «cambio de paradigma» más profundo de lo que parece: las religiones están desafiadas a recrear su autocomprensión y a rehacer su interpretación de la realidad; a convertirse, a morir y volver a nacer.

---

[8] D. ECK, *A New Religious America*, Harper San Francisco, New York 2001, p. 4.

[9] Datos del *Sunday Times*, 11 de mayo de 1997.

[10] AGENDA LATINOAMERICANA'2004, *Aceptar sinceramente el pluralismo religioso*, pág. 45-47.

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

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

Hoy, también las religiones mismas se ven desafiadas por ese signo de los tiempos de «los muchos pobres y las muchas religiones», y se dan cuenta crecientemente de su responsabilidad mundial. La «Sociedad dos tercios», el Primero y el Tercer mundo, las masas excluidas y los sectores privilegiados excluyentes, todos tienen su herencia religiosa, sea cual sea. Las religiones no pueden negar su responsabilidad en este único mundo. Es cierto que cada una de ellas ha recorrido su propia historia independientemente, pero hoy vivimos todos en «un solo mundo», en un sistema mundial que nos corresponsabiliza globalmente a todos. Las religiones están cayendo en la cuenta de que no pueden dejar de asumir una responsabilidad mundial. Es la «Ética mundial», que logra irse abriendo paso en la conciencia de sectores religiosos cada vez más amplios. Si las religiones dialogaran y se pusieran de acuerdo en promover una ética mundial mínima aceptada por todos, daríamos con la única fuerza capaz de desafiar al egoísmo estructural del capital financiero y del poder militar imperial [12], que son, hoy por hoy, el enemigo público número uno de los pobres [13]. ¿Por dónde empezar? ¿Cómo hacer?

---

[11] Raimon PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Asissi 2001.

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

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

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

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

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

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

---

[14] J.M. VIGIL, *La opción por los pobres como opción por la justicia. Reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, en prensa.

- *exclusivismo* (o eclesiocentrismo), casi 20 siglos;

- *inclusivismo* (o cristocentrismo), apenas hace 40 años; y

- *pluralismo* (o teocentrismo) en la actualidad de un modo inicial y creciente.

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

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

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

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

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

Históricamente hablando (más allá de los mitos de origen, que son creaciones posteriores), los orígenes del judeocristianismo se remontan al siglo XIII a.C., a aquella revolución agrario-campesina protagonizada por los «hapirús» [15]. El Dios original del judeocristianismo fue invocado, fue

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

experimentado por primera vez en la historia en aquella revolución. No sabemos si ha habido alguna revolución atea en la historia, pero aquélla en todo caso fue religiosa. Los hapirús se rebelaron contra los reyes de las ciudades-estado y contra el Faraón en nombre de un Dios «El» (que figura en el nombre teofórico de Isra-El), que fue experimentado en la indignación ética de los pobres. Los hapirús (los marginados y excluidos de la época), experimentaron una vivencia religiosa, una experiencia de Dios, de un Dios «El», en cuyo nombre pudieron alzarse contra la experiencia religiosa de la sociedad ambiente y de sus estamentos de dominación (faraón, rey local, ejércitos locales, clero…) en torno al Dios «Baal». Los pobres, los injusticiados tuvieron una experiencia religiosa nueva, a partir de una «indignación ética» frente a la realidad de injusticia radical que vivían, una apasionada convicción de que el Dios de la justicia y de la solidaridad, llamado «El», «lucharía con ellos» (eso significa el nombre de Isra-El) para poder emanciparse de ese mundo de opresión y para construir una sociedad nueva. Esa experiencia religiosa que se dio en las montañas de Canaán, coincidió con la experiencia religiosa igualmente liberadora que experimentaron otro grupo de hapirús que lograron escapar de la opresión del imperio de la época, Egipto (el grupo del éxodo). Las experiencias de unos y otros grupos se fundieron, y los nombres de Dios (El, Yavé) también se identificaron.

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

La opción por los pobres, teológicamente radiografiada, es esencialmente «opción por la justicia», o, dicho personalizadamente, «opción por los injusticiados». Y el Dios que se experimenta en esa opción es el genuino Dios bíblico. Si nos alejamos de esta experiencia religiosa, nos alejamos inevitablemente del Dios bíblico original. Éste sería el «carisma» del judeocristianismo», y ésta puede ser su gran aportación al diálogo interreligioso. Y así como todo lo demás, en el judeocristianismo, puede ser tenido como adicional, derivado, accidental o incluso prescindible, en comparación con

este núcleo esencial, así también el judeocristianismo puede comulgar con todas las religiones que acepten acoger con reverencia esta vivencia de la opción por la Justicia mayor, la opción por los pobres. En contrapartida, el judeocristianismo puede y debe abrirse a ser enriquecido con otras visiones y enfoques, perspectivas y/o enriquecimientos a base de los «carismas» de las otras religiones.

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

La tarea principal y más urgente que el cristianismo tiene por delante, no es quizá su misma renovación interna (aun siendo tan urgente que, en realidad peligra su supervivencia), sino asumir su responsabilidad global sobre el mundo y sobre la historia (en la línea de las numerosas veces que ya lo ha hecho en su historia reciente), y apoyar el diálogo de las religiones en torno a lo más nuclear de la experiencia religiosa: la opción por los pobres como opción por la justicia y por la construcción de un Mundo Nuevo. Y para trabajar en esta línea el cristianismo no tiene que hacer ningún esfuerzo impropio, al contrario: basta que se deje llevar de su propio impulso «natural» y que dé cauce abierto a su propio carisma fundante: lo mejor de sus Escrituras y de su tradición, la voz más nítida de sus profetas y de Jesús, coinciden paladinamente en el mismo enfoque.

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

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

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

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

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

En las décadas de los 70-90 quizá no pudo ser de otra manera, y aunque no dejó de haber sus experiencias de diálogo intercontinental tercermundista, el conjunto de la experiencia latinoamericana quedó al margen de esas exploraciones. No deberá ser así ahora. Estamos en otra hora de la historia, hora de globalización y de mundialización. La TL del futuro inmediato ya no puede ser «latinoamericana» solamente, en el sentido de que tiene que ser una TL que hable al mundo, que sea teología «de la liberación mundial». Más aún, en la nueva etapa de la TL, junto a una teología (cristiana) de la liberación mundial, tenemos que apuntar a crear una «teología interreligiosa de la liberación mundial», una teología que ya no esté construida sobre bases estrictamente cristianas y con herramientas y categorías sólo cristianas, sino una teología que, por dirigirse como a su objetivo a la liberación mundial, hable al sujeto de esa liberación mundial, que son los «muchos pobres», pero los pobres que son también de las «muchas religiones». Necesitamos una teología interreligiosa de la liberación, que quizá tendrá que atenerse a una teología de mínimos éticos y mínimos religiosos, pero que siendo «mínima» en ese sentido, gozará de

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

la máxima universalidad, al poder ser transversal a todas las religiones. La construcción de esta nueva TL es una de las grandes urgencias del quehacer teológico comprometido con los pobres. La TL tardó en descubrir otros campos después del económico… (el cultural, de género, de etnia…). El último campo que ha descubierto es el del pluralismo religioso, sólo que éste es transversal (no sectorial): desde esa perspectiva afecta a todo el universo teológico y a su luz debe ser reformulado todo. Es el desafío del pluralismo religioso a la TL.

ENG

Many Poor, Many Religions

Option for the poor, a privileged place for dialogue among religions

Along the Many Paths of God,
Lit Verlag, Münster -Berlin - London 2008, p. 105-118

I. The poor need dialogue among religions

> "*Among the many 'signs of the times' that challenge the churches today, there are two than place particularly pressing demands on Christians: the experience of the many poor and the experience of the many religions.*" *

This statement of Paul Knitter in 1986, has today, in the current phase of globalization, become even more evident. Two of the most burning focal points requiring attention by any honest human being who wants to rise to the challenge of these times are, on the one hand, the immense number of poor in the world and, on the other, the plurality of religions (with their common lack of knowledge and of dialogue, their anarchy and self-centeredness, their worldwide failure to take coordinated responsibility and the religious inspiration that some terrorisms claim) are two of the most burning spectacles to be taken into account by any honest human being who wants to rise to the challenge of these times.

Only in the secularized "First World" could some scorn religion for the role it could have in favor of the poor. Certainly history is witness ad nauseam to the alliance that religion has established over the ages with the dominant classes. This has gone so far that religion is catalogued in classical terms as one of the "superstructures" that have served to dominate the oppressed classes by putting people to sleep and through promises of

---

* John Hick and P. Knitter (editors), "Toward a Liberation Theology of Religions," in *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, Orbis, 1998, 17.

another life. Yet a more careful analysis of history, and concretely of Latin American history in the second half of the last century, shows that religion is certainly also capable of the opposite. It can be a leaven of liberation and even of revolution at least as much as it can be and has been an ideological opium. In reality, has there ever existed in history any revolution that achieved victory without the help of religion, either an official religion or a popular alternative one? People can only give their lives for a Utopia when a spark of "mystique," or passion for the liberating Utopia is ignited in the human heart And that passion for a liberating Utopia is certainly the best religion has to offer when it is not used badly and betrayed in an alliance against the poor

How can the masses in India manage to live "with less than a dollar a day." [1] Or those abandoned people in the sunken ship that is Africa, or those who live in some Latin American shantytowns or slums that are "jungles without any law " Certainly not with that miserable "dollar a day" but with other resources that give them meaning, vision, self-esteem, a project in life and strength That is where religion comes in.

The world of the poor is teeming with religion. Every three days two new Churches are founded in the Christian Third World and there are already more than 25,000 Christian Churches ' India is an huge mass of poverty and religiosity In Africa, secularization can do nothing against animism. A religious "revival" is taking place throughout the world For some who are blind religion appears to be shrinking and disappearing In reality it is simply being transformed, subject perhaps to a mutation that we have yet to identify properly.

Is it possible to imagine the liberation of the poor without religion? [2] Will there be a "secular," "non-religious" revolution in the future. Or do we need to ask whether "revolution, that is to say the liberation of the poor in this globalized, neo-liberal world, will be religious [3] or not."

The poor, in large part, are still not a historical subject. They are dispersed, disunited, without communication among themselves, still taken up with a "syndrome of depression" left over from the last decade of the last century. [4] As a legacy from an age-old history, they are separated by an insurmountable gulf of separations that are not only geographical and

---

[1] Data from Franz Damen, "Sectas," in *Mysterium Liberationis*, San Salvador, UCA Editores, 1991,11,423-445.

[2] Jose Maria Vigil, "*El papel de la religión en la liberación mundial,*" Managua, Alternativas, 10/25 (June 2003), 77-90.

[3] What I mean is with the decisive concurrence of religion.

[4] J.M. Vigil, "*Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológias sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*," Envío, Managua, 1996 Also published by Verbo Divino, Bogota, 1996, by Acción Cultura, Madrid 2000, and as Embora seja noite, Paulinas, São Paulo, 1997.

linguistic but above all cultural And in today's already structurally "globalized" world there is no path to liberation except in a "globalized" strategy Fortunately, "the be- ginning of the twenty-first century is marked by the emergence of a new liberating subject the social movements for global justice." [5] A new path of hope is beginning to take shape on the horizon of the poor of the world. Hundreds or thousands of groups in civil society are giving shape to this new global agent that is beginning to oppose neoliberal globalization with the assurance that "another world is possible." Within civil society religions are also increasingly present. Indeed, in the World Social Forums that have already taken place, there is a growing presence of religions. This is not happening in any official, institutionalized way.

Some groups are more aware of the irreplaceable contribution that religions can make when faced with this new path of world liberation. They are taking action.

Religions should participate because of their proximity to people, because of their position as supra-national and even supra-continental, and above all because of their special ability to give power [6] to the people. It is essential that they participate.

For that to happen religions need, above all a "conversion." We need religions to reclaim the best in their spiritual traditions. This inevitably includes mercy, justice and hope for the transformation of the world. Up until now the religions that we identify as "world religions" have attended to what is worldly along the lines of a "spiritual conquest." What is "world" about them has involved only the desire to conquer the world through a missionary effort, to "convert" other religions and to absorb them. Today they are beginning to abandon this "missionary thrust," barely beginning. Religions know that their commitment can continue to have a global dimension but today it is not in view of a missionary conquest but rather of a responsibility for a world ethic. We live in one and the same world and "either we are all saved or we sink together." Above all today, when the structures of oppression have spread throughout the world in one single, united and globalized system, the transformation of the world can only happen through the integrated participation of all oppressed peoples. If these peoples have many religions, the multitude of the poor will only participate in an integrated way when religions dialogue and coordinate among themselves.

---

5 In this way, Rafael Diaz-Salazar begins his introduction to Justicia global Las alternativas del Foro de Porto Alegre, Icartia-Intermon Oxfam, Barcelona, 2002 The book presents the results of the 2003 World Social Forum in Porto Alegre.

6 "Empoderar" is an Anglicism used increasingly in Latin America.

That is why "a world movement of liberation needs a world-wide inter-religious dialogue." [7] One of the main preoccupations for today and for the future is precisely this world-wide inter-religious dialogue, that is to say a dialogue among religions. It has become one of the conditions for the very possibility of world liberation. The best service that religions can offer to the world today, and concretely to the poor, is to dialogue and to find a way for positive collaboration in the transformation of society. Without minimizing all their other pursuits, strengths and initiatives, perhaps religions will provide a definitive thrust and an exceptional acceleration toward a world revolution. Para- phrasing a well-known statement of Gandhi that was taken up again by Küng, I make bold to say:

> *There will only be a liberation of the poor if religions become liberating, and there will only be a union of the poor if religions dialogue.*
>
> *There will be no peace in the world unless the poor are liberated and there will be no world liberation of the poor without dialogue among religions.*
>
> *Poor and religions of the world, unite!*

II. Religions need the poor in order to dialogue

Only recently have religions taken seriously the plurality of religions as such. The fact is that each religion has lived its history in isolation, not only in a geographic and cultural way but, above all in a religious and theological sense. All religions have lived in what today is known as "exclusivity," that is to say the theological position that thinks that "only I am right." To think that "outside the Church there is no salvation" is in no way an exclusively Christian attitude. It has been a common guideline for practically all religions.

However, at this point there is intense interaction among religions. Through new circumstances that include communications, the growth of international travel and migration, the world "has become a small village" and religions can no longer continue ignoring each other. Modern society is religiously plural and increasingly so. The "other great religions," apart from our own, no longer dwell on distant continents but can be found in our own city. At work, in the communications media or even on the same block in our neighborhood, citizens in every society find themselves confronted with the presence of the great religions. "The United States has become the most diverse country in the world from the point of view of religions." [8] In England there are now, in absolute terms, more practicing

---

[7] P. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions," in Hick-Knitter (editors), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, Orbis, 1987, 180.

[8] D. Eck, *A New Religious America*, New York, Harper San Francisco, 2001, 4.

Muslims than practicing Anglicans.[9] The influx of Eastern religions into the West is a well-known fact for some time now. The growing presence of Islam is obvious throughout the Third World, and even in the western part, in Latin America. Living as we all do now in one globalized world, religions cannot draw back from this co- existence with others.

This unavoidable co-existence brings with it some challenges that inevitably raise questions for the ordinary believer: Are religions true, valid, saving? What about the absolute character that each religion had assigned to itself until now? Can we continue thinking in exclusivist terms, like "apart from us there is no salvation" or even in inclusivist terms like "the truth that exists outside our borders is a participation in the one truth that is ours?"

So then, "to sincerely accept"[10] religious pluralism is not a simple ethical decision but rather the entry into a radically new moment, because the whole symbolic patrimony of every religion was developed on the assumption that their religion was unique and absolute. To accept religious pluralism in all honesty brings with it the task of reinterpreting or re-working the whole patrimony. It means reformulating religion itself. Christianity, through the Council of Florence in 1442, said that,

> *We firmly believe, profess and teach that none of those who are outside the Catholic Church, not only pagans, but also Jews, heretics and schismatics, will be able to participate in eternal life. They will go to the eternal fire that has been prepared by the devil and his angels (Mt. 25, 4) unless, before the end of their life they are incorporated into the Church....*

Is this the same Christianity as that of those who today take up the position of religious pluralism and who believe that Christianity is one more among the religions and that Jesus is one more among the mediators of salvation? Can we think that the two propositions fall within the same concept of religion? The coherent acceptance of religious pluralism is a "change of paradigm" that goes deeper than it appears. Religions are challenged to recreate their own self- understanding and to adjust their interpretation of reality. It is a call to conversion, to die and be reborn.

Inter-religious dialogue demands then, more than anything else, a "religious intra-dialogue."[11] Before dialoguing with other religions, each

---

[9] Data from *The Sunday Times*, May 11, 1997.

[10] Agenda Latinoamericana (2004): "Aceptar sinceramente el pluralismo religioso," Managua, 45-47. Tr: An English edition is published by the Social Justice Committee of Montreal.

[11] Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso,* Assisi, Citadella Editrice, 2001.

religion should have a dialogue with itself in order to question its own convictions. It will need to verify a posteriori the affirmations about its uniqueness and absoluteness that it had considered a priori. If necessary, it will need to change them. Without this prior "intra-dialogue" the other dialogue will be nothing more than a "dialogue among the deaf."

On the other hand, religions know how difficult it is to have a dialogue in the field of doctrine and faith. It is easier in the area of ethics and life. Any theoretical, theological dialogue is welcome if it happens. But it can also wait. We do not need an agreement among the specialists on a common text worked out over decades in a process of consensus in order to get moving and to begin the "dialogue of life" at the grassroots. Everything that has to do with theoretical clarifications about orthodoxy can wait. We can live with theoretical doubts but we are aware of the urgency for co-existence in peace and in love. This cannot be put off. It is not a question of trying to discuss theology or to convince one another or even less to "convert" the others. The really urgent dialogue is the one about life, one that produces and multiplies Life as is appropriate for religions that believe in a God of Life.

Today religions are also challenged by the sign of the times that consists in "many poor and many religions" and increasingly they are becoming aware of their global responsibility. The "Two-thirds Society," the First and the Third World, the masses of the excluded and the privileged sectors that do the excluding, all have a religious legacy, whatever it might be. In this unique world, religions cannot deny their responsibility. Certainly every one of them has its own independent history but today we all live in "one single world," in a world system that makes us globally co-responsible for everyone. Religions are becoming aware that they cannot fail to take on a global responsibility. It is the "world ethic" that is managing to open a path in the awareness of widening religious sectors. If religions would dialogue and come to an agreement to promote a minimal world ethic that is accepted by everyone, we would discover a strength capable of challenging the structural egotism of financial capital and of imperial military power[12] which is, all things considered, public enemy number one of the poor.[13] Where do we start? How can we do it?

One of the basic principles of any dialogue is "to begin with what unites us and not with what separates us." We put the "ethical capital" of each religion in common in order to strengthen and enrich it and we embrace it collectively as a basis for co-existence and for the transforma-

---

[12] Antonio Comín, "La mundialización: aspectos políticos," in Varios, *Mundialización o conquista?* Santander, Sal Terrae, 1999, 87ff.

[13] Richard Horsley, *Jesus and Empire,* Augsburg, Fortress Press, 2002.

tion of the world. So, what "minimal common ethic" exists in the various religions?

In this respect and for some time now the so-called "Golden Rule" is being acclaimed. It seems to be recognized in all religions with almost identical phrasing and it appears as well in the Gospel (Mt 7,12; Lk 6,31): "Always treat others as you would like them to treat you." By its very nature, we are dealing with a "minimal ethic" that is comparable to the "categorical imperative" of Kant. It is an ethical principle that in itself is self-evident and fundamental and on which the rest of the moral structure can then be built. This basic rule is in reality supra-religious or pre-religious. It is a matter of natural ethics with a primary logical grounding. It can effectively be considered a suitable foundation to begin a dialogue "on the basis of what unites us." All religions can agree to it. The "Golden Rule" can therefore be a good beginning for dialogue in so far as that means beginning "with what unites us."

Through its quality as a minimal basic ethic, the Golden Rule in reality serves as a foundation for every moral principle and is for that reason also an underpinning for the "option for the poor." The option for the poor is an option for the impoverished, for those who in general are treated with injustice what- ever kind of "injustice" might be. [14] Don't do to others what you would not want to have done to you, or don't commit an injustice that you would not want to suffer. The Golden Rule, common among religions, obliges them to regard the poor as the principal and most urgent point of reference. There is no greater drama in the world today that that "two-thirds" of humanity that is excluded and oppressed. There is nothing in the world that cries out more loudly in the Golden Rule than the suffering humanity of the poor and of those who suffer injustice. It is precisely as a support for the poor of the earth that religions are urgently called upon to begin their dialogue, a dialogue not of theologians or of orthodoxies but rather a "dialogue of life," of co-existence and of transformation of the world specifically based on the poor as subjects who are empowered by their religions.

In the current theology of religions there is a commonly accepted out- line of the evolution of the different paradigms in the Christian world:

> *exclusivity (or ecclesio-centeredness) for almost twenty centuries;*
> *inclusivity (or Christ-centeredness) for just 40 years; and*
> *pluralism (or God-centeredness), a new and growing model.*

[14] "*La opción por los pobres como opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*." «Theologica Xaveriana», 149 (January-March, 2004) 151-166, Bogotá. Also published in «Christus» 741 (March-April 2004) 41-46, CRT; «Sendero« XXVI/78 (May-August, 2004) 317-334, San José de Costa Rica; «Ocote Encendido» 32 (May, 2004) 1-17, Zaragoza, España; Tiempo Latinamericano, 75 (May, 2004), Córdoba, Argentina.

This God-centeredness, in Christian language has quickly given way to a theologically equivalent "Reign-centeredness." I say it is equivalent because the Christian God cannot be other than the "God of the Reign." However, recently the phrase "Reign-centered" has also given way to another phrase: "salvation- centeredness." This is an attempt to avoid Christian words that could make inter-religious dialogue difficult, for example, with Hinduism in which the concept of a personal "god" is somewhat controversial and where the concept of "Reign" is unknown. The most current proposal in religious language is, in any case, that of salvation-centeredness in which salvation is placed at the center.

This means that religions seek the salvation of human beings. Somehow, different religions have been set loose in the world by an act of God or "Ultimate Reality" (to use universal language). They are paths of salvation, each contextualized in their own geography, history and culture. But, they are all or should all be "paths of salvation" and means for the full realization of human beings. This is their mission, their justification. It is no longer true that "outside the Church there is no salvation" can be applied to every religion. Rather "outside salvation there is no (authentic) Church." And this can be applied to any Church or religion. If religion does not produce salvation, that is to say, if it does not opt for the poor, if it does not join with the other religions in dialogue and cooperation for the transformation of the world, it is a "false" religion, one that is falsified and useless. The criterion that validates the truth of each religion lies in the salvation it communicates and that it places (or not) at its center. If a religion wants to give "glory to God" it has to show that it helps human beings live, especially the poor and those who suffer injustice. This coincides with the saying of Saint Irenaeus that "the glory of God is that human beings live," nuanced today by Saint Romero of America who said that "the glory of God is that the poor live." "Action in favor of justice and of the transformation of the world" is the best field of validation and of inter-religious dialogue. For that reason, during a period of inevitable inter-religious co-existence and dialogue, religions are called upon to become aware that this is the first priority and resolutely to put their hand to the task.

III. The option for the poor as the principal contribution of the Abrahamic religions to inter-religious dialogue

Religious pluralism, that is to say the acceptance of plurality, is a particularly difficult challenge for Christianity because its pretension to uniqueness and absoluteness are very well known. Earlier we quoted the Council of Florence that is a culminating point in that attitude of exclusivity. Throughout the world people know that Christianity thinks of itself as "the only true religion," against which all the other religions and gods

are "the work of human hands" (Psalm 113B). The history of Christianity is full of arrogant attitudes, including the way in which it allowed itself to be enthroned as the official religion of the Roman Empire even to the point of persecuting other religions. Included also in this attitude are: the constitution of Christianity as Christendom by which the Church placed itself over and above civil power as an absolute power with- out appeal, the crusades as wars "in the name of God against the infidels," the theological justification of the conquest of America (Don't forget the text of the Requerimiento* and the distribution of the "vacant lands" effected by the popes in favor of Christian kings), the Inquisition in which so many "heretics" were tortured and executed, support for or connivance with neo-colonialism, the missionary conviction that Christianity was called to be the only religion in the world "when everything in heaven and on earth are united under one head, Christ" (Eph 1,10) And we don't have to restrict ourselves to speaking just of the past Even today the declaration, *Dominus Jesus* (2000) does not accept the phrase "Sister Churches," haggling over the very word "Church" in the (Christian) ecumenical world It states that even if it is not true that there is no salvation outside the Church, at least human beings find themselves "in a gravely deficient situation" with respect to their salvation (n° 22) The Catholic Church is called to a profound conversion in the future if it wants to embark on the path of religious dialogue and sincere welcome of pluralism

Nevertheless, if it finally accepts pluralism and enters into interreligious dialogue, Christianity is going to have much to contribute In its own symbolic patrimony, in its Scriptures, in its tradition and above all at the root of its own historic origins, Christianity has an image of God and a way of conceiving of religion that coincides with the "basic minimal ethic" that we were speaking of before In this sense its contribution to religious dialogue on a world scale could be decisive Let's take a look

Historically speaking (beyond the origin myths that are later creations), the origins of Judeo-Christianity go back to the 13th century before Christ, to that agrarian-farmer revolution that had the Hapirus as its protagonists [15] original God of Judeo-Christianity was invoked and was experienced for the first time in history during that revolution We don't know if there was ever an atheist revolution in history but this one at least was religious. The Hapirus rebelled against the kings of the city-states and against Pharaoh in the name of a God called "El," who figures in the god-bearing name of *Isra-El* and who was experienced through the ethical

---

* Tr A document read in Latin to local leaders by the Spanish conquerors inviting them to accept Christ and his legitimate representatives (the Pope, the Spanish king) or become enemies of God, forfeiting thus their lands and lives.

[15] See also Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh,* Maryknoll, Orbis, 1979.

indignation of the poor. The Hapirus, the marginal and excluded people of the period, had a religious experience, an experience of God This was a God called "El." In that name they could rise up against the religious experience of the society around them and against its dominant classes (the Pharaoh, the local king, local armies, the clergy, and so forth) who were grouped around the god "Baal." The poor, who suffered injustice, had a new religious experience It was based on an "ethical indignation" when faced with the reality of radical injustice that they were suffering They had a passionate conviction that the God of justice and of solidarity, called El, "would fight at their side" (that is what *Isra-El* means) This way they could free themselves from that world of oppression and to build a new society. That religious experience in the mountains of Canaan coincided with the equally liberating religious experience of another group of Hapirus who managed to escape the oppression of the empire of the time, namely Egypt. This was the Exodus group. The experiences of both groups melded together and the names of God {El and Yahweh) also became identified.

The most genuine and original element in the Judeo-Christian religion is that passion for justice, that imperative to build a society without oppressors or oppressed. Everything else is embellishment or consequence of the original religion or is a deviation from it. In what is at the core of the symbolic legacy of Judeo-Christianity there always remains that option of the poor for God and of God for the poor. This is the covenant between God and the poor. From the point of view of Judeo-Christianity, religion or the fundamental "religious experience" is an experience that makes us able to overcome egotism (including its crassest forms, which are conformity and resignation), to leap beyond our- selves and to be centered in justice and love. It is an experience that can take hold of a person and render him/her passionate for a Utopia of transformation of the world and for building a New Society. This will be a democratic, fraternal and participative society such as God would want, the "Reign of God" it- self, as a later vocabulary would say.

Theologically, as if taken in an X-ray, the option for the poor is essentially an "option for justice" or, said in a more personal way, "an option for those who suffer injustice. And the God who is experienced in that option is the authentic God of the Bible. If we draw back from this religious experience, we inevitably distance ourselves from the original God of the Bible. This is the "charism of Judeo-Christianity" and it could be its major contribution to inter- religious dialogue. So, just as everything else in Judeo-Christianity can be taken to be an addition, a derivation, something accidental or even dispensable in comparison with this essential nucleus, so also Judeo-Christianity can be in communion with all religions that agree to welcome with reverence this experience of the

option for a higher Justice that is the option for the poor. On the other hand, Judeo-Christianity can and should open itself up to being enriched by other views and focal points, other perspectives and/or enrichments, based on the "charisms" of other religions.

The principal contribution of Judeo-Christianity to dialogue among religions is the view that the very essence of religion is that passion for justice and fraternity. If this "basic minimum in religion" were accepted, the world would move toward a radical transformation.

The principal and most urgent task Christianity is facing with regard to the future is not perhaps its own internal renewal (although that is so urgent that in reality it puts its survival in danger). It needs rather to take up its global responsibility for the world and history (in line with the many times it has al- ready done so in its recent history). It needs to support dialogue among religions about the core elements of religious experience: the option for the poor as an option for justice and for the construction of a New World. To operate in this sense, Christianity does not have to do anything inappropriate. On the contrary, it need only allow itself to be guided by its own "natural" impulse. In this way it will open the way to its own foundational charism that is embodied in the best of its Scriptures and its tradition, the clearest voice of its prophets and of Jesus. All of these overwhelmingly coincide with this same focus.

Latin American theology of liberation, in its branch as "theology of religions" or what used to be called "macro-ecumenism," has already embarked on this line of thinking (in the 70s and 80s). At that time it did not give much importance in theory to dialogue among religions because the experience of pluralism as it exists in our world today had not yet happened in Latin America. But Latin American macro-ecumenism practiced exactly what was in fact a "dialogue of religions" that embraced even the absence of religion: atheism. Liberation theology got along very well with atheists, with the Good Samaritan (Lk. 10,25) whom it always recognized as being "not very far from the Reign of God" (Mk 12,34). It never "discussed religion" with atheists, nor did it engage in a debate about "the true religion" with Indigenous and Afro religions. Instead, it welcomed them convinced of their sacred character and it fervently worshiped with them the "God of all names." [16] We might say in that respect that it was pluralist "*avant la lettre*." It recognized that the most effective religious dialogue consists in building a new world together "where the poor are alive" and that this would be the best worship "in spirit and in truth" (Jn 4,24).

[16] P. Casaldáliga, *Missa dos Quilombos*, Introit.

Still, this does not mean that there did not remain a long path to walk. Indeed, we are in "another epoch" and there are new challenges. Let me conclude by pointing out what seems to me to be the principal one among them. Pieris says:

> *But the irruption of the Third World is also the irruption of the non-Christian world. The vast majority of God's poor perceive their ultimate concern and symbolize their struggle for liberation in the idiom of non-Christian religions and cultures. Therefore a theology that does not speak to or speak through this non-Christian peoplehood is an esoteric luxury of a Christian minority.* [17]

Latin American liberation theology had an influence that went well beyond its own continent but it never intended that in any direct way. Its source and its interlocutor was the Latin American people, a people with a Christian tradition and with a Western view of the world that was imposed on Indigenous, Afro-American and rural matrices. They were not concerned about a dialogue with the "great religions." The circumstances of that period did not allow for a broader perspective. In the end, it was certainly enclosed in its own Christian, Western and Latin American frameworks, not out of bad will but because of the lack of other opportunities. In this sense, we offer a fraternal welcome to the criticism of Pieris who, from the privileged vantage point of Asia, has another and broader point of view from which to tell us that our Latin American liberation theology is "the luxury of a Christian minority."

In the 70s and 80s it could not perhaps have happened in any other way. Although it did not lack experiences of inter-continental Third-World dialogue, the greater part of Latin American experience stayed at the margin of those explorations. It should not be so now. We are in another point in history, a time of globalization. The liberation theology of the immediate future can no longer be only "Latin American." It has to be a liberation theology that speaks to the world and that is a theology of "world liberation." Even more, in this new stage of liberation theology we need to try to create an "inter-religious theology of world liberation" along with a (Christian) theology of world liberation.

This would be a theology that is no longer constructed on strictly Christian foundations. Instead it is a theology that, by pointing to world liberation as its objective, speaks to the subjects of that world liberation who are the "many who are poor." But they are poor who are also of "many religions." We need an inter-religious theology of liberation that perhaps will have to restrict itself to a theology of ethical and religious minimums.

---

[17] Pieris, "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology," *Irruption of the Third World: Challenge to Theology,* Virginia Fabela and Sergio Torres (editors) Maryknoll, New York, 1983, 113-114.

Nevertheless, by being "minimal" in this sense it will enjoy a maximum universality by cutting across all religions. Building this new liberation theology is one of the most urgent tasks for a theology committed to the poor. Liberation theology was slow in discovering fields other than the economic, such as culture, gender, ethnicity, etc. The last field that it has discovered is that of religious pluralism. The difference is that this is transversal and not confined to one sector. From that point of view it affects everything in theology and everything has to be reformulated in its light. This is the challenge for a liberation theology of religious pluralism.

Bibliography

Casaldaliga, P. (1982). *Missa dos Quilombos*. Introit.

Comín, A. (1999). *La mundialización: aspectos políticos. In: Varios (1999). Mundialización o conquista?* Santander: Sal Terrae.

Damen, F. (1991). *Sectas*. In: *Mysterium Liberationis*. San Salvador, UCA Editores.

Díaz-Salazar, R. (2002). *Justicia global. Las alternativas del Foro de Porto Alegre*. Barcelona: Icaria-Intermon-Oxfam.

Eck, D. (2001). *A New Religious America*. San Francisco: Harper San Fran- cisco.

Gottwald, N. (1979). *The Tribes of Yahweh*. Maryknoll: Orbis.

Hick, J. & Knitter, P. (eds.). (1987/1998). *Toward a Liberation Theology of Religions*. In: Hick, J. & Knitter, P. (eds.). (1998). *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll: Orbis.

Horsley, R. (2002). *Jesus and Empire*. Augsburg: Fortress Press.

Panikkar, R. (2001). *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Citadella Editrice.

Pieris, A. (1983). *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*. In: Fabela, V. & Torres, S.(eds.). (1983). *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. Maryknoll: Orbis Books..

Vigil, J.M. (1996). *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90*. Managua: Envío.

Vigil, J.M. (2003), *El papel de la religión en la liberación mundial*. In: «Alternativas», 10/25 (June 2003) pp. 77-90.

Vigil, J.M. (2004). *La opción por los pobres como opción por la justicia, y no es preferencial. Para una reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*. In: «Theologica Xaveriana», 149 (January-March, 2004). pp. 151-166.

La Misión

DEUT

Mission ist Dialog, nur Dialog

In: Klaus KRÄMER / Claus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunicatives Missionsverständnis*, «Theologie der Einen Welt», Herder, Freiburg 2012, Seiten 31-43.

Dass es sich bei der Mission um einen Dialog handelt, haben wir in letzter Zeit oft gehört. Dass es nur Dialog ist - auch im weitesten Sinne des Wortes -, hört man nicht oft. Ich will versuchen, diese These aus der Überschrift zu begründen.

Zuerst sollen die Begriffe nach dem alten Brauch des Status quaestionis geklärt werden: Was verstehen wir unter Mission?

Das Wort Mission besitzt in unserem Kontext zwei große Bedeutungen. Die eine Bedeutung ist der Auftrag, die Aufgabe, die Pflicht. So bedeutet Mission die Aufgabe, die jemand hat, oder die Absicht bzw. das Ziel, wofür etwas getan wird. Die andere Bedeutung ist die Entsendung, der Aufbruch oder die Berufung, um die Aufgabe, die uns anvertraut wurde, zu erfüllen. Mission, hergeleitet von dem lateinischen Verb *mittere*, entsenden, ist in der Tat die Entsendung oder auch das Weggehen, weil man geschickt wird.

In den letzten Jahrhunderten - so hat es unsere Generation als Kinder gelernt - wurde das Wort vor allem im Plural gebraucht, die Missionen. Damit waren vor allem alle Aktivitäten der Kirche, konkret der Missionare, gemeint, die entsandt wurden mit dem Ziel (mit der Mission) die Grenzen der Kirche auszudehnen und sie dorthin näher zu bringen, wo sie noch nicht präsent war. So waren die Missionen nicht die konkrete Realisierung der großen Mission der Kirche, sondern eher eine missionarische bzw. missionale Mission unter der Leitung der Missionare. Die Missionen als solche waren gewissermaßen nebensächlich. Sie waren weder die Hauptaufgabe der Kirche noch betrafen sie alle, sondern nur jene spezialisierten Missionare.

Aber in den letzten Jahrzehnten wich der Plural Missionen dem schöneren und kraftvoll klingenden Wort im Singular, der (großen) Mission der Kirche als ein Ganzes, ihrer Hauptaufgabe. In der nachkonziliaren Zeit, d. h. nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wird das Wort Mission auf die Gesamtheit der Kirche bezogen. In der neuen Ekklesiologie (man darf nicht vergessen, dass das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert der Ekklesiologie

bezeichnet wird) lebt dieses Wort wieder auf und bekommt eine zentrale Bedeutung: Die Mission ist innerhalb der Kirche das Wichtigste im Sinne ihres Wesens und ihres grundlegenden Selbstverständnisses. Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* ist hierbei der entscheidende Anhaltspunkt: Die Kirche erkennt ihre tiefste Identität und eigentliche Berufung: die Evangelisierung, die Verkündigung des Evangeliums: »Sie ist da, um zu evangelisieren [...]«[1]. Das ist ihre Mission, die große Mission der Kirche, die globale Mission, die christliche Mission - etwas Weitgehenderes und Tieferes als die Mission der Kirche.

Die Missionen oder die missionarische bzw. missionale Mission sind ein Teil der großen Mission der Kirche, aber sie sind nicht mit ihr identifizierbar, nicht einmal als ihr wichtigstes Teil zu bezeichnen. Das sei hier erwähnt, um die Missionen bzw. die missionarische Mission theologisch im Kontext der postkonziliaren Ekklesiologie zu verorten, die im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* verdeutlicht wird.

Wenn in diesem Beitrag von Mission die Rede ist, so wird damit im Prinzip die missionarische bzw. missionale Mission gemeint; wenn wir uns auf die grundlegende Mission der Kirche beziehen, dann meinen wir die große Mission.

Nach dieser Klarstellung kommen wir nun zum eigentlichen Thema.

Mission ist kein Dialog gewesen

Menschlich gesehen ist es eine verständliche, aber nicht zu rechtfertigende Handlungsweise, die eigenen Fehler zu vergessen, sie positiv aus dem persönlichen bzw. kollektiven Gedächtnis zu löschen, um Erinnerungen auszuschalten, die störend wirken oder für die um Verzeihung gebeten werden müsste. Diese Handlungsweise wird auch häufig von den Religionen, die menschliche Wirklichkeiten sind, übernommen. Auch das Christentum, die christlichen Kirchen haben in der Geschichte so agiert.

Je gravierender der Fehler erscheint, desto stärker und unbewusster ist die Bereitschaft zu vergessen. Man spricht nicht über und denkt nicht mehr an die fehlerhafte Vergangenheit und ist nicht mehr in der Lage, die eigenen kollektiven Verhaltensweisen, die man bedauert, zu erkennen. Man spricht einfach von seinen neuen Einstellungen, als wären ihnen nicht sehr unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Verhaltensweisen

[1] Paul VI., Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katho-lischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 2, Bonn 1975, S. 11, Nr. 14.

vorangegangen. Dabei vergisst man, dass wir noch gestern genau das Gegenteil sagten und taten. Man schaut nicht mehr in den Spiegel und vergisst sein Spiegelbild.

Die neuen Interpretationen der Mission leiden auch unter dieser Handlungsweise. Viele der neuen Erkenntnisse der Missionswissenschaft scheinen auf ein zeitloses Fundament gebaut zu sein, ohne Geschichte, ohne Vergangenheit, die es zu bewerten oder zu korrigieren gilt. So spricht man frei von der Mission als Dialog, redet und schreibt in schönen Worten und breitet einen Schleier über das, was die Mission in den Jahrhunderten - sogar Jahrtausenden -gesagt und getan hat, aus.

Ich möchte damit sagen, dass Mission kein Dialog gewesen ist; sie hat sich dem Dialog entgegengestellt. Sie hat sich dem Dialog verweigert und einen religiösen Monolog verhängt, manchmal sogar mit Gewalt auferlegt. In Anbetracht dieser Missionsgeschichte scheint es mir nicht aufrichtig, eine Missiologie des Dialogs zu betreiben, als wäre nichts gewesen, als würde man jetzt bei Null anfangen und könnte ungestraft etwas sagen. Ich glaube, dass die Ehrlichkeit eine aufrichtige Anerkennung der Realität verlangt. Und intellektuelle Ehrlichkeit bedeutet, dass man das, was man - historisch gesehen - gerade gesagt hat, nicht vergisst. Zumindest ich für mein Teil möchte ehrlich sein und unsere Vergangenheit anerkennen.

Es geht nicht darum, jemanden zu verurteilen. Das ist ganz klar. Wir kennen die wunderbare Großzügigkeit und die außerordentliche Bereitschaft vieler Missionare, die uns vorausgegangen sind. Ich kann mir nicht vorstellen, dass wir besser agiert hätten, wären wir in ihrer geschichtlichen und intellektuellen Situation; hätten wir mit der Theologie und Spiritualität ihrer Zeit gelebt. Wir können mit Klarheit eine dunkle Vergangenheit erkennen, ohne jemanden zu verurteilen. Es ist gängige Praxis, nach persönlichen Schuldigen zu suchen, aber sie ist nicht immer richtig. Nach einer historischen Darstellung der Mission kommt Reinhold Bernhardt zur Schlussfolgerung, dass »in dieser Kriminalgeschichte des Christentums die Verantwortlichkeit gerade auf das Gesamt an theoretischen Elementen zurück [fällt], die eine solche Überheblichkeit erst ermöglicht haben«[2]. Es war nicht die Böswilligkeit der Menschen, es waren die Umstände, in denen sie sich befanden, sie waren Opfer ihrer eigenen Ideen, ihrer eigenen Weltanschauungen und Theorien; in diesem Falle ihrer eigenen Theologien.

---

[2] Reinhold Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao 2000, S. 315-316.

In der Tat war die Missionstheologie (ihr Ansatz, ihre Begründung, ihre theoretische Interpretation...) nicht dialogisch - vielleicht konnte sie das auch nicht sein; ihre mangelnde Dialogfähigkeit prägte Generationen von Christen und Missionaren.

Um welche theoretischen Elemente handelte es sich, die die Mission daran gehindert haben, dialogisch zu sein und stattdessen ein gewaltsames Aufzwingen zu praktizieren? Es ist wichtig, diese Elemente auszumachen und zu analysieren, um sicher zu sein, dass sie nicht mehr existieren. Wenn man sie vergisst, wie man es mit vielen Dingen der christlichen Weltanschauung zu tun pflegt, dann könnte es sein, dass man sich noch lange diese undialogische Haltung bewahrt, zwar unbewusst, wie »unter den Tisch gekehrt«, aber letztendlich in der globalen und realen Verhaltensweise wirksam. Deshalb soll versucht werden, diese theoretischen Elemente schematisch und synthetisch aufzuzeigen.

Exklusivismus

Das erste theoretische Element, das definitionsgemäß die Grundlage für den fehlenden Dialog in der Mission bildet, ist der Exklusivismus; der Gedanke bzw. die Überzeugung, dass ausschließlich die eigene Religion die wahre Religion ist. Im Christentum steht symbolisch dafür der berühmte Satz von Fulgentius von Ruspe[3] : *extra ecclessiam nulla salus*. Auch wenn dieser Satz christlich geprägt ist, hat er doch eine universelle Bedeutung. Im alten Ägypten, das sich als »Zentrum der Welt« bzw. als zentraler Ort der Schöpfung erachtete, dachte man schon, es hieße »*extra Aegiptum nulla est salus*«[4]. Die möglichen Sünden der christlichen Mission aufgrund des Exklusivismus sind wenig exklusiv. Der Exklusivismus ist eine Haltung, eine Art, die Welt zu interpretieren. Diese ist charakteristisch für die Kindheit der Menschen. Man könnte sagen, dass alle Kulturen -die Religionen sind ein Teil von ihnen - diese Entwicklungsphase durchgemacht haben, aber einige haben sie noch nicht beendet. So wie alle Menschen als Menschen egozentrisch geboren werden und unbewusst das Gefühl genießen, im Mittelpunkt ihrer Familie zu stehen, so werden auch die Religionen egozentrisch geboren. Sie glauben daran, das einzige Heil zu sein, mit dem angeborenen Komplex, allen anderen über-

3 Auch wenn es ihm üblicherweise zugesprochen wird, scheint der heilige Cyprian von Karthago der erste gewesen zu sein, der diesen Satz formulierte, auch wenn er damit anscheinend nichts zur Theologie der Religionen beitragen wollte, sondern nur auf die Gefahr aufmerksam machen wollte (*nulla salus*), wenn man eine Sammlung außerhalb der Kirche versuche (*extra ecclesiam*).

4 Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Grundrisse zum Alten Testament*, Band 4/1, Göttingen 1984, S. 24, der seinerseits E. Uphill, *The Nine Bows*, JEOL 6 (19) (1965/66) 393-420 zitiert. (Hervorhebung im Original)

legen zu sein. Und mit dieser Einstellung ist ein wirklicher Dialog eher unwahrscheinlich. Es waren die Zeit, die Geschichte, die Erfahrungen und die Wissenserweiterung, die es ermöglicht haben, dass das Christentum seinen Egozentrismus über-wunden hat. Das Christentum konnte feststellen, dass es nicht das Zentrum der Welt ist, dass es auch andere, ebenso würdige Referenz-punkte gibt und dass die Beziehung zu ihnen nicht von Verachtung und Beherrschung geprägt sein sollten, sondern vom Dialog.

Unter diesen Umständen, mit diesen »theoretischen Fundamenten«, mit dieser Vision und dieser Theologie, war Mission kein Dialog.

Die Machtgier, der Imperialismus

Es ist so, dass sich Religionen nicht in einer idealen Welt ereignen, weit weg vom Elend und menschlicher Bosheit, sondern mitten in dieser realen Welt. Religionen und Kulturen sind die Seele eines Volkes und diese sind menschlich, allzu menschlich sogar. Die Machtverhältnisse, die Kriege und der Imperialismus sind das tägliche Brot unserer Geschichte, und die Religion konnte nicht umhin, immer dazwischen zu stehen, um entweder die Liebe oder die Gerechtigkeit unter den Völkern durchzusetzen oder um ihre Kriege und den Imperialismus zu rechtfertigen. Man tut gut darin zu erkennen, dass alle Kaiserreiche bis heute religiös waren. Es gab keine atheistischen Reiche, keine Reiche ohne Religion. Weil es sich um menschliche Kaiserreiche handelte, waren sie religiös, denn bis heute brauchen die Menschen die Religion. Der Imperialismus besaß schon immer eine religiöse Komponente, die ihn legitimierte, rechtfertigte und sublimierte. Kriege und Reiche werden besser im Namen Gottes, als vermeintlicher Wille Gottes oder durch die Gnade Gottes geführt, als ohne diese religiöse Dimension.

Die Religion eines Reiches - selbst imperialistisch - besitzt offensichtlich denselben Überlegenheitskomplex, der schon vorher erwähnt wurde: Die Religion eines Reiches kann die Gültigkeit anderer Religionen anerkennen, aber nur unter der Bedingung, dass diese wiederum die Überlegenheit jenes Reiches anerkennen, das von Gott auserwählt wurde, um über andere Nationen zu herrschen.

Wenn man das alles auf das Christentum bezieht, darf man nicht ausblenden, dass das Christentum - ich spreche nicht von der Jesusbewegung bzw. von dem, was sie in Gang gesetzt hat -vom Römischen Reich organisiert und durch Konstantin in Bewegung gesetzt wurde. Das Christentum ist die Tochter und wahre Erbin des Römischen Reiches. Das Christentum der Christenheit konfigurierte sich als ein Kaiserreich und funktionierte buchstäblich als ein solches über Jahrhunderte. In diesem Reich war der Papst der Kaiser; er konnte Könige einsetzen und absetzen, Streitigkeiten schlichten, Grenzen zeichnen oder neu entdeckte Länder verschenken.

Noch heute bildet das römische kaiserliche Recht die Struktur und die Grundlage des kanonischen Rechts, das die katholische Kirche sich gegeben hat. Zweifelsohne ist die katholische Kirche immer noch die einzige absolute (imperiale) Monarchie des Westens; die letzte ihrer Art, die als solche noch nicht abgedankt hat. Es ist offensichtlich, dass dieser Imperialismus, der in der Genetik, in der DNS der Christenheit enthalten ist, nicht anders konnte, als andere Religionen negativ wahrzunehmen, sie sogar als teuflisch zu betrachten, ohne die geringste Möglichkeit eines Dialogs in Betracht zu ziehen. Im Übrigen hat das Christentum die Religiosität der eigenen Anhänger immer gepflegt, so wie die Kaiserreiche es immer mit ihren Religionen getan haben: sie gewaltsam zusammengehalten, die Initiation der Kinder in die offizielle Religion gefördert, das Volk zur Teilnahme an der Religion verpflichtet, die Religions- und Gewissensfreiheit verboten, jede Kritik und Dissidenz verboten, die Verfolgung und Exekution von Ketzern betrieben und durch Proselytismus ad gentes die Zahl der Anhänger durch das Aufzwingen des Glaubens gegenüber eroberten Völkern erhöht[5]. Aus diesem historischen Erbe heraus und solange sich eine Religion nicht selbst befreit und nicht explizit diese genetische, imperialistische Haltung ablegt, wird es offensichtlich nicht genügen, die Vergangenheit einfach zu vergessen und nicht mehr darüber zu sprechen, wie bereits erörtert wurde. Mit einer imperialistisch rechtfertigenden Theologie und der gewaltsamen Unterwerfung anderer Völker und Religionen wird eine Mission als Dialog nicht möglich sein.

Inklusivismus

Mit Zunahme der Transport- und Kommunikationsmittel, der Globalisierung der Beziehungen weltweit und des daraus resultierenden Verständnisses für die kulturelle und religiöse Pluralität im vergangenen Jahrhundert war die Plausibilität des Exklusivismus in den kulturell fortgeschrittenen Kreisen nicht möglich. Da die Geschichte schon so weit fortgeschritten war, erwies es sich fast als undenkbar, eine religiöse Ausschließlichkeit zu akzeptieren. So entstand die Option für den Inklusivismus als eine intellektuelle Strategie, um die Exklusivität einer Religion (metaphysisch) im Hintergrund zu halten (auch wenn sie weiterhin als von Gott gewollt und als Konvergenz aller anderen Religionen angesehen wird), und zugleich die positiven Akzente, vielleicht sogar die Heilsrelevanz anderer Religionen zu akzeptieren, wobei die eigene Religion als allen anderen überlegen betrachtet wurde.

---

[5] Hier trat der Text aus dem Evangelium in Kraft »*Compelle eos intrare*«, »Nötiget sie hereinzukommen«, um die proselytistische Mission zu rechtfertigen.

Von den meisten Theologen heute anerkannt, ist der Inklusivismus dennoch ein zivilisierter, gemäßigter Exklusivismus, der zwar eine partielle Anerkennung der anderen Religionen beinhaltet, sich aber die exklusive Vorrangstellung der eigenen Religion bewahrt. Der Inklusivismus stellt letztlich eine Form des Exklusivismus dar.

Die gleiche kulturelle Situation, die den Exklusivismus in Zweifel zieht, raubt auch einer Mission, die sich als aufgezwungen erweist und den Dialog missachtet, ihre Plausibilität. Mission muss sich von ihrer zivilisierten Seite zeigen, von der des interreligiösen Dialogs. Aber ein Dialog ist nicht möglich, wenn der Inklusivismus nicht den ihm inne-wohnenden Exklusivismus überwindet. Ein Dialog ist nicht möglich, solange sich die Mission auf den Exklusivismus bzw. auf den Inklusivismus stützt. Der Exklusivismus lehnt jede Art von Dialog ab und anathematisiert ihn sogar; das Anathem wird dem Dialog vorgezogen. Beim Inklusivismus wird der Schein des Dialogs gewahrt, aber im Grunde setzen sich die Handlungsweisen und Überzeugungen fort, die den Dialog unmöglich machen. Eine Religion, die sich als die einzig wahre gegenüber den anderen Religionen betrachtet, eine Religion, die von sich selbst annimmt, von Gott dazu bestimmt zu sein, die endgültige eschatologische Aufnahme der anderen Religionen zu vollziehen; eine Religion, die all dies auf die Liste ihrer unzweifelhaften Dogmen setzt, solch eine Religion kann mit einer anderen Religion nicht »dialogisieren«. Diese Religion kann sich nur höflich an den Tisch des Dialogs setzen und daraufwarten, dass sich die anderen Religionen ihr gegenüber ergeben.

Der Inklusivismus wahrt also den Schein des Dialogs, macht aber einen wahren Dialog unmöglich. Daher kann die Mission im Schatten des Inklusivismus auch kein wirklicher Dialog sein im Sinne eines Dialogs *par cum pari,* unter Gleichen, bereit einander zuzuhören, offen und bereit voneinander zu lernen und eventuell bereit, sich zu ändern.

Mission als Dialog

Auch wenn es hier nicht die Absicht ist, die pluralistische Theologie zu rechtfertigen, soll als eine Art Hypothesenübung dargestellt werden, wie die Beziehung zwischen Mission und Dialog von einem religiösen, pluralistischen Gesichtspunkt ausgehend in allen Religionen gedacht werden kann.

Die pluralistische Vision verbindet das Seelenheil nicht ausschließlich mit einer einzigen Religion. Das erspart ihr die Angst, die Welt in der Verdammnis verloren zu sehen, weil sie die Gläubigen anderer Religionen nicht mehr als »von Gottes Hand« verlassen betrachtet. Die pluralistische Vision verleiht den Gläubigen jedweder Religion einen »soteriologischen Optimismus eschatologischen Heils«, der sie vom Angstgefühl, dem pro-

selytistischen Drang, der drückenden Verantwortlichkeit angesichts der Verdammnisgefahr befreit[6].

Wenn eine Religion den Exklusivismus bzw. den Inklusivismus überwindet und sich dem Pluralismus zuwendet, ändern sich die ursprünglichen Motivationen der Mission. Jene Motivationen der Mission verlieren ihre beängstigende Dringlichkeit, ihre fanatische Eile und ihre Schuldigkeit gegenüber der Weltsituation, die exklusivistische und inklusivistische Gläubige hemmte. Das Vertrauen gilt nun der gnädigen Pluralität der Wege zum Heil. In erster Linie werden die Religionen von der Dialogunfähigkeit des Exklusivismus befreit. Wenn eine Religion nicht mehr das Gefühl hat, von falschen, unterlegenen oder teuflischen Religionen umgeben zu sein, fühlen sich die pluralistisch eingestellten Religionen von jener Unfähigkeit zum Dialog, an der die Religionen mit exklusivistischer Haltung litten, befreit. In Anbetracht dessen, dass es außerhalb ihrer selbst Heil gibt, befreien sich die Religionen von der Verurteilungshaltung gegenüber den anderen Religionen und ermöglichen sich selbst somit eine positive Einstellung zum Dialog.

Wenn man bedenkt, dass es nicht nur eine einzige, von Gott auserwählte Religion gibt, die dazu bestimmt ist, durch ein auserwähltes Volk über die Welt zu regieren, dann können die pluralistisch eingestellten Religionen nicht imperialistisch sein. Der Imperialismus erscheint wie eine Negation des universellen Gerechtigkeits und Heilswillens Gottes. Dort ist kein Platz für einen politischen Imperialismus, ebenso wenig wie für kulturelle, religiöse und imperialistische Haltungen. Eine pluralistisch eingestellte Religion ist eher bereit zu kritisieren und sich dem politischen, kulturellen und religiösen Imperialismus des eigenen Volkes entgegenzustellen. Eine pluralistisch eingestellte Religion wird eine größere Sensibilität gegenüber der kulturellen Pluralität entwickeln und wird sich schwer zu einer kulturellen Aggression anderen Völkern gegenüber hinreißen lassen. Pluralistisch eingestellte Religionen werden bei ihrer Mission nicht versuchen, den Einfluss der eigenen Kultur bzw. den der Kirche, die diese Mission unterstützt, auszudehnen. Die pluralistisch denkenden Missionare fühlen sich nicht dazu berufen, Kulturagenten zu sein oder die nationalistischen Gefühle zu fördern wie in der Zeit des Kolonialismus (bzw. Imperialismus).

Pluralistisch eingestellte Religionen vertreten eine Pluralität der autonomen Heilswege. Der universale Heilswille Gottes erscheint ihnen unübersehbar und geheimnisvoll allgegenwärtig. Das spiegelt sich in der religiösen Vielfalt oder der religiösen Biodiversität wider. Wenn überall

[6] Pedro Casaldäliga / Jose Maria Vigil, *Spirituality of Liberation*, Turnbridge Wells 1994, S. 171.

die geheimnisvolle Gegenwart Gottes zu finden ist, so ist es auch denkbar, dass er uns in den Religionen, die als heilige Orte der Gegenwart Gottes verstanden werden können, begegnet. Das ist der Grund für jene Religionen, sich auf den interreligiösen Dialog einzulassen: Einen Dialog, der offensichtlich nicht die Bekehrung des Anderen sucht, ihn nicht von seinem Glauben abbringen möchte, um ihn im eigenen Glauben einzugliedern, sondern die Möglichkeit bietet, das Angesicht Gottes dort zu suchen, wo es sich offenbart - in allen Religionen. Die pluralistisch eingestellten Religionen sind dank der unterschiedlichen Weltanschauung des pluralistischen Paradigmas herzensbereit, Gott außerhalb ihrer selbst und im Dialog mit den anderen Religionen, die sie von vornherein als heilige Orte der Gottesoffenbarung erachteten, zu suchen. Eine lebendige, pluralistische Religion wird versuchen, ihre interreligiösen Beziehungen zu erweitern, um Gott mehr und besser zu erfahren, um spirituell zu lernen und neue Aspekte Gottes mit all seinen Namen zu finden.

Die Missionare der pluralistisch eingestellten Religionen gründen ihre Mission auf einer pluralistischen Perspektive. Die Missionare wollen den (eigentlich) existierenden Pluralismus nicht vereinheitlichen, sondern sehen ihn als ein Recht, als von Gott gewollt und als Zeichen seiner unermesslichen Fülle. Deswegen werden sie weder bekehrt noch zum Proselytismus neigen. Sie werden aber auch nicht lehren, sondern sind entschlossen, die anderen Religionen anzuhören, von ihren verborgenen Reichtümern zu lernen und Gott in ihnen zu erleben. Sie sind nicht nur bereit, wie man heute sagen würde, sich zu inkulturieren (statt die Menschen zu dekulturieren bzw. zu akkulturieren), sondern auch sich zu inreligionisieren. Mit einem Wort gesagt: sich in deren Kultur und Religion zu inkarnieren und den Reichtum auf ihre eigenen Religionen zu übertragen. Sie sind auch offensichtlich dazu entschlossen, ihren eigenen religiösen Reichtum zu teilen. Dialog heißt also Interaktion, hin und zurück, ich gebe dir etwas, du gibst mir etwas, nehmen und geben, ich gebe mich hin und ich nehme dich auf. Die Mission, die von den pluralistisch eingestellten Religionen gelebt wird, ist ein Dialog, ein Austausch, ein gegenseitiges Lernen, ein Forschen ohne Ende, eine gegenseitige Befruchtung. Und das alles uneigennützig, unentgeltlich und aufrichtig. Es wird kein Dialog vorgetäuscht, um Boden für eine Ankündigung der eigenen Religion als die einzig wahre zu gewinnen. Es wird kein Dialog vorgetäuscht, um den modernen Schein zu wahren, ohne wirkliches Interesse am Dialog und nur um den Weg zu potentiellen Anhängern zu ebnen.

Die Mission geht also weiter. Es konnte nicht anders sein. Aber sie hat einen anderen Sinn, ist wiedergeboren, auferstanden. Die frühere proselytistische Mission, die überwiegend mit dem Abwerben von Gläubigen beschäftigt war, mit der Bekehrung anderer, der Verbreitung der eigenen Kultur und des eigenen Glaubens in fremden Ländern - diese Mission ist

tot. Die Großzügigkeit jener Missionare, die ihr Leben ließen, um andere zu retten und zum christlichen Glauben zu bekehren, ist bewundernswert, wie der Fall vom Heiligen Franz Xaver. Er gilt als Patron aller Missionen, Patron der früheren Art der Missionierung, an der er heute selbst aus pluralistischer Sicht vielleicht gar nicht mehr teilnehmen würde. Ich könnte mir vorstellen, dass ein Heiliger seines Formats sich heute an der zeitgemäßen, der neuen missionarischen Mission mit derselben Leidenschaft beteiligen würde: am Dialog, nicht am Proselytismus, der nur die Konversion suchte, die Konversion von uns selbst und allen anderen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die neue Perspektive der Mission der Dialog ist. Noch mehr: sie ist nur Dialog. Das heißt, dass alles, was nicht aufrichtiger Dialog ist oder sich dem Dialog entgegenstellt, eigentlich nicht Teil der wahren Mission sein kann. Dies gilt grundsätzlich für alle Religionen - in besonderer Weise aber für das Christentum.

ENG

Mission is Dialogue, only Dialogue

In: Klaus KRÄMER / Claus VELLGUTH (Hg.), *Mission and Dialogue. Approaches to a communicative Understanding of Mission*, «One World Theology», Herder, Freiburg 2012, pp. 15-24.

The concept of mission as dialogue is something we have heard a lot about in recent times. However, the notion that it is dialogue and only dialogue - even in the widest sense of the word - is something that is mentioned less frequently. In this article I will try to set out some arguments to substantiate this proposition.

Let us begin by defining our terms based on the old practice of the status quaestionis: what do we mean by mission?

The word "mission" has two main meanings in our context. The first meaning is "assignment", "task" or "duty". Mission means the task that someone has or the intention or objective for which something is done. The other meaning is to be sent out or called upon to carry out a task that has been entrusted to us. Deriving from the Latin verb mittere, to send, the sense of being sent out for a particular purpose, and of setting forth on a journey to fulfil it, is inextricably linked with the word "mission".

In the past few centuries - this is what our generation learned as children - the word was primarily used in the plural, "the missions". This referred to the activities of the Church, specifically of the missionaries, who were sent out with the aim (mission) of expanding the frontiers of the Church and establishing it in places where it was not yet present. Missions were, therefore, not a concrete realisation of the Church's great mission, but rather a missionary or missional mission under the leadership of the missionaries. The missions themselves were to a certain extent of secondary importance. They did not impact on the Church's main aims and responsibilities and did not concern everyone, but only specialised missionaries.

However, in recent decades the plural "missions" has largely given way to the more elegant-sounding and powerful word "mission" in the singular, the (great) mission of the Church as a whole, its main calling.

In the post-conciliar age, i.e. after the Second Vatican Council, the word "mission" has been used to refer to the Church in its entirety. In the new ecclesiology (we should not forget that the 20th century is described as the century of ecclesiology) this term has been revivified and endowed with new meaning: mission is now seen as central to the Church's being and its fundamental self-image. One of the most influential texts here is Pope Paul VI's encyclical Evangelii Nuntiandi: the Church recognises its true calling and deepest identity in evangelisation, the preaching of the Gospel: "She exists in order to evangelise [...]«. [1] This is its mission, the great mission of the Church, the global mission, the Christian mission - something more far-reaching and deeper than just the Church's mission.

The missions or the missionary/missional mission are part of the great mission of the Church, but they are not co-terminous with it, and are not even its most important part. I mention this here in order to place the missions or missionary mission in theological terms within the context of post-conciliar ecclesiology, as set out in the encyclical Evangelii Nuntiandi.

When I speak of mission in this article I normally mean the missionary or missional mission; when I am referring to the Church's fundamental mission, then I talk of the great mission.

After this introductory clarification let us turn to our topic.

Mission was not a dialogue

In human terms it is understandable, albeit reprehensible, to forget one's own mistakes, to actively erase them from one's personal memory or the collective memory in order to gloss over recollections that are uncomfortable or entail the need for forgiveness. This form of behaviour is often adopted by religions, which form part and parcel of human life. Over the course of history Christianity and the Christian churches have been no exception in this respect.

The more serious the error, the stronger and more subconscious is the desire to forget. We do not speak or think about the errors of the past and are no longer able to recognise our own collective modes of behaviour that we regret. We only talk of our new attitudes, as if they had not been preceded by very different, even opposite forms of behaviour. We tend to forget that we said and did the exact opposite only yesterday. We no longer look in the mirror and see our reflection.

The new interpretations of mission also suffer from this form of behaviour. Many of the new ideas of mission studies seem to be built on ahistorical foundations, without reference to a past which needs to be

[1] «Evangelii Nuntiandi» Apostolic Exhortation of His Holiness Pope Paul VI to the Episcopate, to the Clergy and to all the Faithful of the Entire World, promulgated on 8 December 1975.

evaluated or put right. People talk freely of mission as a dialogue, speak and write elegantly and throw a veil over the things that mission has done over the centuries or millennia even.

What I wish to say is that mission has not been a dialogue; indeed it has set itself against dialogue. It has refused to engage in dialogue and imposed a religious monologue, in some cases by force even. In the light of the history of missionary work I do not believe it is right to conduct a missiology of dialogue as if nothing had happened, as if we were starting from scratch and can say whatever we like with impunity. In my opinion, honesty demands that we face squarely up to reality. And intellectual honesty means that one does not forget what one has - historically speaking - just said. I, for my part at least, wish to be honest and acknowledge our past.

Let me make it quite clear at this point that it is not a question of condemning anyone. I am well aware of the wonderful generosity of spirit and extreme self-sacrifice of many missionaries who have gone before us. I cannot imagine that we would have acted differently or better had we been in their historical and intellectual situation and lived with the theology and spirituality of their age. It is possible to acknowledge a dark past unambiguously without condemning anyone. It is common practice to try and find people who are personally responsible but it is not always right to do so. After conducting a historical survey of mission Reinhold Bernhardt comes to the conclusion that "in this criminal history of Christianity responsibility falls back on the overall theoretical structure, which was what made this arrogance possible in the first place".[2] People were not evil, they were constrained by circumstances; they were the victims of their own ideas, their own philosophies and theories and, in this case, of their own theologies.

The theology of mission (its approach, justification and theoretical interpretation) was not dialogical - perhaps it could never be so; its inability to engage in dialogue shaped generations of Christians and missionaries.

What were the theoretical elements that prevented the missions from taking the form of a dialogue and led them instead to impose their ideas by force? It is important to identify and analyse these elements to ensure they no longer exist. If we forget them, as we tend to do with many parts of the Christian world view, we might well hold on to this non-dialogical approach for a long time - sub-consciously perhaps, as if it had been "swept under the carpet", but still allowing it to influence real

[2] Bernhardt, R., *La pretension de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao 2000, 315-316.

forms of behaviour in the world. We will therefore attempt to draw out these theoretical elements schematically and synthetically.

Exclusivism

The first theoretical element that by definition forms the basis for the absence of dialogue in mission is exclusivism; the idea or, indeed, the conviction that one's own religion is the true religion. Within Christianity this is symbolically represented by the famous saying of Fulgentius of Ruspe[3]: *extra Ecclesiam nulla salus*. Even if this saying is framed in a Christian context, it has a universal meaning. In ancient Egypt, which believed itself to be the centre of the world or the central setting for creation, it was widely believed that *»extra Aegiptum nulla est salus«*[4]. The potential sins of the Christian mission resulting from exclusivism are by no means exclusive. Exclusivism is a mindset, a way of interpreting the world, which is characteristic of humanity's infancy. One could say that while all cultures - and religions are part of them - have gone through this phase of development some of them have not yet completed it. Just as all children are born self-centred and subconsciously enjoy being the focus of their family, so religions are egocentric when they emerge. They believe they offer the only means to salvation and have an innate superiority complex. This attitude naturally makes a genuine dialogue fairly unlikely. It was time, history, experience and the advancement of human knowledge that enabled Christianity to overcome its egocentricity. Christianity came to realise that it is not the centre of the world, that there are other equally valid reference points and that relations with them should be driven not by domination and antipathy but by dialogue.

Under these circumstances and with these theoretical underpinnings, vision and theology, mission was not a dialogue.

Greed and imperialism

Religions do not exist in an ideal world far removed from misery and human evil but in the midst of this real world. Religions and cultures are the soul of a people and people are human, all too human in fact.

---

[3] Although it is most commonly attributed to Fulgentius, St. Cyprian of Carthage appears to have been the first to formulate this statement, even though it was not apparently his intention to contribute anything to the theology of religion. He merely wished to draw attention to the danger (nulla salus) of attempting to build a congregation outside the Church (extra Ecclesiam).

[4] Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzuegen, Grundrisse zum Alten Testament*, volume 4/1, Gottingen 1984, 24, in turn quoting E. Uphill, *The Nina Bows*, JEOL 6 (19) (1965/66) 393-420 (italics in the original).

Power struggles, wars and imperialism are routine features of our history, and religion was always bound to be caught in the middle, either promoting love and justice among the peoples or justifying wars and imperialism. It is worth remembering that all empires down to the present day have been religious. There were no atheist empires and no empires without religion. Because these empires were a human construction, they were religious, because people have always needed religion. Imperialism always had a religious component, which legitimated and sublimated it. Wars and empires flourish better in God's name, as the presumed will of God or protected by God's grace, than without this religious dimension.

The religion of an empire - itself imperialist - evidently suffers from the same superiority complex as we mentioned earlier. The religion of an empire can recognise the validity of other religions, but only on condition that these religions in turn recognise the supremacy of the empire that has been chosen by God to rule over other nations.

If we relate all of the above to Christianity, we should not forget that Christianity - and by this I do not mean the Jesus movement and what it set in motion - was organised by the Roman Empire and initiated by Constantine. Christianity is the offspring and true heir to the Roman Empire. The Christendom of Christianity configured itself as an empire and literally functioned as an empire for centuries. In this empire the Pope played the role of emperor; he was able to install and replace kings, mediate in disputes, draw frontiers and give away newly discovered lands. Even today Roman imperial law forms the structure and basis of the canon law of the Catholic Church. The Catholic Church is undoubtedly the last remaining absolute (imperial) monarchy in the West; the last of its kind which has not yet abdicated. It is self-evident that this imperialism, which is rooted in the genetic makeup, the DNA, of Christianity, was bound to have a negative view of other religions. Indeed, it regarded them as diabolical and refused to countenance any possibility of a dialogue. Moreover, Christianity has always maintained the religiousness of its own followers just as empires have consistently done with their religions: by holding the empire together through force if necessary, promoting the initiation of children into the official religion, compelling the people to take part in the religion, prohibiting freedom of worship and conscience, forbidding all criticism and dissidence, persecuting and executing heretics and increasing the number of believers by imposing the faith on conquered peoples[5]. Against the backdrop of this historical inheritance and as long as a religion does not liberate itself and explicitly disown this "genetic"

[5] The Gospel text *Compelle eos intrare*, "Compel them to come in", was used to justify the proselytising mission.

imperialist approach, it will evidently not be enough to simply forget and no longer talk about it, as has already been discussed. Mission as dialogue will never be possible with an imperialistically-grounded theology and the violent suppression of other peoples and religions.

Inclusivism

Given the growth in transport and communications, the globalisation of relations worldwide and the consequent appreciation of cultural and religious pluralism in the past century, exclusivism forfeited its plausibility in more culturally advanced circles. As humanity had advanced so far, accepting religious exclusivity proved virtually inconceivable. This gave rise to the option of inclusivism as an intellectual strategy, enabling the exclusivity of a religion to be pushed metaphysically into the background (even though it continued to be seen as willed by God and as the convergence of all other religions), while at the same time accepting the positive points and even the salvific relevance of other religions, although one's own religion was still regarded as being superior to all others.

While it is now recognised by most theologians, inclusivism is in effect a civilised and moderate form of exclusivism, which involves a partial acknowledgement of the other religions, but preserves the exclusive priority of ones own religion. Inclusivism is ultimately a form of exclusivism.

The same cultural situation which raises doubts about exclusivism also means that a mission relying on compulsion and disregarding dialogue loses all plausibility. Mission has to develop a civilised approach based on inter-religious dialogue. But a dialogue is impossible if inclusivism is unable to overcome the exclusivism inherent in it. Dialogue is not possible as long as the mission is based on exclusivism or inclusivism. Exclusivism rejects all types of dialogue and even anathematises it; anathema is preferable to dialogue. Inclusivism maintains the appearance of dialogue, but in principle the modes of behaviour and beliefs which make dialogue impossible are continued. A religion which (a) sees itself as the only true religion, (b) regards itself as destined by God to provide the final eschatological inclusion of other religions and (c) puts all this on the list of its irrefutable dogmas will never be able to engage in dialogue with another religion. This religion can only sit down politely at the discussion table and wait for the other religions to surrender to it.

Inclusivism, therefore, maintains the appearance of dialogue while making genuine dialogue impossible. Hence mission under the banner of inclusivism cannot involve a genuine dialogue either, if what is meant by that is a dialogue of open-minded equals ready to listen to and learn from each other and willing to embrace change if necessary.

Mission as dialogue

While it is not my intention here to justify pluralist theology, I wish to pursue a number of suppositions on how we might conceive of the relationship between mission and dialogue in all religions from a religiously pluralist viewpoint.

The pluralist vision does not tie salvation exclusively to a single religion. That rescues it from the fear of seeing the world as lost in damnation, since it no longer views the faithful of other religions as having been deserted by the hand of God. The pluralist vision gives the faithful of all religions a "soteriological optimism of eschatological salvation", which frees them from the feeling of fear, the pressure to proselytise and the oppressive responsibility arising from the risk of damnation.[6]

If a religion overcomes exclusivism and inclusivism and turns towards pluralism, the original motivations of the mission change. They lose their frightening sense of urgency, their fanatical haste and their responsibility for the situation in the world which inhibited exclusivist and inclusivist believers. Trust is now placed in a positive plurality of paths to salvation. First of all, religions are freed from exclusivisms incapacity for dialogue. If a religion no longer sees itself as being surrounded by false, inferior or diabolical religions, pluralist religions feel freed from the incapacity to engage in dialogue from which religions with an exclusivist attitude suffered. Given that salvation is possible beyond their own confines, religions can liberate themselves from their judgemental attitude towards other religions and thus adopt a positive attitude to dialogue.

Taking into account that there is no one religion determined by God to ensure the world is ruled by a chosen people, religions which take a pluralist approach cannot be imperialist. Imperialism appears as a negation of God's universal will for justice and salvation. A pluralist religion offers no scope for political imperialism, just as it has no place for cultural, religious and imperialist attitudes. A pluralist religion is more willing to criticise and to take a stand against the political, cultural and religious imperialism of its own people. A pluralist religion will develop greater sensitivity to cultural pluralism and be much less likely to be drawn into cultural aggression against other peoples. In their missionary work pluralist religions will not attempt to extend the influence of their own culture or the Church which supports this mission. Pluralist missionaries do not see it as their job to act as cultural agents or to promote nationalist feelings, as was the case in the colonial (or imperial) age.

17 Casaldáliga, P./ Vigil, J.M., *Spirituality of Liberation*, Tunbridge Wells, United Kingdom 1994, 171.

Pluralistic religions allow for a plurality of autonomous paths to salvation. They regard God's universal will for salvation as undeniable and mysteriously omnipresent. This is reflected in religious variety or religious biodiversity. If Gods mysterious presence can be found everywhere, then it is also conceivable that we encounter Him in religions, which can be seen as sacred sites of God's presence. That is the reason for religions to enter into inter-religious dialogue: a dialogue which manifestly does not seek to convert the other person and get him to renounce his faith, in order to incorporate him into one's own faith, but which offers the possibility of looking for God's presence where it is revealed - in all religions. Thanks to the differing world view inherent in the pluralistic paradigm, pluralistic religions are open to the idea of looking for God outside of themselves and in dialogue with other religions, which they regard from the outset as sacred places of God's revelation. A vibrant, pluralistic religion will attempt to broaden its inter-religious relations in order to experience God more and in a better way, to learn spiritually and find new aspects of God in all His different names.

The missionaries of the pluralistic religions base their mission on a pluralistic perspective. These missionaries do not want to standardise pluralism in any way, seeing it as a right, as something willed by God and a sign of His immeasurable abundance. As a result they do not lean towards proselytism or conversion. Nor do they teach, being bent on listening to the other religions, learning from their hidden riches and experiencing God in them. They are not just willing, as we would say nowadays, to inculturate themselves (instead of deculturating or acculturating people), but are also prepared to "inreligionise" themselves. In a nutshell, they are willing to incarnate themselves in the other's culture and religion and transfer the riches they find to their own religions. They are also evidently prepared to share their own religious riches. Dialogue therefore means interaction, back and forth, give and take, I give you something and you give me something in return, I give of myself and accept you. Mission as exercised by pluralistic religions is a dialogue, an exchange, mutual learning, investigation without limits and mutual cross-fertilisation performed unselfishly, freely and sincerely. There is no pretence of a dialogue in order to prepare the ground for a proclamation of one's own religion as the only true one. There is no pretence of a dialogue to maintain modern appearances, without having any real interest in dialogue and only in order to smooth the path for potential new followers.

The mission therefore continues. It could not be any other way. But it has a different purpose and has been reborn, resurrected. The proselytising mission of the past, which largely involved attracting and converting believers from other faiths along with the dissemination of its own culture and its own faith in foreign countries, is now dead. The dedication of

the missionaries who gave their lives to save others and convert them to the Christian faith, as St. Francis Xavier did, is worthy of admiration. He is regarded as the patron of all missions and the patron of the old kind of missionary work which, seen from a modern pluralist perspective, he might no longer even take part in himself. I could imagine that a saint of his stature would participate today in the new contemporary mission with the same dedication. He would be involved in dialogue, not in proselytism based solely on conversion, the conversion of ourselves and all others.

In summary we can say that dialogue is the new perspective for mission. Even more than that: mission is only dialogue. Hence everything that is not sincere dialogue or is opposed to dialogue cannot be part of the true mission. This is true, in principle, of all religions, but in particular of Christianity.

La Misión es diálogo

En: Klaus KRÄMER / Claus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunicatives Missionsverständnis*, «Theologie der Einen Welt», Herder, Freiburg 2012, páginas 31-43. Original en español.

Que la Misión sea diálogo... es algo que sólo últimamente hemos empezado a escuchar. Que sea sólo diálogo -aun en el sentido más amplio de la palabra-, es algo que todavía escuchamos muy poco. Vamos a tratar de fundamentar nuestra propuesta, expresada en ese título.

Pero antes debemos comenzar aclarando los términos, al estilo de la vieja usanza del *status quaestionis*: ¿qué entendemos por «misión»?

La palabra «misión» tiene, en nuestro contexto, dos grandes sentidos. Uno es el de «tarea, quehacer, cometido»; así, la misión es la tarea que alguien tiene, o el objetivo para el que algo ha sido hecho. El otro sentido es el de «envío, ida, o traslado, para realizar en otro lugar una tarea que ha sido encomendada». Del verbo latino «*mito, mitere*», enviar, misión es el hecho de enviar, o el hecho de ir por haber sido enviado.

En los últimos siglos -y así nos llegó a la actual generación cuando éramos niños- la palabra se utilizaba sobre todo en plural, «las misiones», y se refería a todo aquel conjunto de actividades de la Iglesia, de los «misioneros» concretamente, enviados a las fronteras de la Iglesia para cumplir allá con el objetivo -con la «misión»- de extenderla, de implantarla donde todavía no estaba presente. Las «misiones» eran pues las realizaciones concretas no de la «gran misión» de la Iglesia, sino concretamente de la «misión misionera» o «misional», a cargo de los «misioneros». No dejaba de ser, pues, en algún sentido, algo lateral, que no era la principal misión de la Iglesia, ni afectaba a toda ella, sino al cuerpo especializado de los misioneros.

Pero en las últimas décadas, el plural de «las misiones» cedió en favor de la belleza y la fuerza de la palabra en singular, la (gran) Misión de la Iglesia como conjunto, su cometido principal. En el período posconciliar,

tras el Concilio Vaticano II, la palabra «Misión», referida al conjunto de la Iglesia, emergió con mucha fuerza. En la nueva eclesiología (no hay que olvidar que el siglo XX ha sido llamado «el siglo de la eclesiología») resurgió esa palabra y vino a ocupar el centro: la Misión de la Iglesia vino a ser lo principal en la Iglesia, el sentido de la misma, su autocomprensión más fundamental. La *Evangelii Nuntiandi* fue en este tema un punto de referencia crucial: la Iglesia se reconoció a sí misma con una misión que la absorbía enteramente: la *evangelización*, la predicación del Evangelio: «la Iglesia existe para evangelizar»[1]. Ésa es su misión, la «gran Misión» de la Iglesia, la misión global, la «misión cristiana» -algo más amplio o profundo que la «misión de la Iglesia».

Las «misiones», o la «misión misionera o misional» forman parte de la gran Misión de la Iglesia, pero no son identificables con ella; ni siquiera se puede decir que sean su «mejor parte». Dicho sea esto para ubicar teológicamente las misiones o la misión misionera en el conjunto de la eclesiología posconciliar, explicitada en la *Evangelii Nuntiandi*.

En este texto, por facilidad, al hablar de «misión» nos referiremos en principio a la misión misionera o misional; para referirnos a la Misión fundamental de la Iglesia aludiremos a su «gran misión».

Hecha esta aclaración, podemos entrar en el tema.

La misión no ha sido diálogo

Es una actitud «muy humana» -muy comprensible, pero no justificable- el «olvidar» los propios errores, el borrarlos positivamente de nuestra memora, personal o colectiva, para eliminar recuerdos que nos resultan molestos, o por los que tendríamos que pedir perdón. Es una actitud que también adoptan con frecuencia las religiones, como realidades humanas que son. Y también el cristianismo, las Iglesias cristianas, han asumido esta actitud muchas veces en la historia.

Cuanto más grave es el error, más fuerte e inconsciente parece la voluntad de «olvidarlo». Dejamos de hablar y de pensar en nuestro pasado errado, dejamos de discernir nuestras propias actitudes colectivas, de las que nos lamentamos, y simplemente, «hablamos de nuestras nuevas actitudes», como si no hubieran estado precedidas por comportamientos muy distintos, y con frecuencia explícitamente contrarios. Nos olvidamos de que «hasta ayer mismo» estuvimos diciendo y haciendo lo contrario. «Dejamos de mirarnos en el espejo y olvidamos qué rostro teníamos».

---

[1] *Evangelii Nuntiandi* nº 14.

Las nuevas interpretaciones sobre la misión adolecen también de esta actitud. Muchas de las nuevas visiones de la misiología parecen construirse sobre unos cimientos intemporales, sin historia, sin pasado que evaluar o que corregir. Así, hablamos alegremente de la Misión como diálogo, y nos llenamos la boca o la pluma con palabras bonitas, cubriendo un tupido velo sobre lo que durante siglos -casi milenios- dijimos e hicimos de la Misión.

Quiero decir: la Misión no ha sido diálogo. Más: ha sido muy contraria al diálogo. Ha negado el diálogo, ha impuesto el monólogo religioso, y lo ha impuesto a veces, a sangre y fuego. No me parece honrado, ante esa historia de la misión, hacer «misiología del diálogo» como si nada hubiera pasado, como si empezáramos ahora, desde cero, y pudiéramos decir cualquier belleza impunemente. Creo que la honestidad exige reconocer honradamente la realidad. Y la honestidad intelectual implica no olvidar lo que «hasta hace un momento» -históricamente hablando- hemos estado diciendo. Al menos por mi parte, quiero ser honesto y reconocer nuestro pasado.

No es que estemos enjuiciando negativamente a las personas... Obviamente. Sabemos de la maravillosa generosidad, la voluntad de oro de muchos de los misioneros que nos han precedido. Más: no podemos pensar que nosotros lo hubiéramos hecho mucho mejor que ellos si hubiésemos estado en su situación histórica y en su situación intelectual, con la teología y la espiritualidad de su tiempo. Podemos reconocer nuestro pasado oscuro, con lucidez, sin condenar a nadie. Es una práctica conocida el de buscar culpables personales, pero no siempre es correcta. Después de hacer un recorrido histórico por los itinerarios de la misión, Bernhard Reinhardt concluye: «En esta historia criminal del cristianismo, la responsabilidad recae, precisamente, sobre el conjunto de elementos teóricos que han hecho posible tal prepotencia»[2]. No fue una mala voluntad de nadie, sino unas situaciones en las que fuimos, somos, víctimas de nuestras propias ideas, de nuestras propias cosmovisiones y teorías; en este caso, de nuestras teologías.

En efecto, la teología de la misión (su planteamiento, su fundamentación, su interpretación teórica...) no fue dialogante -tal vez ni siquiera lo podía ser-, y su falta de capacidad de diálogo arrastró consigo a generaciones y generaciones de cristianos y de misioneros.

---

[2] Reinhold BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée, Bilbao 2000, pág. 315-316. [F419]

¿Qué elementos teóricos fueron ésos, que imposibilitaron que la misión fuese dialogante y que hicieron que la misión fuese una imposición, a veces incluso violenta? Importa mucho ubicarlos y analizarlos, para asegurarnos de que no están ya entre nosotros. Si los «olvidamos» desmemoriadamente, como solemos hacer con tantos otros elementos de nuestra evolutiva cosmovisión cristiana, puede ser que sigamos llevando por mucho tiempo con nosotros esas actitudes nada dialogantes, tal vez ahora en el inconsciente, «debajo de la mesa», pero siendo realmente efectivas en nuestro comportamiento global real. Trataremos de señalarlos esquemática y sintéticamente.

Los viejos elementos teóricos «olvidados»

Exclusivismo

El primer elemento teórico que, por definición, está a la base de la falta de diálogo en la misión, es el exclusivismo, el pensamiento, la convicción de que «exclusivamente la nuestra es "la" religión verdadera». En el cristianismo lo hemos visto emblemáticamente configurado en el adagio de Fulgencio de Ruspe[3]: *extra ecclesiam nulla salus*.

Aunque este eslogan famoso sea cristiano, la actitud que significa es universal. En el Antiguo Egipto, que se consideraba también el «centro del mundo», lugar central de la creación, fuera del cual todo era miseria, ya se pensaba que *extra Aegiptum nulla salus*[4]. Los posibles «pecados de la misión cristiana» por causa del exclusivismo, tienen muy poco de exclusivos. El exclusivismo es una actitud, una forma de interpretación el mundo... propia de la infancia de la humanidad; podríamos decir que todas las culturas -las religiones son parte de ellas- han pasado por esa fase; muchas, todavía no han salido de ella. Así como todos nosotros, en cuanto seres humanos, hemos nacido egocentrados, sintiéndonos inconscientemente el centro del mundo en nuestra familia, así las religiones han nacido egocentradas, creyéndose las únicas salvadoras, con un connatural complejo de radical superioridad sobre todas las demás. Y con esta actitud, es poco posible un diálogo verdadero. Ha tenido que ser el tiempo, la historia, las experiencias de ampliación del conocimiento... las que nos

[3] Por honestidad hemos de adjudicárselo a él, más que a quien parece que dijo la frase inicialmente, san Cipriano, porque éste parece que no quiso decir con ella nada referente a teología de las religiones, sino que sólo quiso expresar el peligro (*nulla salus*) del caminar por libre (*extra ecclesiam*).

[4] DONNER, Herbert, *História de Israel e dos povos vizinhos*, volume 1, Vozes-Sinodal, Petrópolis 1997, pág. 24, que cita a su vez a E. UPHILL, *The Nine Bows*, JEOL, 6(19):393-420, 1965/66.

han posibilitado salir de nuestra egocentración, y descubrir que no somos el centro, que hay otros centros, igualmente dignos, con los que nuestra relación no puede ser de desprecio o de imposición, sino de diálogo...

En esas circunstancias, con esos «elementos teóricos», esa visión, esa teología... la misión no fue diálogo.

Ambición de poder, imperialismo

Ocurre que las religiones no se dan en un mundo ideal, alejado de las miserias y maldades humanas, sino en este mismo mundo real. Las religiones, como las culturas, son alma de sus pueblos, y éstos son humanos, a veces «muy humanos. Las relaciones de poder, las guerras, los imperialismos... son el pan nuestro de cada día de la historia, y la religión no ha podido dejar de estar ahí en medio, ya fuera para hacer valer el amor y la justicia entre los pueblos, o para legitimar sus guerras e imperialismos.

Es bueno caer en la cuenta de que, hasta hoy día, todos los imperios han sido religiosos. No conocemos imperios «ateos», sin religión. Por ser simplemente imperios de pueblos humanos, han sido religiosos, porque los seres humanos, hasta hoy, han necesitado la religión. El imperialismo ha tenido siempre un componente religioso que lo legitimaba, lo justificaba, lo sublimaba. Se hace mejor la guerra y el imperio «en nombre de Dios», o como «voluntad de Dios», «por la gracia de Dios», que sin esa dimensión religiosa.

Obviamente, la religión de un imperio -imperialista ella misma-, está dotada del mismo complejo de superioridad del que acabamos de hablar: la religión del imperio, puede que reconozca la validez intrínseca de otras religiones, pero sólo a condición de que esas otras religiones reconozcan la superioridad del Imperio, elegido por Dios para dominar sobre las demás naciones.

Para aplicárnoslo al caso cristiano, no podemos «olvidar» que la cristiandad -no digo el movimiento de Jesús, lo que con él se puso en marcha- fue organizada por el Imperio y puesta en marcha concretamente por Constantino. La Cristiandad es hija del imperio romano, y es su heredera real. El cristianismo de cristiandad se configuró como un imperio, y durante siglos funcionó literalmente como tal, siendo el papa el emperador del mismo, poniendo y deponiendo reyes, dirimiendo pleitos entre ellos, y marcando fronteras o regalando «nuevas tierras descubiertas». Todavía hoy la estructura y el fundamento del derecho canónico que rige la Iglesia Católica es el derecho romano imperial, y sin duda por eso sigue siendo ella la única monarquía absoluta (imperial) de Occidente, la última, que no acaba de morir como tal. Es obvio que este imperialismo, presente en la propia genética, en el ADN de la Cristiandad, no podía sino valorar negativamente a las demás religiones, incluso considerándolas obras diabólicas, con las que no cabe la mínima posibilidad de diálogo. Por lo demás, la

cristiandad ha cuidado la religiosidad de sus propios adherentes como los imperios han tratado siempre a su propia religión: manteniéndola unida a la fuerza, imponiendo la iniciación de los niños en la religión oficial, imponiendo la obligación grave de participar en la religión, prohibiendo la libertad de religión y la libertad de conciencia, prohibiendo toda crítica y toda desidencia, persiguiendo y ejecutando a los herejes, y tratando de aumentar el número de adherentes mediante el proselitismo "ad gentes", imponiendo la fe a los pueblos «conquistados»[5]...

Proviniendo de esta herencia histórica, mientras una religión no se purifique a sí misma renunciando explícita y efectivamente a estas actitudes imperialistas «genéticas», es obvio que no bastará «olvidar y dejar de hablar» de nuestro pasado, como decíamos más arriba.

Con esa teología justificadora del imperio y del sometimiento de los demás pueblos y religiones, no es posible una misión como diálogo.

Inclusivismo

En el pasado siglo XX, con la multiplicación de los trasportes, las comunicaciones y la globalización de las relaciones a todo el planeta, el mayor conocimiento de la pluralidad cultural y religiosa que de ahí derivó hizo imposible la plausibilidad del exclusivismo en las zonas culturalmente más avanzadas. A estas alturas de la historia resulta casi impensable aceptar allí un exclusivismo religioso. En esas zonas ha surgido la opción del inclusivismo, como una estrategia intelectual para mantener en el fondo (como metafísicamente) la exclusividad de una religión (que continuará siendo considerada como la querida por Dios como punto de reunión y convergencia de todas las demás), a la vez que se acepta una valoración positiva y hasta salvífica de otras religiones, aunque siempre de una manera supeditada a aquella religión principal.

Como hoy ya viene siendo reconocido por la mayor parte de los teólogos, el inclusivismo no deja de ser un exclusivismo civilizado, atemperado, que pacta un reconocimiento parcial de las demás religiones a cambio de seguir manteniendo «en exclusiva» la primacía de una religión. Con el inclusivismo continuamos en la misma situación que con el exclusivismo. Lo que allí dijimos sigue siendo válido aquí.

La misma situación cultural que hemos dicho que hace no-plausible el exclusivismo, tampoco hace plausible una misión que se evidencie impositiva, despreciadora del diálogo. Entonces, la misión necesita vestirse

[5] Se llegó a utilizar el texto evangélico del «*Compelle eos intrare*», oblígales a entrar... para justificar la misión proselitista compulsoria.

de modos civilizados, de diálogo inter-religioso. Pero el inclusivismo, por lo que tiene de exclusivismo persistente, lo hace igualmente imposible. No es posible el diálogo en la misión en ninguno de los dos planteamientos, el exclusivista o el inclusivista. En el exclusivismo, simplemente se rechaza todo diálogo, incluso se anatematiza el diálogo, y se prefiere el anatema al diálogo. Con el inclusivismo se hacen necesarias las apariencias del diálogo, pero en el fondo se continúa en unas actitudes y convencimientos que siguen haciendo imposible el diálogo. En efecto, una religión que se piense a sí misma como esencialmente superior a las demás, que se crea destinada por Dios a realizar la acogida escatológica final de las demás religiones, y que ponga todo esto en el elenco de sus dogmas indubitables, no puede «dialogar» con ninguna otra religión; sólo puede sentarse cortésmente a una mesa de diálogo, pensando que no puede aprender nada de las otras, esperando simplemente que llegue el momento en que éstas se rindan a sus pies.

Apariencia de diálogo pues, sí, con el inclusivismo, pero ausencia, imposibilidad de todo diálogo real. También con el inclusivismo la misión no puede ser diálogo verdadero, aquel diálogo *pari cum pari*, entre iguales, dispuestos a escucharse, abiertos a aprender uno del otro y dispuestos eventualmente a cambiar.

La misión-diálogo

Aunque no pretendemos justificar aquí la teología pluralista -no es éste el tema sobre el que estamos escribiendo, sino sobre la misión y su relación con el diálogo-, podemos imaginar, como un ejercicio de hipótesis, cuál sería la relación entre misión y diálogo desde un planteamiento religioso pluralista, en cualquier religión.

• La visión pluralista no vincula en exclusiva la salvación a una única religión. Ello le libra de la angustia de ver perderse el mundo en la condenación, porque no considera «dejados de la mano de Dios» a los adherentes a otras religiones. La visión pluralista da a las personas religiosas, cualquiera que sea su religión, un «optimismo soteriológico salvífico escatológico»[6], que le libra de la angustia, del afán proselitista, de la abrumadora responsabilidad ante el riesgo de condenación de la mayor parte de la humanidad.

Por eso mismo, es verdad, una misma religión, transforma sus motivos de misión cuando pasa del exclusivismo o del inclusivismo al pluralismo. Esos motivos de misión pierden la urgencia angustiosa, la

---

[6] CASALDÁLIGA, Pedro y VIGIL, José María, *Spirituality of Liberation*, Burns & Oates, Kent , United Kingdom, 1994, p. 171.

prisa fanática, la culpabilidad ante la situación del mundo, que embargaba a los creyentes ex/inclusivistas. Ahora, aun manteniendo motivos viejos de misión, se sienten confiantes en la pluralidad graciosa de las vías de salvación.

Ello, en primer lugar, les libra del la incapacidad del exclusivismo para dialogar. Al no sentirse rodeadas de «religiones falsas, inferiores o diabólicas», las religiones en actitud pluralista se ven libres de aquella incapacidad para el diálogo de que adolecían las religiones en actitud exclusivista.

Al considerar que hay salvación fuera de ellas mismas, se libran de la «actitud de condena de las demás religiones», haciendo posible una actitud favorable al diálogo.

Al no considerar que haya una única religión elegida por Dios para gobernar el mundo a través de un pueblo también elegido para dominar a los demás, las religiones en actitud pluralista no pueden ser imperialistas. El imperialismo tiende a parecerles una negación de la voluntad universal de justicia y salvación de parte de Dios. Y al no caber en ellas el imperialismo político, es más coherente que tampoco quepan en ellas actitudes de imperialismo cultural ni religioso. Una religión en actitud pluralista está más preparada para criticar y oponerse al imperialismo político, cultural y religioso de su propio pueblo. Una religión en actitud pluralista va a tener una sensibilidad mayor ante la pluralidad cultural, y va a caer mas difícilmente en la agresión cultural a otros pueblos. En esas religiones pluralistas la misión no va a pretender extender la cultura del país o de la Iglesia que patrocina la misión; los misioneros no se van a sentir llamados a ser agentes culturales, o a «hacer Patria», como en los tiempos del colonialismo (imperialismo al fin y al cabo).

Las religiones en actitud pluralista creen en la pluralidad de vías autónomas de la salvación. La voluntad universal salvífica de Dios les resulta inabarcable, ubicua, misteriosamente omnipresente. Ello lo ven traducido en la «hiero-diversidad» o biodiversidad religiosa. Si por todas partes nos puede salir al encuentro la misteriosa presencia de Dios, cabe pensar que, de un modo eminente, esa sorpresa es más de esperar precisamente en las religiones mismas, terreno sagrado de la presencia de Dios. Es por eso por lo que estas religiones tienen todo a su favor para aceptar el diálogo inter-religioso. Diálogo que no trata, obviamente, de convertir al otro, de alejarlo de su religión para atraerlo a la propia, sino de tener una oportunidad distinta de buscar el rostro de Dios, que se revelará allí, en esa religión, de un modo probablemente diferente del que ella experimenta. Las religiones en actitud pluralista, entonces, gracias a la diferente visión del mundo que el paradigma pluralista da, tienen el alma preparada y capacitada para buscar a Dios más allá de sí mismas, en el diálogo con las otras religiones, a las que, de entrada, consideran lugares sagrados de

revelación divina. Una religión pluralista viva buscará ensanchar el abanico de sus relaciones inter-religiosas «para experimentar más y mejor a Dios», para aprender espiritualmente, para encontrar nuevos rostros del «Dios de todos los nombres».

Los misioneros de estas religiones en actitud pluralista van a la misión en actitud también pluralista. No van a «reducir a la unidad el pluralismo (de hecho) existente», sino que reconocen ese pluralismo como «de derecho», como «querido por Dios» y signo de su inabarcable riqueza. No van, por eso a convertir. No van a hacer proselitismo.

No van tampoco «a enseñar». Van dispuestos a escuchar a las otras religiones, a aprender de sus riquezas escondidas, a experimentar a Dios en ellas. Van, como se dice ahora, dispuestos no sólo a inculturarse (en vez de desaculturar y aculturar al pueblo objeto de su acción misionera), sino a «inreligionarse», a encarnarse en su cultura y en su religión, y a experimentar a Dios también por medio de esa religión; a enriquecerse religiosamente, en una palabra, y a trasladar esa riqueza a las comunidades religiosas que les enviaron.

Obviamente -no podría ser de otro modo- van también dispuestos, dispuestísimos, a compartir las riquezas de la propia religión, y a dar cumplida razón de ellas. «Diá-logo», pues, interacción, ida y vuelta, te doy para que tú me des, tomo y te doy, me entrego y también acojo. La misión, vivida desde las religiones en actitud pluralista es diálogo, intercambio, aprendizaje mutuo, exploración sin fondo, fecundación mutua. Y todo eso lo es de una manera desinteresada, gratuita, sinceramente amorosa. No es que se finja un diálogo simplemente para preparar el terreno de cara a un anuncio de mi religión como la verdadera. No es que se incluya el diálogo por exigencia de las apariencias modernas, sin verdadero interés por «dialogar», y sólo para dar paso a lo verdaderamente importante que sería la captación de posibles nuevos adherentes...

La Misión, pues, continúa, como no podía dejar de ser, pero continúa de otra manera, renacida, resucitada. La vieja misión proselitista, preocupada principalmente por hacer prosélitos, por la conversión de los otros, por extender o implantar la propia religión en pueblos y culturas ajenos, aunque ya tengan allá su propia cultura y su propia religión... esa misión ha muerto. Fue admirable la generosidad de aquellos misioneros que entregaron su vida en la tarea de «salvar a los otros haciéndolos cristianos», como fue el caso de Francisco Javier -por referirnos a nuestro caso- todavía hoy «patrono de las misiones», patrón de un viejo tipo de misiones a las que en la actualidad, desde una perspectiva pluralista, el mismo Francisco ya no iría. Pero imagino que un santo de su talla iría hoy, con la misma pasión que entonces, a la nueva misión misionera, que es diálogo, no proselitismo, y que no busca convertir al otro, sino convertirnos a nosotros mismos y a todos.

Se puede decir para sintetizar simbólicamente, que desde la nueva perspectiva la Misión es diálogo. Y más: que sólo es diálogo. Quiero decir: que todo lo que no sea diálogo sincero o vaya en contra del diálogo, no puede ser parte de la misión verdadera.

Hemos hablado aquí desde una perspectiva genérica, válida para las religiones en general. La mayor parte de lo dicho, sin embargo, es aplicable a la religión cristiana, en sus diversas confesiones.

DEUT

Reciprocal/receptive Mission

Neue Missionsperspektiven,

geboren aus der Theologie des religiösen Pluralismus

In: «*Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*»,
herausg. von Richard Brosse und Katja Heidemanns,
Herder, Freiburg in Breisgau, Deutschland, 2008, Seiten 182-188.

Die frühere Konzeption von Mission

In der früheren Konzeption von Mission war kein Platz für Reziprozität. Die Mission war unidirektional.

Der Wortbedeutung nach ist Mission vor allem eine „Sendung". Das Wort stammt aus dem Lateinischen *mitto, mittere,* senden; auch ist der „Apostel" ein Gesandter (aus dem griechischen apo-stello). „Missionar" (Gesandter) und „Apostel" haben die gleiche Bedeutung, stammen aber aus verschiedenen Sprachen. Die „Mission" ist ein „Apostolat", beide im Grunde genommen eine „Sendung". Eine Sendung „von hier nach dorthin", in eine einzige Richtung. Sendung bedeutet nicht, dass es sich um eine „Rundreise" handelt, um ein „Hin und Zurück". Sendung ist im Prinzip unidirektional; von hier nach dorthin und sonst nichts. Die klassische christliche „Mission" blieb ihrem sprachlichen Ursprung treu: sie ging in nur eine Richtung. Hätte man anders gedacht, dann wäre die „Mission" anders bezeichnet worden, etwa als „Austausch", „Erwiderung", „Dialog", „Begegnung". Aber es war offensichtlich nicht der Begriff, der zu der Einseitigkeit des Missionsbegriffes führte, sondern genau umgekehrt: Weil das Missionsverständnis einseitig war, wurde ein Begriff gewählt, der diese Einseitigkeit bezeichnete.

Die Mission wurde ein- und nicht wechselseitig konzipiert. Und das, weil die christliche Mission im Rahmen der theologischen Weltanschauung in nur eine Richtung gehen konnte: Ich meine damit die Missio Dei („Gottes Mission"), wie sie früher vom Christentum verstanden wurde. Die christliche und die kirchliche Mission waren nichts anderes als die Verlängerung der Missio Dei. Auch diese verlief in nur eine Richtung, und zwar in vertikaler Form: Der Vater sendet seinen Sohn, um die Welt zu retten. Der Sohn sendel die Kirche, um der Welt die Erlösung zu verkünden und anzubieten. Und die Kirche sendet ihre „Missionare", um das Heilswerk Gottes zu verkünden, an- zubieten und zu schenken. Theologisch gesehen endet hier die Mission; ohne Umkehr, ohne Rückkehr, ohne Reziprozität.

Die Empfänger der Mission mögen sehr dankbare Menschen sein, und sie können dem Missionar ihrerseits Großzügigkeit und Dankbarkeit entgegenbringen, aber das gehört, rein theologisch gesehen, nicht mehr zur Mission. Sie können vielfältige menschliche und religiöse Werte haben – und in der Regel ist dem auch so –, und sie können dem Missionar vieles beibringen, aber theologisch gehört all das nicht zur Mission. Die Rezeptivität des Missionars und die Reziprozität seines Handelns sind aus theologischer Sicht kein Bestandteil der Mission.

Theologisch gesehen kommt die Erlösung von oben, und nur von oben, in vertikaler Form, unidirektional. Die Missionierten haben der Mission rein theologisch nichts hinzuzufügen, da sie selbst Empfänger dieser von oben herabkommenden Erlösung sind. Unten gibt es keine Erlösung, sondern eine „heilsuchende Leere". Zwischen der Erlösung und dieser Leere kann es keine Reziprozität, sondern nur eine unilaterale passive Rezeption geben.

Zweites Vatikanisches Konzil: Änderungen im Missionsverständnis

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich dieses Missionsverständnis radikal geändert. Von allen Konzilen hat dieses Konzil am positivsten über die anderen Religionen gesprochen. Bis zu diesem Zeitpunkt wurden die Nichtchristen als diejenigen erkannt, die sich nach Psalm 10 in der Finsternis und in Todesscbatten befinden. In der Vergangenheit hat man die nichtchristlichen Religionen ganz unterschiedlich bezeichnet: als einen Versuch, sich Gottes zu bemächtigen (Barth), als lediglich Naturreligionen (philosophisch-religiöse Anthropologie), als Religionen, die vom Christentum aufgesaugt und eingenommen werden müssen (Danielou, De Lubac, Theologie der Vollkommenheit).

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums von den „Heilsgütern", die außerhalb des Christentums vorhanden sind, nicht nur von Finsternis und Todesscbatten.

Nach der Auffassung der „Theologie der Religionen" oder der „Theo-

logie des Pluralismus" hat das Zweite Vatikanische Konzil einen „Paradigmenwechsel" vollzogen: Vom „Exklusivismus" - demzufolge es außerhalb der Kirche kein Heil gibt- hin zum „Inklusivismus", wonach es auch außerhalb der eigenen Religion Heil gibt und auch dort „Heilsgüter" vorhanden sind. Konkret bedeutet das: Es gibt auch außerhalb des Christentums Heil, aber die Erlösung bleibt „christlich". Das heißt: Auch wenn die Erlösung außerhalb des Christentums geschieht, hat sie im Christentum ihren Ursprung. Die Erlösung ist im christlichen Mysterium „eingeschlossen", weshalb außerhalb desselben kein Heil möglich ist.

Dieser „Inklusivismus" wird seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der katholischen Kirche offiziell betrieben. Zeitgleich, aber unabhängig von der katholischen Kirche, wendet sich auch die Mehrheit der protestantischen Kirchen dem „Inklusivismus" zu. (Der Exklusivismus ist nur noch eine seltene Ausnahme, die die Regel bestätigt).

Ist dann in diesem nun offiziell inklusivistischen Christentum eine reziproke, bidirektionale Mission möglich?

Gibt es eine Bidirektionalität innerhalb des Inklusivismus?

Es ist naheliegend, dass die demokratische Strömung, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ins Christentum einfloss, gerne von einer reziproken Mission gesprochen hätte. Der Zeitgeist vertrug sich weder mit autoritären, vertikalen Ansichten noch mit asymmetrischen, einseitigen und ungleichen Beziehungen. Deshalb hat die Missionsarbeit zu jener Zeit versucht, in den Missionsempfängern die „Heilsgüter", „das Christliche" zu sehen und hervorzuheben; d. h. die Samenkörner des Wortes, *semina Verbi*. So konnten die Missionare davon aus- gehen, dass sie in den Dörfern, in die sie kamen, um das Heilswerk Gottes zu verkünden, bereits sprießende „Heilsgüter" vorfinden würden. Und gleich- zeitig würde der Missionar glücklicher Zeuge der besonderen Gaben natürlicher und psychologischer (weniger göttlicher) Art sein, die er in jedem Ort, in jedem Dorf vorfinden würde.

Hier spricht man von Reziprozität, aber von einer theologisch irrelevanten Reziprozität. Denn in der inklusivistischen Perspektive bleibt die Mission unidirektional. Die Erlösung, die richtige und wahre Erlösung, bringt nur das Christentum. Von oben nach unten oder von innen nach außen: aus dem Christentum heraus zu den anderen Religionen. Aber nicht umgekehrt. Die anderen Religionen leisten mit ihren „Heilsgütern" dazu nur einen Beitrag, der angesichts der unendlich reichen, kostbaren christlichen Erlösung jedoch verblasst. Es handelt sich um eine asymmetrische Reziprozität, sie ist tiefgründig ungleich.

In dieser Situation befinden wir uns heute in der katholischen

Kirche - mehr noch: In den letzten Jahrzehnten ist selbst die Auslegung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils restriktiv geworden, vor allem bezüglich der Mission und des interreligiösen Dialogs. Diese Themen finden sich in der Erklärung Dominus Iesus wieder, die ein noch heute gültiges Dokument darstellt.

Die Verbreitung des Pluralismus

Während die katholische Kirche versucht hat, rückwärts zu gehen, ist die Gesellschaft vorwärtsgeschritten. Im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhun- derts hat der Pluralismus Verbreitung gefunden. Unterschiedliche gesellschaftliche Phänomene haben dazu geführt, dass sich die Gesellschaften grundlegend verändert haben: die interkontinentalen Migrationen, die Demokratisierung des Tourismus, die Verbreitung der Telekommunikation, die sogenannte Globalisierung. Die Gesellschaften sind nicht mehr homogen und isoliert, sondern pluralistisch und interkommunikativ.

Dieses Phänomen ist nicht nur auf sozioökonomischer und kultureller, sondern auch auf religiöser Ebene aufgetreten. Seit dem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wird vom großen Thema „religiöser Pluralismus" gesprochen. Zeitgleich geht die bis dahin so genannte „Theologie der Religionen" in die „Theologie des religiösen Pluralismus" über. Die großen Themen sind jetzt der „religiöse Pluralismus" und der „interreligiöse Dialog".

In diesem neuen Kontext stellt sich die Mission nicht mehr als die Beziehung zwischen der Religion und dem namenlosen Heidentum dar, sondern man muss die Mission in einem neuen Kontext beschreiben, der die reale Situation der heutigen Welt wiedergibt: das Christentum als eine unter vielen Religionen; Religionen, die ihren eigenen Namen tragen und verbindlich und demokratisch miteinander leben.

Und hier entsteht das Problem: eine Reibung zwischen der inklusivistischen Theologie und der pluralistischen Realität. Einerseits füllt sich die Atmosphäre mit demokratischen Werten, mit der Wertschätzung der Pluralität und der Verschiedenheit, und andererseits müssen sich die Christen noch mit theologischen Prinzipien aus einer „christozentrischen" Welt herumschlagen.

Die Erklärung *Dominus Iesus* begegnet dem Zeitgeist mit den Worten, der gute Wille und der demokratische Geist dürften die grundlegenden Unterschiede zwischen den Religionen nicht einfach vergessen lassen: Es gebe keine Symmetrie und keine Parität untereinander. Im interreligiösen Dialog, zum Beispiel, finde nur eine externe Parität zwischen zwei Gesprächspartnern, die miteinander dialogisieren statt, jedoch keine interne Parität, weil nur die eine der beiden Religionen die Wahrheit lehre.

Es gebe keine Reziprozität.

In dieser Situation, die vom Geist des Pluralismus beseelt ist, sieht sich die Mission gezwungen, ihre Missionsarbeit nach den theologischen Prinzipien des Exklusivismus fortzuführen, nämlich unidirektional. Die Mission muss ihren „Bekehrungsauftrag" ausführen, auch wenn sich in den anderen Religionen – die immer noch als minderwertig betrachtet werden – „Heils-guter" (vom Christentum als eigene anerkannt oder vereinnahmt) finden lassen. Damit die anderen Religionen zur Fülle gelangen können, muss das Christentum sie einnehmen und sich unterordnen, denn nur durch die „Bekehrung" der anderen, die Reduktion des religiösen Pluralismus nähern wir uns dem Ziel: eine Herde und ein Hirt.

Das Recht auf Pluralismus

Der religiöse Pluralismus gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ist nicht nur ein soziologisches Ereignis (Pluralität der Religionen), sondern auch eine theologische Tatsache. Nur dreißig Jahre nach dem „Paradigmenwechsel" des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Exklusivismus zum Inklusivismus schlagen die modernen Theologen Alarm und sprechen von einem neu auf- kommenden Paradigma: dem „Pluralismus". Pluralismus bedeutet nicht die Toleranz der Verschiedenheit, sondern eine innere Einstellung, die in der Tat den Exklusivismus überwunden hat.

Theologisch gesehen bedeutet der Pluralismus die Überwindung des Exklusivismus und die Akzeptanz einer Gleichwertigkeit der Religionen und ihrer autonomen Bindung zu Gott, ohne eine bestimmte, privilegierte Religion in die Mitte zu stellen, an der die anderen Religionen teilhaben können.

Als theologisches Paradigma erwartet der Pluralismus eine „kopernikanische Revolution": das Christentum ist und steht nicht mehr im Mittelpunkt, an der Seite Gottes, sondern nimmt seinen Platz an der Seite der ande- ren Religionen ein. Gott ist die einzige Mitte; alle Religionen umkreisen ihn, wie die Planeten um die Sonne kreisen.

Der Pluralismus der Religionen ist nicht nur ein geschichtliches Ereignis, sondern vielmehr auch ein Recht: Er ist von Gott gewollt. Alle Religionen sind Teil des „Heilsplanes". Sie alle sind wahre Religionen (und können auch irren, unvollständig und inkohärent sein). Sie alle leisten einen Beitrag zur Herrlichkeit Gottes und zum Heil der Menschheit. Es gibt keine „auserwählte", keine „einzige wahre" Religion. Die Missio Dei umfasst alle Religionen, und Gott ist Gott in allen Religionen.

Dieser neue Gesichtspunkt, dieses „Paradigma" ist wirklich sehr revolutionär. Es legt die Grundlage für eine neue Beziehung zwischen den Religionen, eine Beziehung mit grundlegender und respektvoller

Gleichheit, Geschwisterlichkeit, Kooperation und Konvergenz.

Und hier kommt noch einmal die Mission ins Spiel, weil Mission nichts anderes ist als die Beziehung zwischen den Religionen. Aus der Perspektive dieses pluralistischen Paradigmas wird die Mission wahrhaftig reziprok. Warum?

Die Reziprozität der Mission aus pluralistischer Perspektive

Im Pluralismus ist die „pluralistische Mission" nicht mehr dominant und unidirektional, weil sie nicht mehr die „Bekehrung" der anderen oder die Annullierung der anderen Religionen ist.

Die christliche Mission bei den Muslimen hätte dann nicht zum Ziel, die Muslimen zum Christentum zu bekehren, sondern dass sie als gute Muslime leben. Gleichzeitig würde kein pluralistischer Muslim versuchen, die Christen zum Islam zu bekehren, sondern ihnen dabei helfen, gute Christen zu sein. Der einseitige Angriff des Proselytismus bleibt gebannt. Die Religionen bringen einander Wohlwollen entgegen.

Die Mission aus pluralistischer Sicht hat ihren eigenen Sinn, dieser aber ist nicht die Bekehrung Andersgläubiger. Es geht nicht darum, zu bekehren, sondern miteinander zu teilen. Wenn alle Religionen davon überzeugt sind, dass sie an Gottes „Heilsplan" beteiligt und Lichtstrahlen Seines Lichtes sind, dann werden sie die Mission als eine gegenseitige Begegnung organisieren und artikulieren, um Gottesgnaden zu teilen und voneinander zu lernen und der Menschheit sämtliche Reichtümer zur Verfügung zu stellen.

Das ist die Rezeptivität, die erstmalig am theologischen Missionshorizont aufgeht. Wie schon oben erwähnt: Früher war nur die Rezeptivität des Dankens vonseiten der Missionsempfänger und ihrer natürlichen und psy- chologischen Gaben denkbar. Ihre „Glaubensgaben" wurden in dem Maße anerkannt, in dem sie als Bestandteil des Christentums betrachtet wurden.

Die pluralistische Vision ist die einzige, die eine rezeptive, (hoffentlich!) reziprokale Mission ermöglicht (die Religion will von der anderen Religion lernen, empfangen), wenn beide Religionen diese pluralistische Einstellung teilen und sich der Perspektive des Paradigmas des religiösen Pluralismus geöffnet haben. Wie P. Hermann Schalück richtig bemerkte, kann solch ein Missionsverständnis „zu einer Reinigung und Vertiefung der eigenen Glau- benserfahrung und Spiritualität führen".

Die Mehrheit der Religionen ist aber noch nicht soweit. Eine pluralistische Haltung – theologisch paradigmatisch – ist eher in den Gesellschaften und Kulturen präsent, als in den Religionen und der Theologie. Die Religionen, die diesen Weg einschlagen möchten, wer-

den eine „wahre Bekehrung" durchleben müssen; eine konsequente „Umstellung", wenn sie Gottes Einladung zum Größeren, dem religiösen Pluralismus, folgen wollen. Werden sie dazu in der Lage sein?

Nicht wenige Theologen denken, dass die Religionen als spirituelle Be- wegungen diesen Weg einschlagen müssen; als religiöse Institutionen, „Reli- gionen" im wahrsten Sinne des Wortes, werden sie diesen Weg aber nicht einschlagen können. Dafür müssten sie nämlich den Begriff „Religion" über- winden, der ihnen zum geschichtlichen Zeitpunkt ihrer Entstehung, nämlich während der Landwirtschaftlichen Revolution, verliehen wurde. Um pluralistisch zu sein, müssen die Religionen damit aufhören, die „Religionen" zu sein, die sie in den letzten fünftausend Jahren waren. Es bleibt abzuwarten, ob die Religionen zu solch einer Wandlung fähig sein können.

Misión recíproca y receptiva

Nuevas perspectivas

a partir de la teología del pluralismo religioso

En: «*Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*»,
herausg. von Richard Brosse und Katja Heidemanns,
Herder, Freiburg in Breisgau, Deutschland, 2008, páginas 182-188.

La antigua concepción de la misión

En la antigua concepción de la misión no entraba la idea de reciprocidad. La misión era unidireccional.

Como lo dice la palabra con la que fue designada, la misión fue ante todo un «envío». La palabra proviene del verbo latino *mito, mitere,* enviar. Como el «apóstol», que también es un enviado (del verbo, griego en este caso, *apo-stello*, enviar). «Misionero» (enviado) y «Apóstol» significan lo mismo; simplemente provienen de lenguas distintas. La «misión» es un «apostolado». Ambas realidades son un «envío». Y el envío es «de aquí para allá», en una única dirección. Por sí mismo, un envío no es un round trip, una «ida y vuelta». Un envío, en principio, es unidireccional. De aquí hasta allá, y nada más. La «misión» cristiana clásica correspondía fielmente a la palabra que la designaba: la misión cristiana era unidireccional. Si se hubiera pensado de otra manera, probablemente se hubiera escogido otra palabra para designarla; tal vez hubiera sido llamada «intercambio», «correspondencia», «diálogo», «encuentro», «compartimiento»... Obviamente, no fue la palabra la que causó la unilateralidad en el concepto de misión, sino precisamente al revés: porque la concepción de la misión era unilateral, por eso es que se escogió esa palabra también unilateral para designarla.

La misión fue, pues, concebida como unilateral, no como recíproca. Y es que la misión cristiana encontró un marco de cosmovisión teológica

que no podía sino causar esa unidireccionalidad. Me refiero a la *missio Dei*, tal como fue clásicamente interpretada en el cristianismo. La misión cristiana, la misión de la Iglesia, no era sino la prolongación de la *missio Dei*. Y ésta era una *missio* también unidireccional, concretamente vertical: el Padre envía al Hijo al mundo para salvarlo. El Hijo envía a la Iglesia al mundo para anunciar y ofrecer la Salvación. Y la Iglesia envía a sus «misioneros» para llevar, anunciar, ofrecer y entregar la Salvación. Y, teológicamente, ahí concluye la misión. Sin vuelta atrás, sin retorno, sin reciprocidad.

Obviamente, los beneficiarios de la misión pueden ser personas muy agradecidas y pueden corresponder al misionero con su generosidad y agradecimiento, pero eso ya no entra teológicamente dentro de la misión. Los mismos beneficiarios pueden ser –y prácticamente siempre lo son- personas muy ricas en valores humanos y hasta religiosos, y pueden enseñar mucho al misionero... pero eso tampoco entra teológicamente dentro de la misión. La receptividad del misionero y la reciprocidad de la misión quedan teológicamente fuera de la misma.

Teológicamente, la salvación viene de arriba y sólo de arriba, verticalmente, unidireccionalmente. Los misionados no tienen nada que aportar –teológicamente hablando- a la misión, porque ellos son meramente receptores de una salvación venida unidireccionalmente de arriba. Abajo no hay salvación, sino un «vacío salvífico». Entre la plenitud de la salvación y el vacío salvífico no puede haber ningún compartir recíproco, sino sólo una recepción pasiva unilateral. La unilateralidad de la misión proviene de la unilateralidad de la salvación...

Vaticano II: cambios en la misión

Pero esta concepción de la misión cambió radicalmente en el Concilio Vaticano II.

Éste fue el concilio que más positivamente habló de las otras religiones. Hasta entonces, a los no cristianos les era aplicado tradicionalmente el salmo 10, que habla de los que yacen en tinieblas y en sombras de muerte. Las religiones no cristianas habían sido calificadas de muy diversas maneras en el pasado: como un intento de captar y dominar a Dios (Barth), como religiones meramente naturales (antropología filosófico-religiosa), como realidades religiosas llamadas a ser absorbidas y plenificadas por el cristianismo (Danielou, De Lubac, teología del acabamiento...).

El Vaticano II es el primer momento en la historia –prácticamente dentro de todo el cristianismo- en el que éste percibe que fuera de él hay también riquezas salvíficas, no sólo tinieblas y sombras de muerte.

Técnicamente hablando, en términos de «teología de las religiones» o «teología del pluralismo», el Vaticano II realizó un «cambio de paradig-

ma»: del «exclusivismo», según el cual fuera de la Iglesia no hay salvación, al «inclusivismo», según el cual fuera de la propia religión sí hay salvación, sí hay bienes salvíficos, aunque no dejen de ser suyos. Lo que concretamente equivale a: fuera del cristianismo hay salvación, pero no deja de ser una salvación «cristiana». Es decir: aunque se reconoce que la salvación desborda al cristianismo, se subraya que esa salvación que hay fuera proviene del interior del cristianismo. Toda la salvación queda «incluida» en el misterio cristiano, fuera del cual no hay salvación.

Éste es el «inclusivismo», que a partir del Vaticano II se hace oficial en la Iglesia católica. Por el mismo tiempo, independientemente, las Iglesias protestantes pasan también, en su mayoría, al inclusivismo. Se puede decir que el cristianismo actual, en una inmensa y abrumadora mayoría, es inclusivista. (El exclusivista es prácticamente una excepción mínima, que confirma la regla).

Pues bien, en este cristianismo inclusivista –oficial hasta el día de hoy-, ¿es posible una misión recíproca, bidireccional?

¿Es posible la bidireccionalidad en el inclusivismo?

Es obvio que los aires democráticos que soplaron fuertemente dentro del cristianismo, y especialmente dentro del catolicismo posconciliar de la segunda mitad del siglo XX, veían con buenos ojos la imagen de una misión «recíproca». La mentalidad ambiente, el espíritu de la época no se llevaba bien con las actitudes autoritarias, verticales, ni con las relaciones asimétricas, unilaterales, desiguales...

Por ello, la misiología de aquellos años se encargó de subrayar todo lo mucho que en los beneficiarios de las misiones podía haber de «bienes salvíficos». Pero no eran unos bienes salvíficos extraños, sino, precisamente, «cristianos». Eran las semina Verbi, o, como dirían otros más generosos para con las otras religiones, el mismo Verbo sembrado. El misionero podía contar, así, con la gratificación de encontrar ya presentes en el pueblo misionado, germinalmente, los mismos bienes salvíficos que él venía a anunciar. Y también, es obvio que habría, en cada lugar, en cada pueblo, dones peculiares de naturaleza y psicología (no tanto de gracia), de los que el misionero sería testigo agraciado y agradecido.

He ahí un filón inmenso de reciprocidad, pero una reciprocidad teologalmente irrelevante. En la perspectiva inclusivista, la misión sigue siendo unidireccional. Salvación, lo que se dice salvación verdadera y original, sólo el cristianismo la aporta. De arriba hacia abajo. O si se quiere, de adentro hacia afuera: del cristianismo hacia las demás religiones. Pero no al revés. En esta otra dirección, las religiones sólo pueden aportar algunos bienes salvíficos, que no reflejan ni siquiera pálidamente la riqueza infinita de la salvación cristiana. Es una reciprocidad asimétrica, abismalmente desigual.

Y en esta situación estamos, concretamente dentro de la Iglesia católica, y aun con dificultad, pues bien sabido es que en las últimas décadas ha sido impuesta una lectura restrictiva del mismo Concilio Vaticano, que, en lo que se refiere a la misión y al diálogo interreligioso encontró su más alta expresión en la Dominus Iesus, que hoy sigue siendo el último documento en vigor.

La irrupción del pluralismo

Pero aunque la Iglesia Católica trató de retroceder, la sociedad siguió avanzando. Fue en el último cuarto de siglo XX cuando «irrumpió el pluralismo». Fenómenos sociales muy diversos –migraciones intercontinentales, democratización del turismo, multiplicación de las comunicaciones y telecomunicaciones, más la llamada «globalización»...- convergieron en transformar profundamente las sociedades, que dejaron de ser homogéneas y aisladas, para convertirse en pluralistas e intercomunicadas.

Lo cual no se dio sólo en el nivel socioeconómico y cultural, sino también en el religioso. Es de finales del siglo XX la aparición del tema estrella del pluralismo religioso. Y es en ese mismo tiempo cuando la hasta entonces llamada «teología de las religiones» pasó a ser y a denominarse «teología del pluralismo religioso». «Pluralismo religioso» y «diálogo interreligioso» pasaron a ser los temas estrella.

En este nuevo contexto, la misión ya no puede plantearse como la relación entre una religión y vacío informe de paganismo innominado, sino que debe de inscribirse dentro de otro esquema que es el que describe la situación real del mundo de hoy: el cristianismo como una religión, entre otras muchas, con sus nombres propios, en una convivencia obligada y democrática.

Y aquí surge el problema una fricción entre la teología inclusivista y la realidad pluralista: por una parte, flotan en el ambiente los valores democráticos y la valoración masivamente aceptada de la pluralidad y de la diversidad, mientras que por otra, los cristianos han de manejarse en ese ambiente con unos principios teológicos provenientes de un mundo todavía cristianocéntrico.

La *Dominus Iesus*, por ejemplo, se enfrenta al espíritu de la época diciendo que la buena voluntad y el espíritu democrático no puede hacer olvidar las diferencias sustanciales entre las religiones: no habría simetría, paridad entre ellas. En el diálogo interreligioso, por ejemplo, hay una paridad exterior, de dos interlocutores que se someten a una disciplina común del diálogo, pero no habría paridad interior, porque la «verdad», inevitablemente, la tendría sólo una de las dos religiones...

En esta coyuntura de espíritu pluralista, la misión se ve obligada, a partir de los principios teológicos vigentes, a continuar de alguna manera

las prácticas misioneras propias de los tiempos clásicos del exclusivismo, unidireccionales: la misión debe perseguir la «conversión» de los otros, por más que en sus religiones –siempre todavía inferiores- haya valores salvíficos (reconocidos o incluidos por el cristianismo como propios). Precisamente para llevar a plenitud a las otras religiones, el cristianismo debe absorberlas, subsumirlas dentro de sí mismo, mediante la conversión de los otros, reduciendo el pluralismo religioso, y conduciéndolo hacia la consecución de un solo rebaño y un solo pastor.

El pluralismo de derecho

Pero el pluralismo religioso de final del siglo XX y principios del XXI no es simplemente un hecho sociológico (pluralidad de religiones), sino un hecho también teológico. Apenas treinta años después del famoso «cambio de paradigma» del exclusivismo al inclusivismo, realizado por el Concilio Vaticano II, los teólogos de vanguardia alertan que saltan a la vista señales que evidencian un nuevo paradigma que está emergiendo: el «pluralismo». El pluralismo no es la tolerancia de la diversidad, sino una actitud interior realmente superadora del inclusivismo.

Teológicamente hablando el pluralismo es la superación del inclusivismo en cuanto que acepta la igualdad básica entre las religiones y su religación autónoma con Dios, sin poner en el centro a una religión privilegiada de la que las demás estarían llamadas a participar.

El pluralismo, en cuanto paradigma teológico, supone una «revolución copernicana»: el cristianismo deja de ser o estar en el centro, con Dios, y pasa a a girar, junto con las demás religiones, como planetas diversos pero planetas todos al fin y al cabo, alrededor de Dios, único que permanece en el centro.

La pluralidad de religiones no es sólo un hecho histórico, sino que es un pluralismo de derecho: querido por Dios. Todas las religiones entran en el plan de salvación. Todas son verdaderas (y todas de alguna manera falsas, incompletas, incoherentes...). Todas hacen su aportación a la gloria de Dios y a la salvación de la Humanidad. No hay una religión que sea «la elegida», la «única». La *missio Dei* abarca a todas las religiones, y hay que dejar a Dios ser Dios donde quiera, en todas las religiones...

Como se deja ver, este nuevo planteamiento, este «paradigma», es realmente revolucionario. Verdaderamente pone las bases para una nueva relación entre las religiones, una relación de básica igualdad, de fraternidad, de cooperación, de convergencia respetuosa.

Y es aquí donde volvemos a encontrarnos con la misión, porque la misión, precisamente, es relación entre las religiones. En este horizonte pluralista, bajo la perspectiva de este paradigma, la misión se hace verdaderamente recíproca. ¿Por qué?

Reciprocidad de la misión desde la perspectiva pluralista

Dentro del pluralismo, la «misión pluralista» deja de ser dominadora y unidireccional, porque no se va a plantear como objetivo esencial la «conversión» del otro, la anulación de la otra religión.

La misión cristiana entre musulmanes no va a perseguir que los musulmanes se hagan cristianos, sino que sean buenos musulmanes. Paralelamente, un islam pluralista no pretenderá convertir a los cristianos en musulmanes, sino en ayudarles a ser buenos cristianos.

El ataque unilateral del proselitismo queda desterrado. Los buenos deseos hacia la otra religión son recíprocos.

La misión pluralista tiene sentido, pero no el sentido del proselitismo, sino otro sentido. La nueva misión no será para convertir, sino para compartir. Convencidas las religiones de que todas ellas forman parte del plan de Dios, y de que todas ellas son destellos irrepetibles e insustituibles de la inabarcable luz divina, organizarán y articularán la realización de su misión como encuentro recíproco para compartir sus dones peculiares, para aprender unas de otras, y poner todas estas riquezas a disposición de la Humanidad en su acceso hacia la Realidad Divina.

Ésta es la receptividad, que por primera vez aparece en el horizonte propiamente teológico de la misión. Como hemos dicho más arriba, la única receptividad antes imaginable era el agradecimiento de los beneficiarios de la misión, y sus de naturaleza y de psicología», pero no sus «dones de gracia» (los dones de gracia que llegaban a ser reconocidos, lo eran por ser considerados pertenecientes al cristianismo).

La visión pluralista es la única que posibilita una misión realmente receptiva (la religión desea aprender, recibir, de la otra religión), y verdaderamente recíproca (¡ojalá!), si las dos religiones están en esa actitud pluralista, si las dos han entrado en la perspectiva del paradigma del pluralismo religioso.

La mayor parte de las religiones no están todavía preparadas para estas perspectivas. La actitud pluralista, teológicamente paradigmática, está más presente en la sociedad y en la cultura que en las religiones y en la teología. Las religiones que quieran entrar por este camino deberán vivir una auténtica conversión, y una «reconversión» consecuente, si quieren secundar el llamado de Dios que les convoca a partir de esta realidad mayor que es el pluralismo religioso. ¿Serán capaces?

No pocos teólogos piensan que como movimientos espirituales, las religiones pueden, más aún, deben entrar decididamente por este camino; pero como instituciones religiosas, o sea, en cuanto «religiones» en el sentido más directo y genuino de la palabra, tal vez no podrán entrar. Porque entrar por ese camino significará, precisamente, la superación del

concepto de «religiones», que fue concebido y realizado en el momento histórico en que aparecieron las religiones, en la revolución agraria. Para ser pluralistas, las religiones deberán dejar de ser las «religiones» que han sido durante estos cinco mil años. Y está por verse que las religiones puedan ser capaces de hacer algo semejante.

Como bien dice Fr. Hermann Schalück, *such an understanding of mission can lead to a purification and deepening of one's own faith experience and spirituality...*

EATWOT's Theological Commission
José María VIGIL
Panamá, November 2007

Un vademécum para el ecumenismo

Christus» 783 (marzo-abril 2011) 48-49, México DF
«Spiritus» 45/2 (junio 2004) 77-79, Quito , Ecuador
«Verapaz», 61 (marzo 2004) 51, Valladolid, España

A principios de 2004, la prensa ha informado que «el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, presidido por el cardenal Walter Kasper, está preparando un vademécum de ecumenismo que sirva de guía a parroquias y diócesis para actividades interconfesionales».

Coincido plenamente con la oportunidad y necesidad de un vademécum semejante, no sólo para las «actividades interconfesionales e interreligiosas», sino también para las actividades ordinarias de la propia vida interna de la comunidad cristiana y eclesial -dentro de la misma confesión, por supuesto-. El ecumenismo no es algo a ser tenido en cuenta sólo en las actividades oficiales de diálogo, o en relaciones o en áreas interconfesionales... sino en la vida toda del cristiano y de la comunidad cristiana. Las celebraciones ordinarias, la eucaristía, la homilía, la catequesis infantil o de adultos, la enseñanza teológica y la formación seminarística, hasta incluso la vida íntima de oración personal... toda la vida del cristiano y de la comunidad cristiana ha de estar embebida de espíritu ecuménico y macroecuménico. El ecumenismo, en efecto, no sólo es «para dialogar con los otros»; también es para vivir permanentemente en espíritu de diálogo interreligioso, aun cuando estamos solos, o «entre nosotros». Más aún: el ecumenismo y el diálogo interreligioso sólo serán útiles si previamente se realiza un «intra-diálogo».

Para ese posible vademécum propongo los siguientes principios, mínimos, aunque utópicos. Más que posibles reglas o letra leguleya, son principios, rasgos de un espíritu. Son en todo caso utópicos, pero es por la utopía por lo que podemos caminar y acelerar la marcha de la Historia. Sugiero, pues, los siguientes principios:

• No hablar ya nunca más de *«la» religión verdadera*. Todas lo son. Los fenomenólogos de la religión hace tiempo que consideran obsoleta la distinción entre religiones reveladas y naturales. Los mejores teólogos las consideran a «todas reveladas». Aquel antiguo concepto ha de ser abandonado, porque con su mera expresión material introduce supuestos hoy día claramente falsos, y lleva las mentes a la confusión.

• No insistir sin matices en que la religión cristiana tiene la plenitud de la verdad -ni cuantitativa ni cualitativa-: también tiene *limitaciones* de las que debe hacerse consciente, verdaderos puntos ciegos que debe tratar de compensar. Tales limitaciones se han expresado y todavía se expresan en fallos históricos patentes que no cabe atribuir evasivamente a «algunos hijos de la Iglesia», sino porque responden a prácticas oficializadas, conscientemente consentidas, teológicamente «justificadas» y mayoritariamente aceptadas, frutos de una limitación estructural. Ignorar estas limitaciones, callarlas positivamente o no llamar la atención hacia ellas para reconocerlas y superarlas, es de alguna manera una forma de continuarlas y perpetuarlas, entrar en connivencia con ellas.

• Es imperativo *abandonar ya el inclusivismo y aceptar el pluralismo* de las vías de salvación. Igual que fue posible superar el exclusivismo («fuera de la Iglesia no hay salvación») que el cristianismo profesó persistentemente, como un dogma, durante más de un milenio y medio, así ha de ser posible hoy abandonar su nueva versión, el inclusivismo actualmente oficial («fuera de Cristo no hay salvación»). Lamentablemente, hoy por hoy, la institución eclesiástica católica es rehén de las afirmaciones «dogmáticas» que ella misma ha elaborado, a las que atribuye una exterioridad revelatoria y una procedencia cuasidivina que paralizan la reflexión teológica. La institución como tal no podrá cambiar hasta que se dé una nueva revolución teórica en su seno, lo cual es más probable de lo que parece aunque en la coyuntura actual no sea previsible, por el momento. Mientras tanto, sólo la posición decidida de los cristianos clarividentes liberados del miedo prestará un servicio real a la actualización de la teología. Todos los cristianos/as, desde los teólogos de palacio hasta el más humilde de los/as catequistas, tienen el derecho y el deber de hacer avanzar a la comunidad cristiana haciendo suyo este nuevo paradigma teológico que se nos impone por su evidencia a pesar de los miedos institucionales y las coerciones paralizantes.

• Es urgente *abandonar el mito de que Dios quería una única religión*, y la idea de que, en consecuencia, todas las demás son errores humanos. Es cierto que ese mito está de alguna manera reflejado en la Biblia...

como tantos otros pensamientos míticos que hace tiempo sabemos distinguir de su genuino mensaje religioso. Cada religión es un destello de la infinita Luz de Dios que brota en el ser humano, mejor o peor reflejada. El pluralismo religioso no es negativo, como clásicamente se ha pensado. Es bueno y, además, no hay por qué reducirlo. Una única religión mundial hoy por hoy no es probable, pero ni siquiera es deseable como estado final de la humanidad. Una misión ad gentes que pretenda positivamente convertir a todo el mundo a su propia religión, es una misión que trata de corregir a Dios y su pluriforme voluntad salvífica. La Misión no es nuestra, es de la Humanidad. Y no es sólo *ad gentes*, sino *inter gentes*.

• No existe *«el» pueblo elegido*. Ni lo fue el pueblo judío, ni lo son los cristianos. Es cierto que esto está de alguna manera en la Biblia, pero lo está como una de tantas perspectivas propias de la infancia de la Humanidad. Todos los pueblos primitivos se han creído a sí mismos «los» elegidos. Pero Dios no es injusto, y ama y elige a todos los pueblos.

• Hoy por hoy, las actitudes ecuménicas, dialogantes, abiertas, tolerantes, optimistas... de Jesús siguen siendo el mejor modelo que el cristianismo puede ofrecer y adoptar en lo referente al ecumenismo y al diálogo interreligioso. Son también el mejor modelo que el cristianismo debe aplicarse a sí mismo -y ello es una tarea todavía en buena parte pendiente, dado que cuando el movimiento de Jesús pasó a ser en el siglo IV la religión del imperio romano, abandonó la práctica de Jesús en este aspecto y adoptó las prácticas institucionales propias de una «religión de Estado».

• Es necesario *reconsiderar el dogma cristológico de Nicea-Calcedonia*, que funge como un «enclave de fundamentalismo» dentro del cristianismo. No limitarse a reinterpretarlo dejando intacta su afirmación básica, sino afrontar también la raíz: ¿cómo surgió, de dónde procede, quién la sancionó realmente, con qué autoridad, con qué validez significativa? No se puede hacer consistir la esencia del cristianismo en la canonización de las reflexiones de unas comunidades primitivas, consideradas indebidamente como palabra de Dios ya cerrada, y como irreformables por encima del mensaje mismo de Jesús y de la práctica del amor. Eso empequeñece a Dios, a Jesús y al cristianismo.

• Hay que reconfirmar y aceptar definitivamente que *nadie está en «situación gravemente deficitaria de salvación»* por razón de la religión en que ha nacido o en la que vive. No podemos creer en un Dios injusto. No podemos aceptar que lo nuestro es fe, y que la fe de los demás es simplemente «creencias». Por sentido común, y por el imperativo del amor,

debemos conceder a las prácticas religiosas de los demás, el mismo presupuesto de validez y de calidad que queremos que sean concedidos y reconocidos a las nuestras.

• *El tiempo de las misiones clásicas* ha pasado. La misión proselitista no se funda en Jesús... Los textos neotestamentarios que equivocadamente se aducen a su favor, ni son palabras de Jesús, ni tienen fundamento histórico en su praxis conocida. El proselitismo ha de ser abandonado y prohibido. La misión sólo es legítima si va dispuesta a anunciar tanto como a escuchar, a aprender y recibir tanto cuanto a compartir. La misión no es «diálogo y anuncio» si se trata de un diálogo que sólo intenta posibilitar el anuncio de cara al proselitismo. Sólo es legítima la misión que piensa en un anuncio «mutuo»: en espíritu de ecumenismo, no se puede anunciar a los otros si no se desea y se acepta simultánea y sinceramente el anuncio ajeno.

La misión de la misión no es otra que la extensión del amor, el compartir por el diálogo interreligioso y la petición de perdón por las prácticas conquistadoras y colonizadoras del pasado. La única «conversión de los otros» que los misioneros deben pretender es una «conversión al Reino de Dios» -con el nombre que le den esos otros-, no cambiando de religión, en principio, sino profundizando su respuesta al Dios de todos los nombres, que universalmente se hace presente en las religiones, con el lenguaje, las categorías, los modos... propios de cada una de ellas, «por los muchos caminos de Dios».

• Una *ética sincera de la libertad*, que renunciara a los medios coercitivos heredados (conquistas, inquisición, estados confesionales, colonialismos, falta de libertad religiosa, presión social, proselitismo...) y a los todavía practicados hoy día (bautismo de niños, peso de la inercia sociológica de las tradiciones, alianzas con los poderes...) reduciría a los cristianos una magnitud cuantitativa más humilde y verdadera. Por eso la crisis de disminución numérica puede ser una crisis de crecimiento en calidad y en verdad, y debe ser saludada con optimismo y aprovechada con sinceridad.

• *Asumir la «Regla de oro»* -«trata a los demás como quieres que los demás te traten a ti», presente en todas las grandes religiones del mundo con expresiones casi literalmente idénticas- como el programa práctico de diálogo interreligioso: lo mejor que pueden hacer las religiones es ponerse juntas al servicio de la Vida, del planeta y de la Paz del mundo desde la Opción por los pobres. Ése es el camino para la deseada «unidad» -no unificación-. Y sería el mejor «vade-mécum».

ENG

A Handbook for the Ecumenism

«Voices from the Third World», XXXVII/1(June 2004)7-21,
Tiruvalla, India.

Recent press reports say that the «Pontifical Council for the Unity of Christians, of which cardinal Walter Kasper is President, is preparing an ecumenical handbook, intended as a guide for dioceses and parishes in inter-confessional activities». I am fully in accord with the timing and the need for a handbook, not only for inter-confessional and even inter-religious activities, but also for ordinary activities within a single confession. Ecumenism is not just for dialogue with others; it is also for dialogue with ourselves. Inter-religious dialogue will be useful only if it is preceded by an «intra-dialogue», for a possible handbook to which I put forward the following minimal principles.

- Never more to speak of «the» true religion. They are all true. Phenomenologists of religion have long considered as obsolete the distinction between revealed and natural religions. The best theologians view all religions as «revealed».

- Not to hold that the Christian religion has the fullness of truth…: it too has limitations of which it ought to take stock, blind points that it should try to make up for, and an institutional framework universally recognized as obsolete, which it should de-idolize and relativize.

- It is imperative to abandon the inclusivism and accept the pluralism of the means to salvation. Just as it was possible to move beyond the exclusivism («outside the Church there is no salvation») professed by Christianity for more than a millennium and a half, so it is possible to abandon its new version, the currently official inclusivism («outside Christ there is no salvation»). The institutional Church is hostage to its own dogmatic pronouncements and will not be able to change until a new theoretical revolution takes place in it. Meanwhile, only the firm position of lucid and liberated Christians will do true service to the updating of Christianity.

- It is urgent to abandon the myth that God wanted one single religion and that all others are human errors. Every religion is a spark of God's infinite Light placed in human beings, more or less well perceived. Religious pluralism is good and there is no reason to reduce it. A single world religion is neither likely nor even desirable as an end point for humankind.

- «The» chosen people does not exist. The Jewish people were not it and neither are Christians. All primitive peoples have believed themselves «the» chosen. But God is not unjust, and God chooses all.

- Jesus' ecumenical, dialoguing, open, tolerant, optimistic... approaches are still the best model Christianity can offer and adopt in regard to ecumenism and inter-religious dialogue.

- We need to reconsider the christological dogma of Nicaea-Chalcedon, which acts as an «enclave of fundamentalism» within Christianity. We must not limit ourselves to reinterpreting it leaving its basic affirmation intact, but confront its roots as well: How did it arise, where does it come from, with what authority, what validity of meaning does it have? We cannot make the essence of Christianity consist in canonizing the reflections of certain primitive communities, unduly considered to be the complete word of God and so irreformable. This belittles God, Jesus, and Christianity.

- We must accept once and for all that no one is in «a gravely defective situation of salvation» on account of the religion or Church into which they have been born. We cannot believe in an unjust God.

- The time of classical missions is over. Proselytism has to be abandoned. Mission is justified only if it is going to listen as much as proclaim, to learn as much as to share. The mission of mission is none other than the spreading of love, of inter-religious dialogue, and of seeking forgiveness.

- A sincere ethic of freedom, which would renounce inherited coercive means (conquests, inquisition, confessional States, colonialisms, lack of religious freedom ...) and even those still practised (infant baptism) will reduce Christians in numbers but increase them in truth. So the crisis of falling numbers may be a crisis of growth in quality and in truth, and should be hailed with optimism if it is put to sincere use.

- Adopting the Golden Rule («Do to others as you would have them do to you», present in all the great religions of the world as almost literally identical expressions) as the practical agenda for inter-religious dialogue: the best thing religions can do is to join together in service of life and of peace in the world, based on the option for the poor. This is the way to the unity (not unification) we all desire.

FRA

Pour un manuel oecuménique

«Spiritus» 175/45(junio 2004)249-251,
París, Francia.

La presse a fait savoir récemment que « le Conseil Pontifical pour l'unité des chrétiens, dont le cardinal Kasper est président, prépare un manuel à l'intention des diocèses et des paroisses pour les aider dans leurs activités interconfessionnelles ». Je suis parfaitement d'accord sur l'opportunité et la nécessité d'un tel manuel non seulement pour les activités interconfessionnelles ou même interreligieuses, mais aussi pour les activités ordinaires à l'intérieur de nos Églises. L'œcuménisme n'est pas seulement un dialogue avec les autres, c'est aussi un dialogue entre nous. Le dialogue interreligieux ne sera utile que s'il est précédé d'un dialogue interne. Pour ce manuel je propose ici quelques principes essentiels :

• Ne plus jamais parler de "la" vraie religion. Elles sont toutes vraies. Les phénoménologues de la religion considèrent la distinction entre religion naturelle et révélée comme dépassée. Les meilleurs théologiens considèrent toutes les religions comme "révélées".

• Ne pas prétendre que la religion chrétienne a la plénitude de la vérité..., elle a ses limites dont il faut prendre conscience, ses aveuglements dont il lui faut se guérir et une structure institutionnelle universellement reconnue comme obsolète, qu'il lui faut désidoliser et relativiser.

• Il est absolument nécessaire d'abandonner l'inclusivisme et d'accepter le pluralisme des moyens de salut. Exactement comme il a été possible de dépasser l'exclusivisme ("hors de l'Église, point de salut") que le christianisme a professé pendant un millénaire et demi, il est possible d'abandonner sa nouvelle version, l'inclusivisme officiel actuel ("hors du Christ, point de salut"). L'Église institutionnelle est devenue l'otage de ses propres affirmations dogmatiques et ne sera pas capable de changer sans une véritable révolution dans sa manière de penser. En attendant seule la ferme position de chrétiens lucides et libérés est utile pour une mise à jour de l'Église.

• Il est urgent d'abandonner le mythe qui prétend que Dieu n'a voulu qu'une seule religion et que toutes les autres sont des erreurs humaines. Chaque religion est une étincelle de l'infinie lumière de Dieu placée dans les êtres humains, et plus ou moins bien perçue par eux. Le

pluralisme religieux est bon et il n'y a aucune raison de chercher à le réduire. Une seule religion mondiale n'est ni probable ni même désirable comme un point d'arrivée pour l'humanité.

• "Le" peuple élu n'existe pas ! Les juifs ne le sont pas, et les chrétiens non plus. Tous les peuples primitifs ont cru être "le" peuple élu. Mais Dieu n'est pas injuste, il choisit toute l'humanité.

• L'approche œcuménique, ouverte, tolérante, optimiste, dialogale de Jésus reste le meilleur modèle à offrir et à adopter dans tout dialogue œcuménique ou interreligieux.

• Nous devons reconsidérer le dogme christologique de Nicée-Chalcédoine, qui agit comme une sorte "d'enclave de fondamentalisme" dans le christianisme. Nous ne devons pas seulement le réinterpréter en laissant l'affirmation de base intacte, mais nous devons aussi retourner à la racine : Comment est-on arrivé à ce dogme ? D'où vient-il ? De quelle autorité émane-t-il ? Quelle validité de sens a-t-il ? Nous ne pouvons pas faire consister l'essence du christianisme en une sorte de canonisation des réflexions de certaines communautés primitives, qui sont à tort considérées comme la parole de Dieu tout entière et donc irréformable. C'est rabaisser Dieu, Jésus et le christianisme.

• Nous devons accepter une fois pour toutes que personne ne soit "dans une situation gravement déficiente quant à son salut" à cause de la religion ou de l'Église dans laquelle il est né. Nous ne pouvons croire en un Dieu injuste.

• Le temps des missions classiques est révolu. Le prosélytisme doit être abandonné. La mission ne se justifie que s'il s'agit d'aller écouter autant que proclamer, apprendre autant que partager. La mission de la mission n'est rien d'autre que de diffuser l'amour, le dialogue interreligieux, le pardon réciproque.

• Une éthique sincère de la liberté, qui renonce aux moyens de coercition dont nous avons hérité (conquêtes, inquisition, colonialisme, états confessionnels, manque de liberté religieuse) et même à ceux encore pratiqués (baptême des petits enfants) aura pour conséquence de réduire le nombre des chrétiens, mais aussi de les faire progresser dans la vérité. Ainsi la crise des effectifs peut-elle être une crise de croissance en qualité et en vérité, et doit être accueillie avec optimisme si on en fait bon usage.

• Adopter la Règle d'Or (« Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils fassent pour toi »). Cette expression est présente dans toutes les grandes religions, avec des mots presque identiques). Qu'elle devienne le programme pratique du dialogue interreligieux : la meilleure chose que les religions puissent faire, c'est de s'unir pour le service de la vie et de la paix dans le monde, basé sur l'option pour les pauvres. C'est là le chemin de l'unité (et non de l'unification) que nous désirons tous.

ITA

Un vademecum per l'ecumenismo

ADISTA, 7 febbraio 2004.
Roma, Italia.

La stampa di questi giorni ha dato notizia che "il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, presieduto dal cardinal Walter Kasper, sta preparando un vademecum dell'ecumenismo che serva di guida alle parrocchie e alle diocesi per attività interconfessionali" (ABC.es, 24-1-04). Concordo pienamente con l'opportunità e la necessità di un vademecum, non solo per le attività interconfessionali e anche interreligiose, ma anche per le attività ordinarie, all'interno della stessa confessione. L'ecumenismo non è solo per dialogare con gli altri, ma per dialogare con noi stessi. Il dialogo interreligioso sarà utile nella misura in cui si realizzi previamente un "intra-dialogo", per il cui possibile vademecum propongo i seguenti principi minimi.

• Non parlare mai più della "vera religione". Tutte lo sono. Da tempo ormai i fenomenologi della religione considerano obsoleta la distinzione tra religioni rivelate e naturali. I migliori teologi le considerano tutte "rivelate".

• Non considerare la religione cristiana in possesso della piena verità: ha dei limiti dei quali deve rendersi cosciente, punti ciechi che deve cercare di compensare, e una configurazione istituzionale universalmente riconosciuta come obsoleta che va de-idolatrata e relativizzata.

• È imperativo abbandonare l'inclusivismo e accettare il pluralismo delle vie di salvezza. Così come fu possibile superare l'esclusivismo ("fuori della Chiesa non c'è salvezza") che il cristianesimo ha professato per oltre mille e cinquecento anni, è possibile abbandonare la sua nuova versione, l'inclusivismo attualmente ufficiale ("fuori di Cristo non c'è salvezza"). L'istituzione ecclesiastica è prigioniera delle proprie affermazioni dogmatiche e non potrà cambiare fino a quando non l'attraverserà una nuova rivoluzione teorica. Solo una posizione decisa da cristiani lucidi e liberati renderà un servizio reale all'attualizzazione del cristianesimo.

• È urgente abbandonare il mito che Dio ha voluto un'unica religione e tutte le altre sono errori umani. Ogni religione è una scintilla dell'infinita luce di Dio depositata nell'essere umano, meglio o peggio percepita. Il plu-

ralismo religioso è buono e non c'è motivo di ridurlo. Un'unica religione mondiale non è probabile né desiderabile come stato finale dell'umanità.

• Non esiste "il" popolo eletto. Non lo fu il popolo ebreo né lo sono i cristiani. Tutti i popoli primitivi si sono creduti "gli" eletti. Ma Dio non è ingiusto e sceglie tutti.

• Gli atteggiamenti ecumenici, dialoganti, aperti, tolleranti, ottimisti… di Gesù continuano ad essere il miglior modello che il cristianesimo possa offrire e possa adottare in riferimento all'ecumenismo e al dialogo interreligioso.

• È necessario riconsiderare il dogma cristologico di Nicea-Calcedonia, che funge da "enclave del fondamentalismo" all'interno del cristianesimo. Non bisogna limitarsi a reinterpretarlo, lasciando intatta la sua affermazione di base, ma affrontare anche la radice: come è sorto, da dove viene, con quale autorità, con quale validità di significato? Non si può far consistere l'essenza del cristianesimo nella canonizzazione delle riflessioni di alcune comunità primitive, considerate indebitamente come parola di Dio, già chiusa e irreformabile. Questo sminuisce Dio, Gesù e il cristianesimo.

• Bisogna accettare definitivamente che nessuno è in "situazione gravemente deficitaria di salvezza" a motivo della religione o della Chiesa nella quale è nato. Non possiamo credere in un Dio ingiusto.

• Il tempo delle missioni classiche è tramontato. Il proselitismo deve essere abbandonato. La missione è legittima solo se si va ad annunciare quanto ad ascoltare, ad apprendere come a condividere. La missione della missione non è altro che l'estensione dell'amore, del dialogo interreligioso e della richiesta di perdono.

• Un'etica sincera della libertà, che rinunciasse ai metodi coercitivi ereditati (conquiste, inquisizione, Stati confessionali, colonialismo, mancanza di libertà religiosa…) e ad altri ancora praticati (battesimo dei bambini) ridurrebbe i cristiani ad una grandezza quantitativa più vera. La crisi numerica può essere una crisi di crescita in qualità e in verità, e deve essere salutata con ottimismo se affrontata con sincerità.

• Assumere la "regola d'oro" - "tratta gli altri come vuoi che gli altri trattino te", presente in tutte le grandi religioni del mondo con espressioni quasi letteralmente identiche - come programma pratico di dialogo interreligioso: è il meglio che possano fare le religioni, è porsi insieme al servizio della vita e della pace del mondo a partire dalla opzione per i poveri. Questo è il cammino per l'unità - non l'uniformità - desiderata.

Hacia un diálogo de las teologías liberadoras de los hijos de Abraham

Il cammino di liberazione delle fedi del Mediterraneo
Ponencia para el FORUM di BARI (Italia), sobre
TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE DEI FIGLI DI ABRAMO
7-9 de decembro de 2005

1. Planteamiento

Dicen los textos preparatorios que con este Foro de Bari **se pretende** dar inicio a un camino nuevo liberador que pueda ser recorrido conjuntamente por creyentes de las tres fes de la herencia abrahámica: el cristianismo, el judaísmo y el islam.

Desde América Latina, de la cual procedemos, esta iniciativa nos ha cautivado desde el primer momento en que hemos sabido de ella. Nos parece una propuesta feliz, una sugerencia verdaderamente inspirada, una sentida necesidad, un auténtico Kairós... que desearíamos secundar con todas nuestras fuerzas, con tanta modestia como entusiasmo.

Tal vez no se trata de pretender «una teología de la liberación judeo-cristiano-musulmana», por varios motivos. En primer lugar, porque no es posible pensar que sea «una», cuando dentro de cada fe abrahámica existe tanta pluralidad y variedad, tanta riqueza irreductible a la uniformidad. En segundo lugar, porque «teología» tal vez sea una palabra no suficientemente universal como para expresar el objetivo principal a ser buscado. Y en tercer lugar, porque en todo caso, una teoría o teología siempre ha de ir aparejada con una práctica, y en ese caso, aquello a lo que queremos dar inicio en este Foro de Bari no será simplemente una «teoría», sino un movimiento vivo hecho de práctica y teoría.

Habremos de decidir aquí si la palabra «teología» ha de ser abandonada o si nos puede ser útil –aun con las correcciones de significación que sea necesario introducir-, y habremos de discernir el papel que queremos asignar o reconocer a una teología –una teoría-, la que queremos poner en marcha, en el conjunto de lo que podría ser «un nuevo camino liberador abrahámico». Creemos que, de una manera u otra, se tratará de una «práctica teórica», una forma de praxis, o sea, de construcción de un nuevo camino histórico liberador, con las herramientas teóricas de la fe, el pensamiento, el discernimiento, la reflexión teórica en una palabra. Como «teólogos/as», nosotros tendremos simplemente un papel de ayuda, desde nuestro servicio de reflexión, a la «caminhada» liberadora de las fes abrahámicas protagonizada por el Pueblo del «Dios de todos los nombres».

¿Por quién deberá ser emprendido este nuevo caminar liberador abrahámico? No por las instituciones religiosas oficiales, que tienen demasiadas preocupaciones humanas y con frecuencia se sienten atadas sus propias tradiciones, aun en sus mínimos detalles. Emprenderán este camino creyentes abrahámicos libres, que acogiendo el llamado del «Dios mayor» -mayor que las instituciones, mayor que las tradiciones, mayor que nuestra propia fe- estén dispuestos a salir de la tierra de sus seguridades, y a ponerse en marcha... sin saber a dónde podrá llevarles el llamado liberador del Dios de Abraham.

El judaísmo, el cristianismo y el islam no pueden dialogar, porque no existen. No existe «un» judaísmo, «un» cristianismo y «un» islam, sino muchos, tal vez demasiados. En la evolución histórica de las fes abrahámicas, demasiadas cosas se han adherido a lo nuclear de esas fes, y el resultado ha sido una variedad ampliada hasta la contradicción. Muchos judaísmos, cristianismos y variedades musulmanas no van a compartir el llamado a este nuevo itinerario. Pero muchos otros, sobre todo los creyentes «liberadores», van a captar este llamado y van a acogerlo y secundarlo. También nosotros debemos convocarnos y ponernos en marcha sin demora, porque el llamado debe convocar a muchos otros creyentes tanto de las fes abrahámicas, como de todas las tradiciones espirituales del mundo.

Vamos a centrar nuestra aportación en tres principios, como dimensiones de este *nuevo camino liberador* que buscamos en este Foro de Bari: el principio abrahámico, el principio liberador y el principio pluralista.

2. PRINCIPIO ABRAHÁMICO

Este nuevo camino liberador que tratamos de iniciar se halla **enmarcado por la referencia abrahámica**. Lo queremos poner en marcha creyentes de la tradición espiritual que se remite a Abraham. Este origen es a la vez una posibilidad y una limitación. Una posibilidad porque define a esta iniciativa dotándola de la riqueza de la tradición espiritual abrahámica: de aquí partimos, ésta es nuestra herencia común, el patrimonio

simbólico del que disponemos, el aire de familia que va a caracterizar nuestra aportación al concierto universal del diálogo y de la colaboración entre las religiones. Y es también una limitación porque nos hace sabernos pequeños a pesar de todo, simplemente –como Abraham- buscadores del «Dios mayor» al que no podemos controlar ni mucho menos acaparar, al que sabemos que gusta de transcender todos los límites y determinaciones con que nos empeñamos en delimitarlo.

Partimos por tanto, iniciamos este camino, desde un «lugar espiritual» situado **más allá de cada una de nuestras tradiciones específicas**. Aun perteneciendo cada uno de nosotros a una de las tres corrientes abrahámicas, al entrar en este camino cambiamos de plano y nos situamos deliberadamente en el cauce común de nuestra tradición abrahámica profunda, donde las diferencias específicas no nos separan ni oponen, sino, al contrario, nos diversifican enriqueciéndonos, capacitándonos para contribuir, desde un número mayor de ángulos, cada cual a su modo, a aquella «caminhada» a la que creemos que está invitando el Dios liberador, y a cuyo planteamiento teórico o teológico queremos contribuir en este Foro de Bari convocado al efecto.

El principio abrahámico nos pone a todos los creyentes herederos de esta tradición ante la certeza incuestionable de la **plena aceptación intraabrahámica**: todos nos sentimos hermanos y hermanas, hijos de la misma gran tradición espiritual, reconocedores de la riqueza multiforme derramada en las tres corrientes sucesivas con que este mismo río espiritual se ha derramado sobre la Humanidad. Aceptamos y valoramos en su máximo grado la aportación insustituible de cada una de las tres corrientes o subtradiciones.

3. PRINCIPIO LIBERADOR

Ante todo, consideramos que el intento de construir o iniciar un movimiento liberador abrahámico, entre las tres religiones del libro tiene pleno sentido por lo siguiente: podemos decir que **el principio liberador es la contribución original más genuina de la tradición abrahámica a la riqueza espiritual de la Humanidad**. El principio liberador no es un elemento extraño al filón abrahámico, ni es tampoco un elemento simplemente secundario o lateral; es su mismo nervio espiritual. Incluso históricamente –hasta donde la historia puede ser intuida (más que conocida)- hoy día sabemos que en la base de los inicios del camino judeo-cristiano-musulmán está la experiencia histórica de una experiencia de liberación asumida por los oprimidos de la época (los *hapirús*, hace treinta y dos siglos) en nombre del Dios Liberador. Esta experiencia espiritual que hizo a estos pobres marginados asumir el protagonismo histórico y crear un Pueblo Nuevo en una Tierra Nueva, es la experiencia histórica más antigua y original de nuestra tradición espiritual.

A lo largo y ancho del planeta y de la historia las diferentes religiones y tradiciones espirituales se han acercado al misterio de la divinidad de diferentes maneras, con diferentes acentuaciones. Unas tradiciones han encontrado su relación con Dios a partir del mundo de la introspección y la conciencia. Otras han rastreado y encontrado su presencia en el mundo de la Naturaleza y su belleza transcendente. La nuestra la ha encontrado en imperativo del amor-justicia liberador y comprometidamente misericordioso. El principio liberador es consustancial a la tradición abrahámica. Es además su aportación más profunda a la Humanidad. Es por ello que tiene pleno sentido, como decimos, intentar crear, después de casi 25 siglos de recorrido histórico, un nuevo camino que reúna de alguna manera a los descendientes espirituales de Abraham en torno precisamente a lo que es su patrimonio espiritual más profundo: el principio liberador.

Como sabemos, la dimensión liberadora del misterio divino-humano no la hemos captado sólo nosotros –está presente también en otras tradiciones espirituales-, ni es la única dimensión de ese Misterio: las demás tradiciones también han hecho percepciones muy hondas –y diversas- del Misterio que están llamadas a compartir con nosotros.

Con toda humildad, desde América Latina nos atrevemos a compartir con ustedes algunos elementos de nuestra experiencia espiritual y teológica que tal vez pueda ser útil tener ante nuestros ojos a la hora de tratar de iniciar un camino liberador, incluso, si valiera la expresión, una «teología abrahámica de la liberación».

Tres nos parece que son las dimensiones esenciales de un camino, movimiento, perspectiva, teología que quieran ser «de la liberación», liberadores:

a) *la lectura histórica de la realidad,*

b) *la prevalencia absoluta de la utopía*

c) *el Dios de los pobres.*

Las desarrollaremos muy brevemente.

La **lectura histórica de la realidad**, o sea, el concebir la duración como «historia» humana, como co-protagonismo humano-divino sobre la línea del tiempo, es el primer elemento necesario para que se dé un planteamiento liberador, ya sea en una vivencia de fe, o en una teología, o en un «nuevo camino liberador». Esto significa que una *caminhada* liberadora de los hijos de Abraham deberá estar necesariamente muy apegada a la historia: deberá partir de la realidad para apuntar finalmente también a la misma realidad. No podrá reducirse a lecturas espiritualistas, o ahistóricas o meramente doctrinales o teóricas. El nuevo camino que las tradiciones abrahámicas debemos emprender para hacer una nueva contribución verdaderamente sustancial al mundo pasa necesariamente por la historia. Abraham se vio invitado por Dios a salir de su casa, de su tierra, para

encaminarse hacia una tierra desconocida: se vio obligado a dejar la rutina de una vida familiar sedentaria para pasar a ser peregrino, itinerante, en proceso, caminante a la búsqueda de una meta, de una utopía...

La **prevalencia absoluta de la utopía** es la segunda gran dimensión esencial de la visión liberadora. Hay perspectiva liberadora cuando a lo largo del camino y en el horizonte mismo está la utopía de la liberación, una esperanza mesiánica que funge como utopía, una «promesa» que atrae hacia sí a los caminantes y les da fuerza para superar todos los obstáculos y tentaciones que pueden distraer a los caminantes o restarles energías para seguir peregrinando a la luz de la promesa. Abraham se puso obedientemente en camino, sin meta fija, sabiendo solamente que debía encaminarse a «la tierra que Yo te mostraré». Esa Tierra Prometida, que está ahí delante, pero no precisamente al alcance de la mano, sino en un horizonte desde el que da fuerzas para caminar, es también la Utopía «absoluta» por la que los caminantes son capaces de dejar y de posponer (sacrificar) todo, aun el propio hijo Isaac. Hacer posible la realización de la Promesa, vivir y luchar por la Tierra Nueva prometida... se constituye en el quehacer de la vida humana, en su misión sobre la Tierra.

El **Dios de los pobres** es el tercer elemento de la tríada necesaria para que una teoría o una praxis sean «de la liberación». Efectivamente, para que haya liberación hace falta que el absoluto central de la experiencia espiritual (Dios) no sea un absoluto neutro, abstracto, imparcial, meramente espiritual, o apolítico, sino un Dios que hace referencia transcendental a los pobres, a las víctimas, a los injusticiados. Los pobres no son un añadido de tipo moral a una realidad fundamental-esencial (Dios) que sería independiente; la experiencia espiritual de la tradición judeocristiano-musulmana nace históricamente de la experiencia espiritual de aquellos *hapirús*, que tuvieron una experiencia (revelatoria) espiritual tan fuerte que les hizo capaces de alzarse contra el orden establecido, en nombre del Dios de los pobres, el Dios que está siempre del lado de los injusticiados, de las víctimas, contra su situación.

Con mucho gusto compartimos desde América Latina nuestra propia experiencia: tal vez estas tres dimensiones o elementos que nosotros consideramos esenciales a la teología de la liberación, puedan ser útiles a la hora de tratar de iniciar ese «camino nuevo liberador». En todo caso, estas tres dimensiones deberán ser enjuiciadas, revisadas y eventualmente corregidas desde la nueva realidad, para que puedan ser significativas y útiles para nuestro nuevo propósito.

No queremos dejar de señalar otros elementos menores de la teología de la liberación latinoamericana que pueden ser también luces iluminadoras a la hora de la creación de este nuevo camino liberador para las fes del Mediterráneo. Por ejemplo:

- La **metodología latinoamericana**.
- La **espiritualidad**.
- El **macroecumenismo**.

4. PRINCIPIO PLURALISTA

Intentar iniciar un «nuevo recorrido liberador de las fes del mediterráneo», es ya, como lo evidencian sus propios términos, una aventura de diálogo "inter-religioso", de alguna forma. Son los tres mayores monoteísmos, o las tres «religiones de libro» las que quieren emprender un camino juntas. Es una novedad histórica realmente sorprendente, dado que a lo largo de la historia lo que ha primado ha sido una relación difícil y hasta de enemistad declarada. Poner en práctica la exigencia de aceptación mutua total que señalábamos en el apartado referente al principio abrahámico, ya es para nosotros un primer paso importante, un auténtico salto cualitativo. Pero hay mucho más.

El espíritu que nos inspira para reunirnos en este camino común de fe liberadora es propio de los signos de los tiempos actuales. Estamos viviendo una etapa nueva de la historia de la humanidad y de la historia de las religiones. Debido a las distancias y a la incomunicación, las tradiciones espirituales de la Tierra han vivido su historia incomunicadas, sin conocerse realmente y sin poder compartir con las demás tradiciones. En ese horizonte de (falta de) conocimiento, la experiencia humana tiende a auto-centrarse, a considerarse única, central, la mejor. La mayor parte de las tradiciones religiosas de la Tierra se han considerado a sí mismas como la principal, la querida por Dios, la elegida. Se trata de un mecanismo espontáneo en las primeras etapas de la historia de las religiones.

Pero hoy estamos, como decimos, en una nueva época, y gozamos de una nueva visión, con una convivencia obligada entre las religiones en un mundo unificado que ya no permite el aislamiento ni la incomunicación. Aquella perspectiva que nos hacía percibirnos a nosotros mismos, a cada uno de nosotros, como los principales, los únicos, los escogidos por encima de todos los demás... está cediendo paso a una perspectiva más realista, que descubre que aquello fue una interpretación propia de una época hoy superada, tal vez una ilusión óptica. El «exclusivismo» -e incluso el «inclusivismo», más reciente- están dejando espacio creciente a una conciencia pluralista que reivindica la dignidad del «Dios mayor»: Dios no es nuestro, Dios no se deja acaparar, no tiene «acepción de personas» ni de pueblos, no tiene un nombre sino muchos... Dios se comunica con la Humanidad toda –no sólo con nosotros- de muchas maneras, de formas que no son reducibles unas a otras ni jerarquizables entre sí. Esta actitud es lo que llamamos «pluralismo», por contraposición a exclusivismo o inclusivismo.

Nosotros mismos, dentro de la propia familia de Abraham, hemos tenido nuestros conflictos históricos, debidos también a incomprensiones familiares, vividos además en esa época histórica de incomunicación y aislamiento. Pero desde hace tiempo –desde siempre en realidad- el Espíritu nos está llamando a recorrer un nuevo camino, en unidad. Este Foro es una realización concreta de esa inspiración. Reunirnos en una misma aventura, con mutua y total aceptación, en paridad, como hijos e hijas de Abraham, diferentes pero al fin y al cabo hermanos, es ya una superación de las viejas posturas radicales de exclusivismo que las tres ramas de la familia hemos vivido y con las que hemos hecho sufrir. Muchos hermanos y hermanas nuestras aún hoy día son víctimas de esa vieja visión que les impide sentir y gozar la unidad de la familia abrahámica. Debemos fortalecer esta aventura que aquí iniciamos, como un signo, como un llamado a la unidad abrahámica aún por realizar.

Pero hay más. Un camino liberador abrahámico no puede mirarse a sí mismo como su propio centro. Está llamado más bien a abrirse al mundo y a la historia, con actitud humilde, sin orgullosas pretensiones exclusivistas, saliendo al encuentro de todos los hermanos y hermanas que, desde diversas tradiciones, en diferentes Pueblos de Dios, caminan por la historia. La aventura que queremos poner en marcha en este Foro no es una aventura intra-abrahámica, sino universal, para el mundo, para la Humanidad, al encuentro de todas las tradiciones espirituales con las que el Espíritu de Dios la inspira. Este servicio a la multi-religiosa humanidad que es el objetivo final de nuestro nuevo camino liberador, exige de nosotros una profundización creciente en el tercer principio, el principio pluralista.

¿Cuáles serían los **elementos principales de una actitud sincera y honradamente pluralista** que pueda servir realmente a la Comunidad Humana con toda su pluralidad de tradiciones espirituales? Queremos apuntar algunos de esos elementos, los que a nuestro juicio son más importantes y urgentes, ofreciéndolos a la consideración de ustedes como una propuesta humilde que ha de ser revisada y considerada por este Foro, que tal vez podría seleccionar algunos de ellos como propuestas de reflexión y elaboración teológica para el "post-Foro de Bari". Los enumeramos con una brevísima descripción.

• Valoración positiva del Pluralismo Religioso, como querido por Dios

Debido al contexto primitivo y a las limitaciones cognoscitivas de las anteriores etapas históricas en que ha vivido la humanidad, toda la historia anterior de nuestra tradición espiritual abrahámica está bañada por una cosmovisión desvalorizadora del pluralismo religioso. Que haya pluralidad religiosa, que haya otras religiones... ha sido mirado por nuestra propia tradición como algo negativo, como un fallo en la historia de la

Humanidad, incluso como «fruto del pecado». Y las religiones y tradiciones religiosas que componían esa pluralidad religiosa han sido miradas como religiones falsas, o naturales, o inferiores, o destinadas a desaparecer desembocando en la nuestra...

Un nuevo espíritu nos lleva hoy a valorar el pluralismo como positivo, y a las religiones como todas ellas verdaderas y valiosas. Redunda en beneficio de la Humanidad esa inmensa pluralidad de vías de acceso al Misterio divino, y tal pluralidad de religiones no puede ser sin más un fallo o fracaso del «plan de Dios», sino que hemos de suponerlas integradas al designio de su voluntad.

Este cambio sustancial de actitud ante el pluralismo, este paso de considerarlo negativo a considerarlo positivo, crea una actitud de optimismo soteriológico, que nos posibilita una apertura universal, dotándonos de una nueva capacidad de reconocer la presencia universal del Dios mayor en todas las tradiciones espirituales de la Humanidad. Esta nueva actitud nos es absolutamente necesaria para que las fes del Mediterráneo puedan plantearse ese nuevo camino liberador al servicio de toda la Humanidad y de sus tradiciones religiosas.

• Ampliación y profundización del concepto de «revelación»

Para la mayor parte de las tradiciones religiosas, el concepto de Revelación o Escrituras Santas son muy importantes. Para nosotros, como familia abrahámica, las llamadas «religiones del Libro», es todavía mucho más importante. Todo nuestro edificio religioso se construye sobre el cimiento de la «Palabra de Dios» revelada a nosotros. De esa palabra deriva un «argumento de autoridad» sagrado que hace incuestionable todo lo que toca. Así, una lectura literal de la palabra de Dios codificada y cosificada como «Libro», nos vuelve fundamentalistas, nos inviabiliza cualquier posibilidad de renovación, nos ata a la letra muerta, y anquilosa nuestra tradición espiritual condenándola a repetir eternamente.

Debemos compartir entre nosotros los avances realizados en la profundización y comprensión renovada del concepto de «revelación», como una realidad que no sólo es divina, sino también humana, profundamente humana, como un proceso histórico por el que un Pueblo de Dios va madurando su experiencia espiritual y expresándola en tradiciones primero orales, luego escritas... dentro de un itinerario inacabable, siempre abierto a nuevas profundidades, nunca susceptibles de ser encerradas bajo unas letras o en unos libros...

El concepto de revelación es paralelo al «argumento de autoridad», y muchas veces ha servido de vía fácil para controlar el pensamiento y los valores de la sociedad... En ese papel, las religiones han velado más que revelado el Espíritu de Dios, que llama a la libertad, a la búsqueda incesante.

Necesitamos abrirnos a un concepto renovado de revelación, que nos haga conscientes de su dinámica también humana, y nos haga capaces de reconocerla en todas las religiones, superando aquella vieja distinción hoy inaceptable entre religiones humanas y religiones reveladas. Sólo esta apertura desbloqueará la rigidez clásica que literalmente nos ata a la letra y que posibilita todos los fundamentalismos o integrismos, no sólo los más conocidos, sino esos fundamentalismos que todos nosotros llevamos dentro.

• Aceptación de todas las religiones como verdaderas

Las tres ramas de la familia abrahámica somos mundialmente conocidas por la seguridad con que creemos que somos «la» religión verdadera, o por nuestro carácter expansionista misionero, o por nuestra conciencia autosuficiente de ser «el» auténtico Pueblo de Dios. Nuestra historia no es precisamente algo de lo que nos podamos sentir plenamente orgullosos.

Se impone llevar a cabo una superación de esa historia de exclusivismo propio y de desprecio de las demás tradiciones, para pasar a una nueva actitud, que no descalifique a nadie, que no desprecie los múltiples caminos por los que la Humanidad y Dios se han encontrado. Si Dios se revela a todos, entonces todas las religiones son verdaderas, y por tanto, en esa misma medida, todas son verdaderas. Esta aceptación universal –aunque no igualitaria- va a cambiar profundamente actitudes decisivas para nuestra capacidad de recorrer un camino liberador como el que pretendemos iniciar, que sea efectivamente un servicio a la Humanidad y a sus tradiciones espirituales.

• Renuncia al concepto de «elección exclusiva»

Es importante que, secundando posiciones proféticas de algunas reflexiones teológicas, nos atrevamos a «renunciar al concepto de elección exclusiva». A pesar de que los hechos parecen haberlo desmentido tanto, cada una de las ramas de la familia abrahámica hemos pasado la mayor parte de nuestra historia considerándonos a nosotros mismos como el Pueblo elegido, como la religión única querida por Dios. Conscientes de la novedad teológica que ello supone y de la necesaria actualización hermenéutica que impone en la lectura de nuestros textos sagrados, deberíamos decidir «renunciar a la categoría de elección». En Dios no hay acepción de personas, ni de religiones. Ante su amor todos somos iguales, sin la mínima discriminación, hijos e hijas muy queridos.

Sólo despojados de privilegios podremos predicar una paternidad/maternidad de Dios creíble, que pueda llevarnos realmente a una fraternidad/sororidad universal. Sólo entonces podremos recorrer ese camino liberador solidario para servicio de toda la Humanidad.

Hay otros elementos también muy importantes de los que depende nuestra asimilación del principio pluralista. Todos nosotros podemos en este Foro de Bari aportarlos. Sean esos cuatro aquí citados los que a nosotros nos parecen más importantes. De entre estos y otros elementos nuestro propio Foro de Bari puede seleccionar algunos sobre los que podamos trabajar en el inmediato futuro, en el "post-Foro de Bari".

5. MIRANDO HACIA EL FUTURO

Aunque digamos que queremos caminar hacia una teología de la liberación abrahámica, las palabras no nos explican bien. La verdad es que no buscamos simplemente «teología», sino todo un movimiento de vida y liberación que la teología debería inspirar. No pretendemos «una» teología, porque sabemos que no pueden reducirse a la uniformidad y porque es una riqueza precisamente su variedad. Y no pretendemos una teología sólo «abrahámica» de la liberación –excepto como un primer paso- porque las fronteras a las que apuntamos transcienden la familia abrahámica. Desde nuestra identidad abrahámica queremos abrirnos al mundo entero, para hacer a todas las tradiciones religiosas la contribución que creemos es propia y característica de nuestra tradición espiritual: la dimensión liberadora, la inspiración del Dios del Amor-Justicia, Dios de la opción por los pobres, Dios liberador.

Dialoguemos, hermanos, entre nosotros mismos, entre todos los hijos e hijas de Abraham que han comprendido que en esta época nueva de la historia del mundo Dios nos llama también a salir de la casa conocida de nuestra práctica religiosa tradicional, para ir a la tierra que el Señor nos mostrará... no sólo a nosotros, sino a los hombres y mujeres de toda lengua, raza, sexo y nación.

«Debemos dejar a Dios hablar con Dios», decía dom Pedro Casaldáliga refiriéndose al diálogo interreligioso. Dios tiene derecho a hablar con Dios, dialogando desde la experiencia religiosa de cada uno de estos Pueblos, de cada una de las ramas de nuestra propia familia abrahámica.

Y, específicamente como teólogos y teólogas que nos hemos reunido en este Foro de Bari, propongámonos un plan de trabajo serio y programado, para animar, desde nuestro papel de la reflexión teológica, ese camino liberador que las fes del Mediterráneo, la familia abrahámica entera, debe recorrer secundando el llamado abrahámico que hoy día, en esta nueva etapa de la historia, Dios nos hace esperando que emprendamos la marcha con urgencia.

- Rivista «Mosaico di Pace», di Pax Christi, Milano, Italia.

- Revista «Horizonte», Belo Horizonte, MG, Brasil, vol 4, núm. 7 (dezembro 2005) 149-160.

Pluralismo, las religiones y la paz

POR

Religiões e Paz

Entrevista para IHU On-Line
Instituto Humanitas, Unisinos, São Leopoldo, Brasil
por Moisês Sbardelotto,
dezembro 2010

•Em 2011, será realizada a oficina "Religiões e Paz: A visão/teologia necessária para tornar possível uma Aliança de Civilizações e de Religiões para o bem comum da humanidade e a vida no planeta", dentro da programação do Fórum Social Mundial. Qual o objetivo de fundo para propor este debate hoje?

Em Dakar, o FMS vai ter dois frentes de atividades. Um será público e aberto, organizando e realizando "atividades autogestionadas" como as que farão outras muitas entidades e movimentos. E outro frente será um "seminário de elaboração teológica", uma atividade própria e interna, com a participação de teólogos e teólogas vindos de todo mundo em representação de entidades, movimentos, universidades, associações, para dar uma contribuição de produção teológica mesmo, que versará nesta vez sobre o futuro da teologia. A oficina «Religiões e Paz» pertence ao primeiro frente de atividades do FMTL no FMS, e é uma das mais de dez oficinas semelhantes, sobre temáticas diferentes, devidas à iniciativa do FMTL. A realização concreta desta oficina foi encomendada à ASETT ou EATWOT, e já começou na sua fase que pudermos chamar de «telemática».

O objetivo de fundo é fazer avançar o aprofundamento da consciência que cada vez temos todos mais clara da urgência de pôr as religiões a trabalhar juntas pela paz do mundo e o bem-estar da vida no planeta. É um tema feito já lugar comum nos últimos decênios: as religiões não dialogam, coexistem simplesmente, não conseguem apagar os muitos focos de conflitos inter-religiosos que ardem aínda no mundo atual, e não tomam conta de que a emergência ecológica na qual estamos tem sido provocada por

um sistema social e umas ideologias e conceições sobre a nossa relação com a natureza, que em boa parte têm sido criadas pelas religiões. Essa oficina programada pelo FMTL quer fazer questão, num foro tão amplo como o FMS, da necessidade de concienciar essa problemática, de elaborar a «visão ou teologia necessária», e de não nos acostumar à falta atual de diálogo.

•E qual seria conjuntura concreta ou o aspeto concreto ao qual ele se dirige?

Dentro desse grande objetivo, a oficina Religiões e Paz quer se concentrar no aspeto profundo e interno, diríamos que teológico. Não quer ser uma conversa sobre as condições socio-políticas conjunturais atuais das possibilidades do diálogo e da paz, mas das condições internas que permitem ou bloqueiam o diálogo das religiões, além ou antes de as condições sociopolíticas permitir. Quer dizer: O grande problema ou obstáculo para as religiões falar, dialogar, se ajuntar... não é externo, mas interno. É ideológico, teológico, epistemológico até. Mesmo que duas religiões estejam em boa vizinhanza, com freqüência não dialogam, nem podem dialogar. Podem se levar bem, e no máximo, como viu-se claramente em Assis, podem se convocar para rezar juntas numa mesma cidade mas por separado, e se fazer depois uma fotografia todas juntas, mas até aí. Diálogo religioso mesmo, se perguntar mutuamente o que pensam de si e das outras, tratar de encontrar os elementos «homeomórficos» (que fazem uma função semelhante) em cada uma delas e que talvez compartem, se estudar mutuamente, se perguntar o que poderiam e deveriam fazer juntas para animar à humanidade a se superar e a superar o momento atual... isso, infelizmente, não está se fazendo. Estão paralisadas. Nenhuma sabe como se poderia fazer. E têm alguma coisa dentro que as continua paralisando: o complexo de superioridade, a convicção de ter a verdade total e não puderem apreender nada das outras, a conciencia de serem cada uma «a única religião verdadeira» ou «a melhor», ou aquela às que todas as outras têm de vir a se converter... Não podem dialogar mais do que em apariência formal.

•Será o medo?

Sim, mas não só, nem principalmente. O principal fator nós achamos que é, como dizia, interno, ideológico, epistemológico. As religiões tem vivido a sua história toda sobre a convicção de serem, cada uma, a única, a verdadeira, a universal, a perfeita, a que o sabe todo e não tem nada a apreender de ninguém... (Não todas da mesma maneira, é obvio, as religiões não são igual nem dizem o mesmo, como o igualitarismo pretenderia). Sendo histórica essa tradição, milenária até, as religiões não podem mudar num momento (alguns poucos decênios que há que o mundo virou mundializado e irreversivelmente multi-cultural e multi-religioso).

Precisam digerir, processar numa outra forma, aquela auto-compreensão tradicional, que já não é sostenível no mundo atual. Mas como se virar com aquela herança, que as religiões receberam como intocável, por ser revelada e imutável? Eis aí o problema, que é interno, independente da boa ou má relação com a religião vizinha, independente das boas ou más propostas da ONU para uma Aliança de Civilizações e religiões... É outro nível.

•Para esse debate, parte-se das propostas da teologia pluralista ou teologia do pluralismo religioso (TdPR). Em que consiste, em linhas gerais, essa teologia?

Sim, esse é o foco, a perspectiva formal da oficina: não vamos falar de conjuntura internacional, de condições socio-políticas nem inter-culturais (mesmo sendo tudo isso muito importante), mas do próprio coração das religiões, da mudança interna que elas têm que realizar na sua «visão» (ou teologia no vocabulário cristão) para poder superar o bloqueio que atualmente as paralisa. Isso se chama «teologia do pluralismo religioso»: consiste em «teologizar», ou seja refletir sobre o significado que pode ter o pluralismo religioso, a pluralidade de religiões: Por que existem religiões e não só a minha religião que eu fui ensinado que era a «única verdadeira»? Têm valor as outras? O têm por si mesmas ou o recebem da minha? Posso reconhecé-las como válidas, ou tenho que procurar converté-las? E se posso reconhecé-las, como ficam então a unicidade e absoluticidade que a minha religião sempre proclamou? Nessa reflexão toda consiste a teologia do pluralismo religioso.

Como vê, não é a mesma coisa que o «diálogo inter-religioso». Uma coisa é refletir sobre a pluralidade religiosa ("teologia do pluralismo religioso") e outra dialogar mesmo com outra religião. Sem a transformação de mentalidade que essa reflexão vai provocar, não será possível «dialogar» verdadeiramente com outra religião, porque será um diálogo de surdos, aparente diálogo daqueles que pensam -cada um- que só eles tem a verdade e que o outro não é interlocutor religioso válido. Por isso nós dizemos que a teologia do diálogo inter-religioso é um "intra-diálogo", um diálogo que deve fazer consigo mesma uma religião, antes de dialogar com outra, para que o diálogo possa ser viável e frutífero.

•De que forma a TdPR se relaciona com a Teologia da Libertação?

Não é que se relacionam, senão que têm que ser relacionadas. Em princípio, são teologias independentes, estão em paradigmas diferentes, diríamos que não têm nada a ver. Pode ter uma teologia muito libertadora e nada pluralista... De fato, a TdL clássica, a que conhecemos, está no paradigma inclusivista, que era comum na época, não é teologia pluralista. Eis aí a tarefa a ser desenvolvida: cruzar, confrontar a TdL clássica, que

é inclusivista, com a TdPR, quer dizer, repensar, refazer a TdL além do pressuposto inclusivista. Ou seja, elaborar uma TdL pluralista, não mais inclusivista. E isso não é fácil, nem fica garantido pelo fato de nós sermos teólogos/as da TdL. É como no caso do paradigma feminista: pode um teólogo/a ser muito libertador... e ter mentalidade patriarcalista. Uma visão não implica a outra, estão em paradigmas ou níveis diferentes. Deve-se dar um salto de consciência e assumir o novo paradigma, uma nova forma de ver, a pluralista, o que vai causar uma verdadeira comoção...

A ASETT assumiu no ano 2000, na sua Assembléia Geral tida em Quito, o desafio de provocar esse cruzamento entre a TdL e a TdPR, e decidiu aquele projeto de pesquisa e elaboração teológica que deu como fruto a coletânea de 5 volumes chamada de «Pelos muitos caminhos de Deus», felizmente completada neste mesmo ano de 2010. [*http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos*]

•Em sua opinião, o que as religiões precisam abandonar, retomar ou construir juntas para chegar à paz? É uma meta factível?

Devem deixar muitas coisas, algumas delas muito queridas e que sempre formaram parte do seu patrimônio simbólico. Devem abandonar o complexo de superioridade que as fazia considerar que «extra me nulla salus», que só elas eram «a religião verdadeira». Devem deixar as pretensões de «unicidade», tanto a respeito da sua natureza como da sua revelação. Devem retirar o «mapa teológico geo-céntrico» que punha elas no centro do mundo religioso, e aceitar um novo mapa teológico «heliocéntrico», com só Deus no centro, e elas, todas as religiões, girando sororalmente companheiras ao serviço da humanidade para aquilo que tem a ver com a relação com o Mistério Divino. Devem atualizar sua epistemologia: estão ainda muitas numa epistemologia mítica, que interpreta como literalmente históricas as crenças tradicionais, sem aceitar a visão hermenêutica crítica ou suas conseqüências todas... e superar aquele «modelo de verdade» objetivista, metafísico, fixista, de verdades eternas «claras e distintas» (Aristóteles e Descartes...) por um modelo mais concorde com o que a humanidade sabe e pensa hoje. E aí, re-construir... a «outra religião possível»...

•É uma meta factível?

A curto prazo não, é óbvio. As dificuldades são profundas. A mudança que está sendo exigida é epocal. O que está em jogo é uma verdadeira re-leitura, uma re-elaboração, um novo nascimento. E apenas estamos abrindo a porta. Não só as religiões (instituições), também a teologia, e os/as teólogos... É por isso que o tema é urgente: não haverá paz entre as religiões, e no mundo... por enquanto não tenhamos uma visão pluralista (no contexto inter-religioso falamos em «visão» como sinônimo de fato de

«teologia», palavra para a qual algumas religiões têm dificuldades; para nós, *de nominibus non est quaestio*).

Nesse sentido, é uma tarefa a ser realizada por todos, e em toda parte, e por toda a teologia. Quer dizer: se a teologia da libertação não passa a ser teologia pluralista da libertação, não vai estar à altura histórica atual da libertação hoje necessária. A libertação que não é pluralista e que não liberta aos povos dos ancestrais preconceitos exclusivistas (você sabe que tem regiões inteiras do mundo com religiosidade exclusivista), é uma libertação opressora. E a libertação que ainda fica pressa do inclusivismo, ainda está em conivência com visões que não liberam integralmente ao ser humano. A tarefa não é só dos teólogos/as do pluralismo; toda a teologia tem que se confrontar com o paradigma pluralista, tem que se transformar em teologia pluralista, e tem que fazer passar ao pessoal que atende, da velha visão inclusivista para a visão pluralista, a visão que permitirá o outro mundo possível.

•Que limites e possibilidades podem ser encontrados em meio à pluralidade de visões sobre a Divindade?

Esse é um problema concreto, não é o grande problema, ou o problema estruturalmente central. Tem teólogos que estão refletindo a superação do teísmo, tido até agora como indubitável no cristianismo. Sím, assim tem sido nossa tradição, teísta, ao menos no grosso modo; mas hoje, quando conhecemos melhor os limites do conceito de *theos* (fundamentalmente greco), e conhecendo outras religiões não teístas, e escutando suas críticas e seu testemunho, é cada dia mais claro que não podemos fazer do teísmo um «modelo» insuperável, essencial, imprescindível... Mas digo, esse é um dos problemas concretos, ou setoriais, eu diria. A TdPR quer se bater sobre tudo ou em primeiro termo com a problemática estrutural, de base, epistemológica...

•Muito se tem falado a respeito de uma "Aliança de Civilizações", termo tão caro à ONU, defendido também por Bento XVI e às vezes utilizado como contraponto ao "choque de civilizações" de Samuel Huntington. Qual a concepção da EATWOT a respeito desse conceito? Quais são seus fundamentos centrais?

Nós não somos políticos, nem temos influência nesses âmbitos, mas estamos convencidos de que a teologia do pluralismo religioso tem muito a dizer ao mundo atual, às religiões e aos políticos, sobre todo neste momento de mundialização e de inter-culturalidade e inter-religiosidade conflitiva. Se as instituições mundiais e as forças sociais não contam com a teologia, explicitamente com a TdPR, terão que fazer teologia leiga, ou civil, ou com outro nome, mas... «não haverá paz no mundo... sem teologia do pluralismo religioso», em uma teologia pluralista mesmo, atrevo-me a dizer.

Cada dia vemos mais clara a pertinência dessa teologia. Assim como o mundo necessitava a TdL para lutar melhor pela justiça e defender os pobres, o mundo precisava e precisa ainda da teologia feminista, que está transformando aos poucos mas sem pausa o mundo patriarcal que herdamos. E temos que acrescentar: o mundo precisa, necessita da TdPR. Sem ela não serão removidos os preconceitos que arrastamos ancestralmente, que foram elaborados num mundo totalmente diferente ao mundo mundializado e plural que hoje vivemos. Sem ela, vivida no interior de cada religião, não será possível as religiões ser parceiras sinceras numa Aliança pelo Bem Comum da vida e da humanidade. A ONU deveria estar muito interessada na TdPR.

•Por outro lado, muito também se fala de paz hoje, muitas vezes apenas como a não existência de conflitos. Nesse sentido, como o senhor definiria essa "paz" possível por meio das religiões?

É claro, sabemos todos que a paz não é só a ausência de guerra... A paz não é um conceito negativo, mas extremamente positivo. Poderíamos dizer que a paz seria o *shalom* (judeu), ou o *shalam* (árabe), que não são conceitos negativos, mas todo o contrario, são conceitos de plenitude: a paz é o resumo de todos os bens salvíficos...

Reflete-se isso também na teologia do pluralismo religioso, que teria como duas funções ou tarefas: uma primeira, negativa, de de-construção, de des-monte dos obstáculos, dos preconceitos geradores de conflitos, dos axiomas superados que hoje viraram daninhos inclusive no mundo mundializado atual; e uma segunda tarefa, positiva, a de a re-construção, o encontro prazeiroso das convergências religiosas, da muita riqueza comum, das inesgotáveis peculiaridades que cada religião tem como lampejos únicos da luz única e eterna do Mistério, a função mesma de «religação» por cima da imensa «*iero-diversidade*» ou «diversidade do sagrado»...

•Em sua opinião, quais são os pressupostos básicos para que seja possível estabelecer um verdadeiro e rico diálogo entre as religiões? Existem âmbitos acadêmicos, políticos, culturais ou sociais necessários para isso?

As «palestras e falas» da oficina em Dakar, antecipadas no livreto que temos elaborado e posto antecipadamente na internet, respondem a essa mesma pergunta: ¿quais são os pressupostos básicos, os mínimos, os mais comuns, que poderíamos elaborar e consensuar, para que sirvam como base comum do diálogo inter-religioso e da colaboração entre as civilizações e entre as religiões? Nessas palestras -textos muito breves- os autores fazem as suas propostas. Mediante o livreto a ASETT quer abrir a todo o mundo interessado a possibilidade de acompanhar e inclusive de participar nessa reflexão. A pessoa interessada, a comunidade que sintoniza, pode fazer essa reflexão da sua conta, talvez se ajudando com essas

«palestras», expressadas num estilo que visa precisamente a provocar um debate. E podem, se quiserem, partilhar a sua reflexão enviando-la para ser tida em conta na oficina de Dakar. Podem responder a essa mesma pergunta que você me faz. É a própria pergunta da oficina.

Mas veja que não vamos nos perguntar pelos âmbitos acadêmicos, políticos, culturais ou sociais... necessários para isso... É a temática costumeira nos diálogos e nas falas sobre diálogo inter-religioso; mas nós, como dizíamos, queremos nos concentrar no aspeto propriamente teológico, só, que é o aspeto esquecido normalmente nas falas desses níveis dos foros internacionais. Nós somos pessoas teólogas, e mesmo sabendo que a teologia não é tudo, somos cientes de que é muito necessária, imprescindível até, e queremos levar essa fala a esse foro. E tendemos a mão para que nos acompanhem muitas das inumeráveis pessoas que não poderão viajar a Dakar. A época das comunicações o permite. Queremos tentar um jeito novo de realizar uma oficina num foro internacional, aberta para todos os que não podem viajar.

• Em um período de crise ambiental em que "a natureza geme em dores de parto", como propõe a Campanha da Fraternidade 2011 no Brasil, como as religiões podem contribuir para a defesa e a proteção da Criação?

No objetivo da oficina diz... «para o bem comum da humanidade e da Vida no planeta». Já não podemos ter o só objetivo da humanidade, como o antropocentrismo religioso nos educou. O bem comum da humanidade ficaria absolutamente curto e mal-entendido se deixar de perseguir o bem comum da vida no planeta (além dele é pretensioso dizer que podemos fazer alguma coisa, hoje ao menos). Mas nessa última década (a consciência da emergência da ameaça climática não tem dez anos) a situação mudou tanto que as prioridades se descolocaram todas. Todos os serviços tradicionalmente feitos à humanidade ficaram curtos diante da urgência planetária.

Se «a caridade começa pela própria pessoa», hoje a caridade realista deveria começar pelo planeta: todos os nossos objetivos estão ameaçados de morte, ante o que está vindo. Em rigor, estamos caminhando para a extinção da nossa espécie. Se não mudarmos -e já tem quem duvida que seja possível mudar a tempo-, o sistema atual de vida (economia, produção, consumo, contaminação ambiental, destruição da ecologia...) estamos nos aproximando cada dia ao nosso final. Não é exagero, é literalmente real, e mais provável que o contrário. Nessa conjuntura... como é possível que as religiões ainda não tem pedido perdão por ter permanecido cegas ao ecológico? Como não levantaram a sua voz profética contra os que se opõem egoistamente às medidas urgentes para o salvamento do planeta e da humanidade? E como ainda não convocaram um concílio verdadeiramente «ecumênico» (de todas as religiões que habitam a "ecumene", a

"casa habitada") para se unirem e se concentrar na única prioridade verdadeiramente prioritária?

Sabe por que isso é ainda possível? Porque algumas religiões ainda têm visões espiritualistas, sobre-naturalistas, que pretendem salvar o mundo «das almas», fazendo prosélitos para si mesmas, esquecendo que a missão é outra. A TdPR também tem muito a ver com isso.

•Um dos teólogos que vem propondo um debate sobre as religiões e a paz é Hans Küng, a partir do seu Projeto de Ética Mundial, para quem "não há paz entre as nações sem paz entre as religiões" e "não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões". Como o senhor analisa as contribuições de Hans Küng nesse sentido?

Tenho entendido que a frase é de Gandhi, sendo Küng quem a fez conhecida, sim. Mas acho que, desde esta perspectiva da que estamos falando, fica curta em todo caso. Deveria ser completada, assim: «e não haverá diálogo entre as religiões, sem uma visão pluralista», ou seja sem TdPR. De fato, Küng coloca esse debate, como vc bem diz, «a partir da ética mundial», de uma ética que acharíamos comum a toda a humanidade, a todas as religiões... mas não a partir de uma visão teológica común (não digo de uma teologia única). Com a ética mundial Küng não entra no campo propriamente teológico, não entra na TdPR, e de fato penso que ele não entrou ainda numa visão «pluralista» (o estou dizendo como termo técnico, equivalente a «superadora do inclusivismo». O professor confessa-se inclusivista, até onde eu conheço -gostaria de ser corrigido se estiver errado-. Tem teólogos, como Paul Knitter, que dizem que Küng ainda não cruzou o Rubicom... Bom, não quero dizer que o Projeto de Ética Mundial não seja muito bom, importantíssimo; digo que não chega a entrar no nível teológico mesmo. E não tem por que fazê-lo; é um projeto no nível da ética. É legítimo. E legítimo é também tentar ir além da ética, entrando no nível propriamente teológico. Como teólogos, nós estamos por isto, mesmo admirando e agradecendo o Projeto de Ética Mundial. Tudo o que contribui para o diálogo e a convivência entre as religiões é bom, e necessário, e urgente mesmo.

FRA

La Théologie nécessaire pour la convivence entre les religions

Principes de base minimaux pour un débat

Ponencia en el Workshop sobre «Religiones y Paz» celebrado en el Foro Social Mundial, Dakar, Senegal, en 2011. Recogida y publicada en la revista VOICES 2011-2, p. 193-195.

La théologie du pluralisme religieux est issue de l'expérience des conflits issus de la pluralité des religions. Si l'on part des positions habituelles héritées de l'histoire, un dialogue interreligieux n'est pas possible. Selon les présupposés traditionnels de la plupart des religions, il est impossible de dialoguer. Ce n'est qu'en changeant ces présupposés que le dialogue et la convivialité deviendront possible.

Et pour changer ces présupposés, il faut avant tout un dialogue... non pas avec les autres religions, mais avec nous-mêmes, avec notre propre religion. La théologie du pluralisme religieux cherche à ouvrir chaque religion au paradigme pluraliste, sans lequel le dialogue et la convivialité ne sont pas possibles.

C'est pourquoi il est important d'arriver à formuler en quelques propositions, en un minimum de grands « nouveaux présupposés » ce que seraient les « principes de base minimaux » de cette « théologie indispensable pour la convivialité entre les religions ».Nous proposons ci-dessous ceux qui, à notre avis, seraient les plus fondamentaux et les plus nécessaires, les énonçant sans développement pour les proposer au débat.

• A toutes le religions, il faut accorder la même présomption de véracité et de crédibilité que nous revendiquons pour la nôtre. Le dialogue entre les religions n'est possible que s'il est « un dialogue entre pairs » qui sont sincères entre eux.

• Toutes les Ecritures des différentes religions doivent être reconnues. Il n'existe pas une Révélation unique, mais bien de nombreuses Révélations. Sans cette reconnaissance il ne peut y avoir un authentique dialogue interreligieux.

• Il est impossible qu'une seule religion sache TOUT sur Dieu... (Swidler). Le Mystère est trop vaste y compris pour toutes les religions réunies. Il y a plus de vérité dans plusieurs religions que dans une seule (Schillebeeckx).

• Le pluralisme religieux n'est nullement négatif : il est positif, toléré/voulu par Dieu. La diversité du sacré (la biodiversité religieuse) ne doit pas être réduite à l'unité. Il n'y a pas de troupeau unique pas plus qu'un seul pasteur. Souvent l'évangélisation des peuples s'est réalisée comme une agression culturelle. Elle a provoqué la destruction de biens religieux et culturels et a véhiculé un impérialisme politique et économique, légitimé par un impérialisme religieux.

• Aujourd'hui nous prenons conscience de ce que le prosélytisme est un péché. La conversion n'est pas exclue ; mais elle ne peut s'envisager comme le but de la mission. La mission n'est pas faite pour convertir, mais pour partager, et ce dans les deux sens : pour annoncer et pour écouter, pour donner à connaitre et pour apprendre.

• Il n'y a pas d'élus... Aucun Peuple n'est élu de Dieu, parce que Dieu aime et choisit chacun de tous les peuples. Dieu ne peut être injuste, ni capricieux ; il ne peut accepter d'être le « dieu tribal » d'aucun peuple.

• Nous sommes tous spontanément égocentriques et, au départ, nous souffrons tous de l'illusion que nous sommes le centre. Les religions ont souffert de la même illusion. Aujourd'hui nous savons qu'aucune religion ne peut se considérer comme le centre unique de la Vérité.

• Pratiquement toutes les religions ont été exclusivistes ; ensuite elles deviennent d'habitude inclusivistes. Mais il est évident aujourd'hui que nous ne pouvons continuer à perpétuer de telles erreurs de perception. Aujourd'hui s'impose la nécessité et l'urgence de renoncer à tout complexe de supériorité et d'accepter le paradigme pluraliste.

• Toutes les religions sont valides et vraies. La « religion unique et vraie », la religion unique que l'on suppose que Dieu voudrait, n'existe pas. C'est une notion inexacte, qui correspond à des prémisses fausses.

• Toutes les religions sont également fausses : dans la mesure en effet où elles ne furent pas saintes, elles se sont gravement trompées, ont imposé leurs erreurs en versant le sang, ont été très violentes, ont été « trop humaines ». Et les religions, en tant qu'institutions, ont réellement été des institutions sociologiques, avec leurs mauvais désirs inavoués et leurs intérêts institutionnels (comme le reconnaissent les lois de la sociologie).

• Les religions sont aussi humaines, des constructions culturelles humaines, des réponses humaines diverses face au Mystère, qui dépendent de leur contexte physique, culturel et historique. Toutes les formes extérieures de chaque religion sont donc contingentes et provisoires (non nécessaires, ni sans défauts, ni préexistantes, ni destinées à durer jusqu'à la fin des temps...).

• La reformulation de l'auto compréhension qu'ont les religions qui est provoquée par la prise de conscience du pluralisme religieux implique une nouvelle théologie de la religion. A la « théologie des religions », le nom originel de la théologie du pluralisme religieux, doit succéder aujourd'hui une nouvelle « théologie de la religion ». C'est la religion elle-même qui a besoin d'être repensée autrement, sinon tous les réajustements à l'intérieur de la vieille théologie sont à l'avance condamnés à l'échec. N'a de futur qu'une théologie reconstruite à partir de nouveaux présupposés.

• Cette crise des religions n'est pas négative : une compréhension plus réaliste, moins divinisée, de la religion, favorise et libère la dimension au service de laquelle la religion doit être : la dimension de la « religation » (la spiritualité profonde). Une saine crise de la religion libère la religation et nous remet en face de la « règle d'or » présente dans quasi toutes les religions : l'Amour et la Justice qui sont la forme religieuse élémentaire et primaire.

La teología necesaria para la convivencia entre las religiones

Principios básicos mínimos para un debate

Ponencia en el Workshop sobre «Religiones y Paz» celebrado en el Foro Social Mundial celebrado en Dakar, Senegal, en 2011. Recogida y publicada en la revista VOICES 2011-2, p. 197-199.

La Teología del pluralismo religioso ha surgido de la experiencia de la conflictividad de la pluralidad religiosa. Desde las posiciones habituales heredadas de la historia, no es posible el diálogo inter-religioso. Desde los presupuestos tradicionales de la mayor parte de las religiones, no es posible dialogar. Sólo cambiando esos presupuestos será posible el diálogo y la convivencia.

Y para cambiar esos presupuestos, hace falta ante todo un diálogo... no con las demás religiones, sino con nosotros mismos, con la propia religión. La teología del pluralismo religioso busca abrir a cada religión al paradigma pluralista, sin el cual no es posible el diálogo y la convivencia.

Es importante por tanto llegar a formular en pocas proposiciones, en unos pocos grandes «nuevos presupuestos» lo que serían los **principios básicos mínimos** de esa «teología necesaria para la convivencia entre las religiones». Proponemos a continuación los que a nuestro juicio serían los más fundamentales y necesarios, de un modo apenas enunciativo, ofrecido para el debate.

• A todas las religiones se les debe la misma presunción de veracidad y credibilidad que pretendemos para la nuestra. El diálogo entre las religiones sólo es posible si es «diálogo entre pares» sinceros.

• Todas las Escrituras de las diferentes religiones han de ser reconocidas. No existe una única Revelación, sino muchas Revelaciones. Sin este reconocimiento no puede haber un verdadero diálogo inter-religioso.

• Es imposible que una sola religión lo sepa «todo» sobre Dios... (Swidler). El Misterio es inabarcable incluso por todas las religiones juntas. Hay más verdad en varias religiones que en una sola religión (Schillebeeckx).

• El pluralismo religioso no es negativo: es positivo, tolerado/querido por Dios. La hiero-diversidad (biodiversidad religiosa) no debe ser reducida a la unidad. No «un solo rebaño y un solo pastor». En muchas ocasiones la evangelización de los pueblos ha fungido como una agresión cultural, ha conllevado la destrucción de bienes religiosos y culturales, y ha vehiculado un imperialismo político y económico legitimado por un imperialismo religioso.

• Hoy tenemos conciencia de que el proselitismo es pecado. La conversión no se descarta, pero no puede aceptarse como el fin de la misión. La misión no es para convertir, sino para compartir, en las dos direcciones. Para anunciar y para escuchar, para entregar y para aprender,

• No hay elegidos... Ningún Pueblo es el elegido de Dios, porque Dios ama y elige a todos los Pueblos. Dios no puede ser injusto, ni caprichoso, ni acepta ser el «dios tribal» de ningún pueblo.

• Todos somos individuos egocentrados, y sufrimos inicialmente el espejismo de pensar que somos o estamos en el centro. La misma experiencia han sufrido las religiones. Hoy sabemos que ninguna religión puede considerarse el centro único de la Verdad.

• Prácticamente todas las religiones han sido exclusivistas, y después suelen pasar a ser inclusivistas, pero hoy es obvio que ya no podemos continuar perpetuando tales errores de óptica. Hoy se impone la necesidad y la urgencia de renunciar a todo complejo de superioridad y de aceptar el paradigma pluralista.

• Todas las religiones son verdaderas, válidas. La «religión única verdadera», la religión única que supuestamente Dios querría, no existe. Es una categoría inadecuada, que responde a un falso planteamiento.

• Todas las religiones son también falsas: en la medida en que no han sido santas, se han equivocado gravemente, han impuesto sus errores a precio de sangre, han sido muy violentas, han sido «demasiado humanas», y las religiones, en cuanto instituciones, han sido realmente instituciones sociológicas, con su concupiscencia, sus intereses institucionales (como evidencia la sociología).

• Las religiones son también humanas, construcciones humanas culturales, diferentes respuestas humanas al Misterio, en dependencia de su contexto físico, cultural, histórico... Las configuraciones de las religiones son pues contingentes y provisionales (no necesarias, ni indefectibles, ni preexistentes, ni destinadas a perdurar hasta el fin de los tiempos...).

• La reformulación de la autocomprensión de las religiones que la concienciación del pluralismo religioso lleva consigo implica una nueva teología de la religión. Tras la «teología de las religiones», antiguo nombre original de la teología del pluralismo religioso, hoy pide paso una nueva «teología de la religión»: es la religión misma la que necesita una reconceptuación, sin la cual, todos los replanteamientos al interior de la vieja teología quedan de antemano fuera del camino. La teología no necesita ya de nuevas propuestas (que dependen de los viejos presupuestos), sino de nuevos presupuestos, de un nuevo marco paradigmático.

• Esta crisis de las religiones no es negativa: una comprensión más realista y menos endiosada de la religión favorece y libera la dimensión a cuyo servicio la religión debe estar: la dimensión de la religación (espiritualidad profunda). Una sana crisis de la religión libera la religación y nos devuelve la atención hacia la «regla de oro» presente en casi todas las religiones: el Amor y la Justicia son la exigencia religiosa elemental primaria.

Caminos abiertos más allá de la teología del pluralismo religioso

Hacia una teología planetaria de la liberación

Revista «Alternativas», 19/44 (diciembre 2012) 217-230,
Managua, Nicaragua

Este número de ALTERNATIVAS, monográfico sobre la Teología de la Liberación, da cuenta de la misma desde diferentes perspectivas. En esta pequeña reflexión queremos mostrar cómo todas esas perspectivas son olas sucesivas que la van transformando poco a poco hasta hacerla... «planetaria». ¿Qué queremos decir con ello?

Sin que tenga una fecha de «cumpleaños» concreta, la TL (teología de la liberación) ha cumplido ya, festejadamente, sus 40 años. Para una persona... sería una edad de adultez madura, todavía joven. Para una teología, sin embargo, es una edad de verdadera infancia, si comparamos su caso con el de las grandes teologías (cristianas) de todos los tiempos. Muchas teologías han necesitado siglos, no pocos siglos, para desarrollarse. La TL se ha desarrollado en 40 años, de sobra, y en realidad tiene poco margen más para crecer. En cuanto teología se ha desarrollado suficientemente, cubriendo prácticamente todas las ramas que debe cubrir una teología que pretenda ser *universa theologia*, teología completa —no simple teología regional o sectorial—. Personalmente he solido decir y escribir que a la TL no le falta nada por construir de su estructura básica, su propio edificio teológico. Obviamente, siempre se puede perfilar, detallar, redondear lo que ya se ha hecho, y siempre cabe también «rizar el rizo»; pero aunque no rice sus rizos, la TL está madura y completa para presentarse en público y llevar adelante su servicio teológico liberador.

Pero eso no significa, en manera alguna, que la TL no tenga nada más que hacer. Toda teología —no sólo la TL— que quiera estar a la altura de los tiempos ha de vivir en permanente interacción con la evolución del pensamiento, teológico y no teológico. Esto es algo de lo que hoy tenemos

fácilmente conciencia clara: que el mundo del pensamiento y del conocimiento, el mundo de la teología como el de la ciencia, está en continuo movimiento. Hace cincuenta años, también se sabía teóricamente, pero el movimiento era mucho más lento, hasta el punto de dar la impresión de una aparente estabilidad. Si ya la *Gaudium et Spes* pudo hablar de que el mundo de entonces (1965) estaba viviendo cambios rápidos tan acelerados que a veces no era posible darles seguimiento (GS 4), hoy aquella velocidad se ha quedado muy atrás. De hecho desapareció aquella impresión de estabilidad, de perdurabilidad, de permanencia de las cosas y de las teorías. Hoy también el conocimiento está en aceleración; sin duda, mayor que la de entonces.

Los que somos adultos mayores, cuando miramos hacia atrás, podemos dar cuenta de las distintas olas de transformación del pensamiento que hemos experimentado en nuestra vida. Sería muy fácil a cada uno de nosotros responder en directo si se nos preguntara qué temas, perspectivas, convicciones teológicas tenemos en nuestro haber que tengan sólo menos de veinte años. Uno se queda admirado cuando toma conciencia de la cantidad de desafíos, perspectivas y elementos nuevos de conocimiento que cada poco tiempo va acumulando. «Aprender a aprender», no quedarse estancado en lo que ya aprendimos, se nos ha convertido en ley de vida y de supervivencia en esta sociedad actual.

Si nos pasa a las personas, es porque pasa al conocimiento mismo, a las ciencias, y a la teología entre ellas. Para un observador atento, un texto científico o teológico de hace veinte años, lleva las huellas de su época, y, siempre que se disponga de una extensión suficiente del mismo, podría ser datado con facilidad por un experto. Tanto por lo que dice el texto como por lo que no dice. Tanto por las respuestas que da, como por las preguntas que no hace. En una sociedad como la de hoy, tan fuertemente marcada por la ciencia por una parte, y por las tecnologías de la información por otra, el conocimiento, las ciencias y el pensamiento están en una continua evolución, que puede ser datada y casi cuantificada.

Esto se da también con la teología de la liberación. El mundo no se detuvo cuando ella nació y se desarrolló. El mundo ha seguido, sigue caminando, y sólo los desapercibidos pueden pensar que un libro, una teología de los años 70 no se vayan a encontrar desubicados bien entrado el siglo XXI. Ha llovido mucho en estos 40 años. Han sobrevenido muchas oleadas de conocimiento, muchos desafíos, muchas nuevas preguntas, no pocos «nuevos paradigmas»... Y ya sabemos que hablar de un nuevo paradigma no es hablar de un tema nuevo que se bastaría adicionar, como un capítulo adicional más; incorporar una teología a un nuevo paradigma significa tanto como re-hacer enteramente la «visión» de esa teología, recolocar todos sus datos en otro marco de comprensión, trasladarla a

otro horizonte, cambiar sus categorías y replantear sus preguntas y sus respuestas.

Esto es lo que nos está aconteciendo en los últimos tiempos. No sólo es que el conocimiento aumenta, crece, cuenta continuamente con nuevos datos que debemos incorporar a nuestro acerbo... Lo realmente grave y desafiador es que estamos asistiendo a un tiempo de profunda transformación, a un *tsunami* cultural, que no solo trae datos nuevos sino *paradigmas* nuevos. «Cambio de paradigma» es lo que Thomas Kuhn dice que es lo que realmente se da bajo las «revoluciones científicas». Las ciencias, que evolucionan desde siempre, pasan muchos períodos de acumulación estable, que Kuhn llama «de ciencia normal», y sólo en determinados momentos entran en períodos de «ciencia extraordinaria», períodos de crisis, en los que todo el conjunto de la ciencia manifiesta signos de agotamiento, y de precisar un nuevo modelo. Ese paso es según Kuhn el cambio de paradigma, la revolución científica.

Aunque la teología no sea sin más equiparable a cualquier ciencia, en este aspecto epistemológico se suele reconocer que su proceso de evolución tiene mucho en común con el proceso de las ciencias. También ella va acumulando nuevos conocimientos, unas veces como simples datos a ser adicionados en el capítulo correspondiente, pero otras veces como perspectivas desafiadoras que urgen a un replanteamiento global de todo lo hasta entonces elaborado. Cambiar de paradigma no es una frase bonita, de moda para algunos; cambio de paradigma es lo que se da en las «revoluciones científicas», y en las «revoluciones teológicas», que también las hay.

Pues bien, llevamos unos pocos decenios en los que comenzamos a tener conciencia de los varios cambios de paradigma que confluyen simultáneamente en la transformación actual del pensamiento. No es posible poner fecha de aparición a los nuevos paradigmas. Pero sí podemos testimoniar que en estos últimos decenios nos estamos haciendo conscientes de esa aceleración de la historia que nos solicita y nos sacude desde distintos ángulos del conocimiento reclamando cambios de paradigma, esas verdaderas «revoluciones científicas». Si los teólogos/as de la liberación y sus cultivadores y seguidores y practicantes están en el mundo de hoy e interactúan con él, necesitan y no podrán evitar el confrontar su teología con estos desafíos, incesantes y acelerados.

Son todos esos recurrentes desafíos los que van transformando la teología de la liberación —como a las demás teologías—. ¿En qué la van transformando? Nuestro título intenta una respuesta: vamos «hacia una teología planetaria de la liberación» (TPL). Pero sólo al final trataremos de justificar —hasta donde sea posible— la elección de esa palabra. Para llegar ahí necesitamos hacer muy brevemente el elenco de esos cambios de paradigma que vienen sucediéndose y acumulándose. Un desarrollo más

amplio y detalladamente justificado de esta sucesión de desafíos puede verse en *Hacia una teología planetaria*, volumen quinto de la serie «Por los muchos caminos de Dios», de la EATWOT o ASETT, con la colaboración de veinte teólogos/as, obra a la que sigo de cerca en este momento (colección «Tiempo axial», *tiempoaxial.org*).

• Partamos de la TL primera, la que pudiéramos considerar inicial, antes de recibir los desafíos externos que pronto sobrevendrían. El nacimiento de la TL no fue una simple reproducción, una copia de alguna teología anterior... Fue —históricamente hablando— un *novum*, un salto cualitativo evolutivo, la aparición de una especie teológica nueva. Era, efectivamente, el fruto de la asimilación de un paradigma nuevo. Lo que equivale a decir: supuso la realización y la puesta en escena de una verdadera «revolución teológica». El nuevo paradigma era, simplemente, el paradigma que después hemos llamado **liberador**, que incluye varios ingredientes que eran novedad histórica sobre las perspectivas tradicionales de las teologías anteriores, a saber: una lectura histórica de la realidad (abandonando toda posición ahistórica, desencarnada, estática), una dimensión utópica (centrada en la Utopía del Reino, el reinocentrismo) y la opción por los pobres como una toma de posición histórico-política frente a la realidad conflictiva de América Latina. Efectivamente, se trataba de una revolución teológica, en medio del panorama teológico general de aquellas calendas. La resistencia a este nuevo paradigma liberador se manifestaría bien pronto, tal como Kuhn dice que ocurre en los casos que se dan en la ciencia. Ahí entró en escena la TL.

• La TL primera se centró en la liberación más inmediata: la de la opresión socioeconómica. Era lógico, pues era la que más saltaba a la vista y la que, desde cierta lógica entonces habitual, parecía la más básica, la generadora de todas las demás. Pero muy pronto se dio un primer desafío, el de la ampliación y diversificación: aparecieron los que fueron llamados los «nuevos sujetos emergentes»: los negros (**raza** oprimida), los indios (**culturas** oprimidas), y la mujer (el **género** oprimido). Ésta, la mujer, representó, sin duda, el desafío paradigmático de mayor calibre. La llamada «**perspectiva de género**» presentaba toda una visión alternativa que denunciaba el patriarcalismo inconsciente pero muy activo tanto en las estructuras sociales como en las estructuras religiosas y de conocimiento. Se hacía necesaria una renovación radical de los planteamientos habituales, considerados neutros hasta entonces, pero evidenciados ahora como patriarcales. Esta renovación, este cambio de paradigma no quedó como reservado para una nueva rama de teología, la feminista, sino que supuso un desafío global, a toda la teología, y que vino para quedarse. Desde entonces, y aun no centrándose en temas o perspectivas explícitamente feministas, toda teología de la liberación tiene que asumir una positiva liberación del patriarcalismo. La perspectiva de la igualdad de género ha

pasado a formar parte de la óptica propia de la TL; una óptica que no tuvo al principio, hay que reconocerlo.

Por su parte, las hermenéuticas especializadas que, a su vez, pusieron en marcha la TL negra y la TL india, dieron carta de ciudadanía en la TL a una nueva conciencia crítica de las relaciones entre fe teología y cultura, a los temas de la pluriculturalidad e interculturalidad, hasta entonces prácticamente desconocidos. Quedó para siempre desafiado el eurocentrismo, todavía remanente en la TL original —a pesar de que ingenuamente había pensado que se trataba ya, desde el primer momento, de una teología genuinamente latinoamericana, genuinamente del tercer mundo—. Desde entonces no ha habido posibilidad de dar marcha atrás: la TL perdió su ingenuidad en los temas culturales, y toda TL ha de ser desde entonces conscientemente crítica respecto a la dimensión cultural.

• El desafío **ecológico**, como cambio de paradigma, viene asomando por el horizonte desde el siglo XIX, pero para la TL latinoamericana sólo se concretó en los años 90 del siglo pasado. Signo emblemático del cambio fue la posición personal de Leonardo Boff, que lo adoptó casi en solitario de un modo pionero.

No hace falta que nos detengamos en describirlo, pues es bien conocido. Es importante comprender que la adopción del paradigma ecológico, o ecocéntrico, no consiste —aquí tampoco, como en los demás paradigmas— en incorporar algunos datos o temas nuevos a la teología anterior... Nadie duda ahora de que, efectivamente, también la TL venía siendo demasiado antropocéntrica, demasiado volcada hacia lo sobrenatural, bastante de espaldas a la naturaleza.

Con todo, son muchos todavía los que confunden el paradigma ecológica con el ambientalismo. Concretándonos a la TL, el cambio no consiste simplemente en introducir a la Tierra en el conjunto de los pobres por los que la TL estaría preocupada. Es cierto que ella es también una pobre, oprimida y explotada inmisericordemente, que necesita ser liberada de esa opresión; pero si hacemos eso, no por ello hemos adoptado el paradigma **ecocéntrico**. Cambiar de paradigma es cambiar de horizonte, de esquema de comprensión de la realidad, de categorías con las que categorizar toda nuestro procesamiento de la realidad... Introducir la TL en el paradigma ecológico no es añadir simplemente el «cuidado» de la Tierra a las preocupaciones de nuestro amor-justicia. Es absolutamente mucho más. Es toda una reconversión de la TL, que implica el abandono radical de los modos de pensar pre-ecocéntricos, y que recolocará, y reformulará, sus contenidos, como decimos, en un nuevo marco, en un nuevo modelo de funcionamiento.

Lo hemos dicho: no se trata de una TL que continuaría igual, simplemente añadiendo un capítulo ecológico... Se trata de que la TL tiene

que reformularse de arriba abajo, dejando de percibir la realidad como el «»plan de Dios para salvar la humanidad de su situación de opresión... porque la nueva cosmología actual nos está diciendo que «no se trata de eso»... El relato cristiano más básico necesita ser reformulado radicalmente desde la nueva visión ecológica. Y la TL también.

• La TL original fue tanto católica como protestante, como es sabido. Más, en muchos lugares del continente la practicamos y la elaboramos en una dimensión explícitamente ecuménica. En muchos centros teológicos ecuménicos estuvimos trabajando con ella sin distinción, con un espíritu y una práctica verdaderamente ecuménicos. Además, la TL explicitó pronto su espíritu «macroecuménico»: gracias al reinocentrismo, a la Utopía de Jesús, el Reinado de Dios, nos dábamos muy bien con las otras religiones del Continente, así como con las personas y movimientos que asumían otras opciones espirituales, como el humanismo ateo por ejemplo. Pero, en fin, aun ecuménicos y macroecuménicos como éramos, teníamos un límite que no sobrepasábamos, y que nos venía marcado por la época en que nació la TL: éramos **inclusivistas**. Aunque entonces, ni conocíamos siquiera la palabra «inclusivismo».

Fue por los últimos años del siglo XX —al hacerse un poco de calma en América Latina, tras las crisis del socialismo del Este europeo— cuando comenzó a llegarnos noticia de una revolución teológica (un cambio de paradigma) que se estaba dando, o debatiendo, lejos de nosotros, principalmente en el ámbito teológico anglosajón y asiático; me refiero al debate sobre la teología sobre el pluralismo religioso. Fue entonces cuando descubrimos que, realmente, un cambio paradigmático venía exigido si queríamos ubicar la TL en un marco más amplio. No sólo había muchos pobres, sino también muchas religiones... ¿Qué significaba esa pluralidad? ¿No hay otro abordaje para entenderla que el «inclusivismo» que hasta entonces había estado marcando nuestras posiciones teológicas latinoamericanas sin nosotros ser conscientes de ello? ¿Era posible una TL que no fuera —como nos dijeron desde Asia— «un lujo exclusivo para una minoría de los pobres, los pobres cristianos», sino una TL que se dirigiera a y dialogara con todos los pobres del mundo, cristianos y no cristianos? ¿Qué transformaciones, qué cambio paradigmático debería hacer la TL para habilitarse para trabajar en esta perspectiva más amplia, plural?

El desafío fue recogido. La EATWOT concretamente ideó un programa de «cruzamiento de la TL con la teología del pluralismo religioso» y en la primera década de este siglo fue completado. No podemos decir que toda la TL asuma la misma posición **pluralista** —lo que tampoco sería bueno—, ni siquiera que toda la TL se haya confrontado con el desafío paradigmático, pero sí se puede decir que la TL latinoamericana tiene ya alguna posición tomada a este respecto, posición bien conocida hoy en el concierto mundial de las voces teológicas. Y más: que ya no cabe seguir

haciendo TL como antes de su encuentro con el desafío de la teología del pluralismo religioso; una TL que siguiera como antes, como siempre, en su inclusivismo ingenuo, hoy sería una TL irresponsable.

Cada desafío paradigmático venía pues transformando la manera, el rostro, la tarea de la TL. ¿Vamos siguiendo la evolución «hacia una teología planetaria de la liberación»?

• De la mano del desafío de pluralismo religioso vienen encadenados varios otros, lógicamente derivados. Porque ya no bastaría que la TL sea una teología no sólo no exclusivista —que nunca lo fue— ni inclusivista, sino pluralista. Haría falta además que la TL se ubique con coherencia en la sociedad actual, que se ha hecho irreversiblemente multi-religiosa. Como hemos recordado más arriba: ¿debe ser la TL un lujo para una minoría cristiana? ¿Debe dirigirse «sólo a los cristianos» en una sociedad multi-religiosa? ¿No es posible una TL **multi-religiosa**, que ose hablar y pasar su mensaje a la sociedad global actual? Tal vez en ese caso pueda abandonar un tanto su antigua figura de teología «cristiana y sólo cristiana», y asumir (*también*, no *solamente*) como parte de su identidad, el rol de una «teología universal de las religiones»? Podría ser una teología mundial, interlocutora potencial de toda la humanidad, sin vinculación «exclusiva» a una única confesión o religión? ¿Por que ese papel o esa tarea iría a desbordar las posibilidades de una TL verdaderamente corajosa y responsable?

No es la EATWOT la única, ni mucho menos la primera, que sueña esas posibilidades. Ya Wilfred Cantwell Smith había postulado hace tiempo una *world theology*, que traduciremos como teología mundial: «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 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 cuestiones». Y otros muchos soñadores se significaron intuyendo una evolución en esta línea.

Obviamente, no se quiere decir que «toda» la teología deba caminar por esa línea y en este sentido, y que toda otra tarea que hasta ahora hemos venido asumiendo deba ser abandonada... No se trata de eliminar nada; se trata sólo de sumar, de abrir horizontes, de asumir tareas nuevas ante las que nos sitúa el dinamismo de la evolución actual del mundo. Si de verdad la TL busca y pretende comprometerse por la liberación del mundo, ¿no deberá considerar la posibilidad de asumir nuevos estadios que ya otras teologías se han propuesto considerar? ¿No podrá asumir planteamientos de multi-religiosidad en una sociedad mundial que es

multi-religiosa? ¿No podrá ella misma asumir una múltiple pertenencia, cuando en tantas sociedades religiosas este fenómeno es absolutamente frecuente?

Por aquí se dejan ver los desafíos que la TL experimenta con el estímulo de ampliación de su misión en una sociedad mundializada a la que necesita considerar su interlocutor natural. Efectivamente, la TL debe dejar de ser una peculiaridad latinoamericana, confinada en ese Continente, un «lujo de una minoría de pobres cristiana», y debe dirigirse a la sociedad mundial: puede ser, debe ser, una *world theology*, «teología planetaria».

Gordon Kaufman 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». Una TL simplemente cristiana, confesional, latinoamericana y encerrada continentalmente en sus perspectivas, quizá ya no va a resultar viable para quien tenga una mente abierta a la altura de la sociedad actual.

• Hablemos de otro paradigma cuya atención se reclama sólo últimamente, el **pos-religional**. En realidad sus raíces vienen de lejos. Como todo tema genuinamente teológico, no comienza de cero, tiene sus precedendes, va y viene, es recurrente. Pero cada vez que vuelve lo hace en un nivel más profundo, más desafiante. Es también la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT quien ha llamado la atención sobre él, presentándolo en un Congreso Internacional de la P.U.C. de Belo Horizonte, Brasil, y recogiéndolo en la revista VOICES (enero de 2012, públicamente disponible en la red), de la EATWOT. Allí remitimos para una explicación más completa.

Pero digamos muy en síntesis lo mínimo necesario para incorporarlo a este relato de la evolución de la TL latinoamericana. Las religiones no son «de siempre», como siempre habíamos pensado. Son bien recientes, de menos de 4.500 años —como es el caso del hinduismo, la más antigua de las religiones—. Hemos pasado mucho más tiempo siendo religiosos sin religiones que con ellas. Las religiones nos acompañan sólo desde el tiempo de la revolución agraria. Han surgido en esa coyuntura de la humanidad, en el paso del paleolítico al neolítico. Era la transformación de unas tribus de agricultores-recolectores, a una población sedentaria en vida urbana. La humanidad hubo de reinventarse, en este momento que los antropólogos coinciden en catalogar como uno de los más difíciles de su historia. Y fue ahí, precisamente, donde la espiritualidad de siempre del ser humano cristalizó en una serie de realizaciones, las religiones, que sirvieron genialmente para hacer viable al ser humano social.

Las religiones tienen unos mecanismos internos que responden a ese su origen y su ambiente de funcionamiento, como son su epistemología mítica, sus creencias, la sumisión exigida, la heteronomía... y estos mecanismos sólo son posibles dentro de esa sociedad agraria en la que surgieron. Ése es el problema: la sociedad agraria está concluyendo, y el nuevo modelo de sociedad que viene —no importa cómo lo llamemos— no ofrece posibilidades de pervivencia para esos mecanismos epistemológicos propios de las religiones (agrarias). Si esta hipótesis se verificara como cierta, las religiones (insistimos «agrarias», y en cuanto tales) tienen ya puesta en marcha la cuenta atrás de su fecha de caducidad.

Este desafío tiene una consecuencia positiva, y es que nos obliga a distinguir entre espiritualidad —en el sentido antropológico-cultural— por una parte, y religiones por otra. Hemos sido religiosos (seres dotados de espiritualidad) desde siempre (parece que el *homo* es *religiosus* desde que es *sapiens*). La dimensión espiritual, la «cualidad humana profunda» —al decir de Marià Corbí—, es constitutiva del ser humano, mientras que las religiones son solamente la forma (históricamente coyuntural) que la espiritualidad de siempre del ser humano adoptó en/con la sociedad agraria. Si ahora parece acabarse ésta, probablemente la espiritualidad humana se verá forzada a adoptar otras formas. Podemos estar yendo hacia un futuro «pos-religional» (no pos-religioso o pos-espiritual).

¿Y la TL? No podemos negar que la TL, como el cristianismo mismo, son realidades religiosas «agrarias», que utilizan los mecanismos epistemológicos agrarios típicos: las creencias, los mitos, la sumisión, la epistemología mítica... Cristianismo y TL están desafiados por esta hipótesis antropológico-cultural de que vamos hacia una sociedad post-agraria. En realidad, son muchos los observadores que afirman que en muchos sectores de nuestra sociedad mundial ya estamos en ella (también hay muchos, concretamente en América Latina, que dudan que la hipótesis sea cierta, o al menos que sea generalizable, de modo que —sostienen— no se dará este cambio en nuestro Continente, pero va creciendo también el número de los que está abandonando esta posición)...

En todo caso, es obvio que si la TL quiere ser capaz de ser interlocutor válido, inteligible, para con aquellos sectores sociales que ya no viven de (que su modo de producción ya no es el de) la sociedad agraria y que ya no se sienten cómodos con los citados métodos epistemológicos agrarios, la TL (no entremos ahora en lo que se refiere al cristianismo) debe reconfigurarse, reconvertirse, con un epistemología diferente, abandonando/superando los mecanismos epistemológicos agrarios que aún conserva, y rehaciéndose desde unos supuestos pos-religionales, desde el nuevo paradigma pos-religional. Como el lector puede fácilmente suponer, es mucho más largo de exponer este tema, pero baste lo dicho para comprender que se trata de otro «nuevo nacimiento» que la TL debe emprender.

¿Pensaba alguien que la TL podría estar tranquila y vivir de rentas de una jubilación bien merecida a sus jóvenes cuarenta años? El panorama es bien diferente. Esta avalancha de nuevos paradigmas, con sus correspondientes reclamos y provocaciones para la realización de unas «revoluciones teológicas» pendientes, demuestra que nada es estático, y que tampoco la TL lo puede ser, si quiere estar al día y responder con responsabilidad a las exigencias de esta historia tan acelerada como la que nos toca vivir.

¿Por qué hablamos entonces de una «teología planetaria de la liberación»? Es sabido que los nombres verdaderamente acertados no surgen por decisión de nadie, sino que son creados por el subsconsciente colectivo. Creemos que todavía no ha surgido ese nombre adecuado. «Teología mundial» o «teología global» nos parecen nombres no tan expresivos como el de «teología planetaria». *Planetaria* ahí quiere significar, concentradamente, muchas cosas a la vez:

- planetaria, en cuanto uniendo a la humanidad mundial (mejor que *world theology*),

- planetaria, en cuanto abarcando también a todas las religiones y opciones espirituales que se dan en este planeta (mejor que *teología universal*),

- planetaria, en cuanto reflejando la nueva conciencia mundializada, mejor que llamarla *teología global*,

- planetaria, en cuanto asumiendo el planeta como el hogar cósmico al que la Humanidad vuelve, *Gaia*,

- 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.

Pero hemos de reconocer que cabrían otros nombres, y que probablemente algún día surgirá uno más adecuado. Desde ya lo saludamos con alegría. Lo que nosotros queremos proponer no es un nombre concreto, sino una idea fundamental: la evolución obligada, inevitable, de la TL hacia nuevas metas y nuevas cotas, que dejarán pequeña la visión clásica de la TL y su misión. Vamos, no podemos dejar de estar yendo, hacia esa «teología planetaria de la liberación».

Del pluralismo religioso a la crisis de la religión

O de la teología de las religiones, a la teología de la religión

Ponencia en la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México,
en el I Coloquio Internacional
«Diálogos: Presente y Futuro de las Religiones y la Espiritualidad».
22-26 de marzo de 2011

Resumen:

El autor sostiene que la novedad que ha significado hace unos años la irrupción en el escenario teológico del paradigma pluralista, con el consiguiente desafío para la creación de una «teología pluralista», pronto va a comenzar a verse desplazada por la aparición del fenómeno de la crisis de la religión, al que sin duda acompaña otro paradigma que llama a las puertas de la teología y la invita a confrontarse con él. Así, de la «teología de las religiones» o teología del pluralismo religioso, que ha estado y está en el candelero de la reflexión teológica, vamos a pasar a al interés por una nueva «teología de la religión» que las transformaciones actuales están urgiendo a crear.

A partir de la crisis de la caída del muro de Berlín (1989), los críticos primermundistas de la Teología de la Liberación (TL) la comenzaron a acusar de que se repetía, de que no avanzaba, de que ya había dicho todo lo que tenía que decir. Pero hoy sólo mantienen esa acusación los desinformados, o los que siguen mirando solamente hacia algunos sectores nostálgicos de TL que no se renuevan, que siguen bebiendo sólo en su propio pozo. Una buena parte de la TL ha dado ya un salto cualitativo importante bebiendo en pozos ajenos y entrando en nuevas temáticas, las que surgen al confrontarse a fondo con los cambios de paradigmas que la

transformación cultural histórica nos depara incesantemente. La historia teológica no se ha estancado, y podemos decir que ya son dos las olas de cambios paradigmáticos que han azotado con fuerza a la TL: el paradigma pluralista y el paradigma de la crisis de la religión, aunque éste, apenas incipientemente. Sin pretender decir que esto y sólo esto es lo que explica el momento teológico actual, queremos exponer que la sucesión de estos dos paradigmas es una de las claves que explica ciertamente un aspecto fundamental de los grandes movimientos teológicos de fondo que se están dando en la actualidad.

Después de la teología de la liberación, la teología del pluralismo religioso

El Concilio Vaticano II y los fenómenos paralelos que se vivieron en los mismos años en las Iglesias protestantes, la aceptación de la modernidad en el cristianismo mundial. Se trata de una transformación irreversible, globalmente hablando, aunque es conocida la resistencia y la involución que se han registrado en grandes sectores, incluida la jerarquía católica.

La Teología de la Liberación –que también fue y es un fenómeno ecuménico, evidentemente supracatólico– fue la irrupción en el cristianismo de una nueva conciencia, la de la aceptación de la modernidad sociocrítica, la «segunda Ilustración». Aquí la resistencia fue frontal de entrada, por parte de los sectores conservadores burgueses. Y la involución que se ha dado después en la asunción de la modernidad ha repercutido en una involución también en la difusión del paradigma liberador. Pero, como tal, se trata de otro paso irreversible a nivel mundial, por más que sectores más o menos amplios y más o menos jerárquicos puedan resistirse.

Ha sido sólo a partir de los años 90 del siglo pasado que el «paradigma liberador» ha dejado de ser la última novedad en la sucesión de paradigmas culturales-teológicos. Tras el paradigma liberador, coincidiendo precisamente con el cambio mundial provocado por la crisis del socialismo, comenzó a entrar en la teología el paradigma pluralista. Como en el caso de los otros dos cambios paradigmáticos enumerados (el de la modernidad, y el de la «segunda ilustración»), tampoco ahora se trata cambios teológicos de escuela, provocados por obra de la genialidad de un teólogo que hace escuela, ni de una escuela teológica que logra imponerse en el panorama teológico global. Esos cambios vienen provocados por transformaciones socio-culturales profundas. Nos interesa referirnos a la transformación que ha estado y está a la base de la emergencia del paradigma pluralista, la transformación que podríamos llamar el «advenimiento del pluralismo».

Las raíces sociológicas de la teología

En este advenimiento del pluralismo, en esta transformación pluralista de la sociedad podemos distinguir tres dimensiones: la sociológica, la epistemológica y la axiológica.

a) el pluralismo es un fenómeno sociológico.

La sociedad humana mundial se ha hecho plural, de un modo nuevo, en los últimos tiempos. Siempre lo fue, pero lo era de un modo que llamaríamos «atomizado», en el que las identidades culturales y religiosas permanecían aisladas cada una en su «territorio», prácticamente sin diálogo, sin contacto siquiera. El fenómeno sociológico del pluralismo consiste en que en los últimos tiempos, por la facilitación y universalización de los transportes, las migraciones y las comunicaciones, la mayor parte de las identidades culturales (que incluyen una identidad también religiosa) han dejado de estar aisladas e incomunicadas, para pasar a mezclarse universalmente con casi todas las demás. Ha crecido exponencialmente la mezcla, el «barajamiento» de la distribución de las identidades, de forma que en buena parte del mundo ya no existen sociedades monoculturales, sin presencia intensiva de otras identidades culturales y religiosas. La sociedad tipo actual es enormemente plural, abarca un abanico inimaginablemente amplio de referencias y presencias culturales. La pluralidad del mundo ya existía; lo nuevo es su distribución, en sociedades ahora internamente plurales; en vez de sociedades monoculturales menores, ahora tenemos sociedades más amplias y más internamente diversificadas.

Esta «pluralización interna» de la sociedad, obviamente, es una novedad, tanto para la convivencia de las culturas y de las religiones, como para su propia autocomprensión. Y es un fenómeno sociológico, cultural, espontáneo, creciente, incontrolable, inevitable.

b) el pluralismo es un fenómeno epistemológico.

Y éste es un punto que nos interesa especialmente para la religión y la teología.

La experiencia de pluralidad a la que esta pluralización de la sociedad nos obliga, transforma nuestro conocimiento, y con ello nos transforma a nosotros mismos. La persona va construyendo su visión del mundo por medio de su experiencia del mundo. En un mundo monocultural el sujeto tiene su mundo cognoscitivo reducido a una única visión, y sólo conoce esa visión, y la cree única, y con frecuencia la cree también absoluta. La ampliación del conocimiento por medio de la experiencia de la pluralidad hace que el sujeto vaya colocando las experiencias que anteriormente consideraba únicas, en un marco más amplio de referencias, conociéndolas ahora de un modo comparativo, relacionándolas, y con ello, relativizándolas, y desabsolutizándolas. Cambia el marco global

del conocimiento, cambia la perspectiva. El sujeto va cambiando el «lugar epistemológico» desde el que percibe ahora aquello que antes percibió desde la monoculturalidad.

Este cambio de lugar epistemológico se da tanto en las personas individuales cuanto en la sociedad misma, en su cultura y en su religión: una persona, una sociedad cultural, una comunidad religiosa miran la realidad y se miran a sí mismas de distinta manera en un ambiente monocultural o monoreligioso que en un ambiente pluricultural y pluri-religioso: la miran con una actitud distinta.

c) el pluralismo es un fenómeno axiológico.

El fenómeno sociológico y el fenómeno epistemológico del pluralismo acaban teniendo consecuencias también axiológicas: son los valores de esa sociedad los que acaban transformándose. En la sociedad monocultural se valoraba de un modo absoluto la unicidad de su cultura y de su religión y con frecuencia se despreciaba las realidades culturales lejanas o ajenas. En la sociedad pluri-religiosa la valoración de la propia realidad es matizada, relativa, no absoluta, y las realidades ajenas y lejanas no son despreciadas por principio.

Más aún: la unicidad, la exclusividad, que se apreciaba como el máximo valor, cede lugar a la valoración de lo plural, del pluralismo. En las sociedades monoculturales se considera frecuentemente de un modo negativo la variación, la pluralidad, y se añora un mundo organizado en torno a un centro que unifica y controla todo. En una sociedad que se ha convertido en pluricultural el uniformismo se considera negativo, como una pobreza, una falta de desarrollo y de madurez. Mejor el pluralismo, la variedad, la biodiversidad.

Con todo esto, queremos decir que la reflexión teológica sobre el pluralismo, la hoy conocida como «teología del pluralismo», no es fruto de la difusión de alguna nueva teoría de algún teólogo genial que ha logrado hacer escuela, sino que más bien es un fenómeno cultural (lo teológico es cultural) colectivo, que no se debe a la ingeniosidad de nadie, que obedece a la evolución o transformación constante de la sociedad humana, acelerada en los últimos tiempos, y que no es evitable ni controlable.

Es la transformación misma de la sociedad la que produce el pluralismo sociológico, la experiencia de éste es la que produce una transformación epistemológica en la cultura y en la mentalidad de las personas, y eso mismo es lo que acaba produciendo una transformación axiológica: las personas, las sociedades, las culturas, acaban valorando de manera radicalmente diferente la realidad, y con ello se auto-comprenden a sí mismas de modo también diferente. He ahí el fenómenos de la aparición de la teología del pluralismo: una nueva forma de valorar la «plurificación interna de la sociedad», una nueva forma de pensar y razonar (epistemolo-

gía), y una nueva axiología o valoración, a veces incluso radicalmente diferente, como ocurre precisamente en la valoración misma del pluralismo, de la pluralidad, que tradicionalmente fue tenida como negativa, y ahora ha pasado a ser valorada como máximamente positiva.

Esta triple transformación –sociológica, epistemológica, axiológica– va creciendo y extendiéndose por la sociedad, y hace que la teología tradicional, construida desde la experiencia no pluralista y con una epistemología y una axiología también no pluralistas, sea vista cada vez como menos plausible, obsoleta, inaceptable desde la sensibilidad moderna. Es el caso del exclusivismo tradicional, que en el caso del cristianismo ha ocupado más del 97% de su tiempo histórico. El cambio epistemológico y axiológico –provocado por el fenómeno meramente sociológico del pluralismo– está siendo tan profundo, que ni aun el inclusivismo -no digamos ya el exclusivismo- resulta plausible desde una mentalidad plenamente «de hoy», de parte de los colectivos y las personas que viven intensamente las transformaciones culturales hodiernas.

No se trata sólo de un desajuste entre la teología vieja y la mentalidad cultural nueva. Se trata de que en el subconsciente de una colectividad religiosa que vive la actual transformación cultural, se va gestando, de un modo inconsciente e informulado, una nueva visión, una nueva teología. Es una obra sin duda colectiva, del subconsciente colectivo, como decimos. Es ahí donde se aplica el trabajo de los teólogos, creyentes pensadores capaces de intuir y de captar lo que se está transformando de ese modo inconsciente en la comunidad creyente formada por hombres y mujeres que están viviendo a fondo la transformación cultural. Esos teólogos acaban por proponer nuevas formulaciones, por expresar una nueva visión concorde con la nueva epistemología y la nueva axiología.

Esa nueva visión, obviamente, choca con la visión todavía oficial de la comunidad creyente, y suscita el rechazo de la élite jerárquica de la comunidad, que normalmente vive más atada a las exigencias institucionales que a dejarse influenciar, siquiera por ósmosis, por la transformación cultural en curso. Pero se trata de una dificultad normal, inevitable en la dinámica «demasiado humana» de las comunidades de fe. A pesar de esos conflictos de la instancia jerárquica con los teólogos que se atreven a formular lo que la mayor parte de la comunidad creyente está viviendo aunque muy pocos sean capaces de «dar razón de su fe», a pesar de esos conflictos la transformación cultural –y consiguientemente teológica– no deja de fermentar y de transformar la epistemología y la axiología de la sociedad, dando cada vez más fundamento a la nueva visión teológica.

Diríamos que la transformación cultural de la sociedad es realmente el «acto primero» que pone en marcha el proceso. Los teólogos producen una teología que, en este sentido, es un «acto segundo», una reflexión sobre lo que está fermentando en la sociedad. Y esa teología elaborada

por los teólogos como acto segundo se convierta a su vez en motor de transformación: sirve de espejo a los miembros de la comunidad creyente, que se sienten reflejados y expresados en la nueva teología propuesta, que ellos no sabrían hacer, pero que sí refrendan como expresión genuinamente suya. Esto produce una retroalimentación que a su vez confirma e impulsa la transformación cultural que era el acto primero, pero que había sido recibida de un modo reflejo e inconsciente; ahora pasa al plano de la conciencia explícita, se asume de un modo consciente, y de esta forma profundiza y lleva la transformación cultural adquirir un nuevo nivel de intensidad. Es un «círculo hermenéutico», una espiral, que transforma la sociedad y la comunidad creyente, por más que las instancias jerárquicas quieran con frecuencia poner puertas y límites al campo. Son las ideas, esta ebullición de la noosfera, estimulada por las transformaciones socioculturales, las que transforman la historia.

Apliquémoslo a nuestro caso.

Una nueva forma de vivir la religión desde el paradigma pluralista

El fenómeno del pluralismo -sociológico, epistemológico y axiológico- ha transformado la visión cristiana clásica. Su teología tradicional resulta obsoleta, no plausible. A partir de esa transformación sociológica, epistemológica y axiológica, una nueva visión, una nueva teología, una nueva autocomprensión cristiana se ha ido gestando en el subconsciente cristiano, ha sido después captada y formulada por los teólogos, y está siendo asumida y confirmada por el pueblo cristiano, a pesar de las lógicas reticencias de las instancias oficialistas. ¿Cuál es esta nueva visión?

Trataremos de explicitarla recogiendo los puntos que fueron presentados en el Taller sobre Pluralismo religioso organizado por la EATWOT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, en el Foro Social Mundial de Dakar (Senegal, 2011). Éstos son:

• A todas las religiones se les debe la misma presunción de veracidad y credibilidad que pretendemos para la nuestra. El diálogo entre las religiones sólo es posible si es verdaderamente un «diálogo entre pares», en el que se habla como iguales sin cerrarse por principio a la verdad del otro y sin aferrarse por principio a mi verdad como la única.

• Todas las Escrituras de las diferentes religiones han de ser reconocidas. No existe una única Revelación, sino muchas Revelaciones. Sin este reconocimiento, no estaríamos reconociendo la verdad de la realidad, sino nuestra pretensión sobre la verdad.

• Hay más verdad en varias religiones que en una sola religión (Schillebeeckx). Es imposible que una sola religión lo sepa «todo» sobre Dios... El Misterio es inabarcable incluso por todas las religiones juntas.

• El pluralismo religioso no es negativo, tal como antes era valorado: es positivo, tolerado/querido por Dios. La hiero-diversidad (biodiversidad religiosa) no debe ser reducida a la unidad. «Un solo rebaño y un solo pastor», dada la evolución del mundo actual, ya no parece posible, pero es que dada la sensibilidad actual, tampoco parece deseable. Por el desprecio al pluralismo y el afán de uniformidad, en muchas ocasiones la evangelización de los pueblos ha fungido como una agresión cultural, ha conllevado la destrucción de bienes religiosos y culturales, y ha vehiculado un imperialismo político y económico legitimado por un imperialismo religioso.

• Hoy tenemos conciencia de que el proselitismo es pecado. El empeño por convertir a todo el mundo a mi propia religión carece de sentido. La conversión no se descarta en el ejercicio de la misión, pero no puede aceptarse como su objetivo. La misión no es para convertir, sino para compartir, en las dos direcciones. Tanto para anunciar y como tara escuchar, tanto para entregar como para recibir, tanto para enseñar como para aprender,

• No hay «elegidos». Ningún Pueblo es «el elegido» de Dios, porque Dios ama y elige a todos los Pueblos. Dios no puede ser injusto, ni caprichoso, ni acepta ser el «dios tribal» de ningún pueblo.

• El ser humano es egocentrado, por lo que inicialmente todos sufrimos el espejismo de pensar que somos o estamos en el centro hasta que maduramos personalmente. La misma experiencia se da en las religiones. Hoy sabemos que ninguna religión puede considerarse el centro único de la Verdad.

• Prácticamente todas las religiones han sido exclusivistas en la mayor parte o en la totalidad de su historia. En una segunda etapa algunas han pasado a ser inclusivistas. Pero hoy es obvio que ambas posiciones obedecen a errores de óptica que ya no podemos seguir perpetuando. Hoy se impone la necesidad y la urgencia de renunciar a todo complejo de superioridad -exclusivista o inclusivista- y de aceptar el paradigma pluralista.

• Todas las religiones son verdaderas, válidas. La «religión única verdadera», la religión única que supuestamente Dios querría, no existe. Es una categoría inadecuada, inviable, porque responde a un falso planteamiento.

• Todas las religiones son también falsas: en la medida en que no han sido santas, se han equivocado gravemente, han impuesto sus errores a precio de sangre, han sido muy violentas, han sido «demasiado humanas». Han sido realmente «instituciones» sociológicas -no sólo espíritu y carisma-, con su concupiscencia y sus intereses institucionales (como evidencian las leyes sociológicas).

• Las religiones son también humanas, construcciones humanas culturales, diferentes respuestas humanas al Misterio, en dependencia de

un determinado contexto físico, cultural, histórico... Las configuraciones de las religiones son pues contingentes y provisionales (no necesarias, ni indefectibles, ni preexistentes, ni destinadas a perdurar hasta el final de los tiempos...).

Ésta es la actual visión «pluralista», por contraposición a la exclusivista y a la inclusivista. Obviamente, se trata de un camino apenas iniciado, que necesita ser elaborado más sistemáticamente, pero en su situación actual ya da para ver el sentido del conjunto del paradigma pluralista.

Las preguntas cambian de nivel

Pues bien, mientras esa visión pluralista se sigue profundizando y reelaborando, dentro del ámbito de lo que se suele llamar el paradigma pluralista, he aquí que se puede observar signos de cambio de paradigma. Veamos por qué.

A cualquier lector le resulta obvio que esa nueva visión pluralista no sólo es «diferente» a la anterior, sino que es «radicalmente nueva». Hay elementos muy hondos -radicales, en el plano de las raíces- que entrañan novedad. Lo cual desata preguntas por la identidad de lo que vivimos, y por la continuidad de las identidades:

- ¿Estamos viviendo realmente la misma religión que nuestros mayores? ¿Estamos viviendo ahora lo mismo que vivimos nosotros mismos hace unas décadas?

La respuesta fácil de que «estamos creyendo lo mismo, pero de otra manera» no sirve, porque ya se ha hecho obvio que cuando creemos «de otra manera», no estamos creyendo lo mismo...

Si estuvimos viviendo sinceramente una religión que entonces pensábamos ser la única religión verdadera, y ahora pensamos, con la misma sinceridad de entonces, que es una religión entre las demás, ¿qué es lo que ha cambiado?, ¿cómo ha cambiado?, ¿por qué ha cambiado?, ¿cómo calificar e interpretar ese cambio?

Pero... yendo más al fondo: ¿puede cambiar la religión? La religión que vivíamos hace décadas, la que heredamos de nuestros mayores, se tenía a sí misma por inmutable. Si nuestra visión actual de la religión es diferente, ¿es que puede cambiar la religión? Y si admitimos ahora que puede cambiar (*de facto ad posse valet illatio*), ¿estamos en aquella misma religión que se consideraba inmutable?

Si todas las religiones son válidas, y son tan diferentes, y hasta contrarias en algunos puntos, ¿cuál es la esencia de la religión, cuál es el núcleo esencial que la hace válida más allá de las variaciones y hasta contradicciones entre unas y otras? En definitiva, ¿qué es la religión?

Es decir, las preguntas están cambiando de nivel, y de objetivo. Ya no son preguntas por la unicidad o pluralidad de las religiones, ni por

la relación entre ellas, ni por el significado de su pluralidad: ésas eran las preguntas que se esforzaba por responder la teología del pluralismo religioso, que por eso esa teología se llamó originalmente «teología de las religiones» (reflexión teológica sobre las religiones). Hoy, cada vez más, las preguntas no se dirigen a «las religiones» (en plural, a su pluralidad), sino a «la religión» (en singular, a su identidad profunda).

La materia a ser teologizada ya no es la pluralidad de las religiones, sino la religión misma. ¿Qué significa, qué es en definitiva la religión? De la teología de las religiones, vamos a tener que pasar a la teología de la religión, hacia una nueva teología de la religión, que se pregunta qué significa y qué es la religión.

Se trata de una evolución natural de las preguntas teológicas, al menos, de una evolución de la que queremos tomar nota o levantar acta con naturalidad: después del paradigma pluralista, viene espontáneamente un paradigma crítico para con la religión. Es lo que puede explicar la crisis que la religión está viviendo en sectores crecientemente amplios de la población. La experiencia pluralista de la sociedad ha cambiado la autocomprensión de la religión por parte de las personas y sociedades culturalmente más avanzadas. Estas personas se encuentran en la difícil experiencia de comprender su religión de otra manera, por una parte, y encontrar sólo viejas respuestas obsoletas en la oficialidad de su religión, sin poder reconocerse en ellas, por otra. Y es lo que ha hecho y sigue haciendo alejarse de las instituciones religiosas a un sector creciente de la sociedad. En Europa es un hecho de proporciones clamorosas, mientras que en América Latina está simplemente empezando a ser perceptible en algunos sectores urbanos, intelectuales y juveniles.

Todo ello parece anunciar que estamos ya en vísperas de la llegada de unas nuevas preguntas y de una nueva etapa teológica, no ya la etapa pluralista -que debe seguir y profundizarse- sino una etapa que se enfocará en preguntas sobre la religión misma. Vamos, yo diría, hacia una nueva «teología de la religión», que expresará el cambio profundo de concepción de la religión que se está dando, de una manera de una manera subterránea, en la actual evolución de la cultura globalizada actual.

Este cuestionamiento de la religión no es algo negativo: una comprensión más realista y menos endiosada de la religión favorece y libera la dimensión a cuyo servicio la religión debe estar: la dimensión de la religación (espiritualidad profunda). La metamorfosis que está en curso no va a dejar de sorprendernos. Vamos tal vez hacia lo que Marià Corbí ha llamado «religión sin religión». Tal vez a una religión de un nuevo tipo que estará más allá de lo que la religión ha venido siendo hasta ahora. Estudiar esas transformaciones y las oportunidades que de ahí surgen es uno de los cometidos actuales más apasionantes de la teología más «de hoy mismo».

Bibliografía

BARROS, Marcelo, *Moradas del Viento en los caminos humanos. Para una teología de la hierodiversidad*, «Concilium» 2007/2, pp. 59-68.

CHRISTUS revista, 771(marzo-abril)2009, México DF, número monográfico sobre «La Teología del Pluralismo Religioso».

COMBLIN, J., *La actual discusión sobre la universalidad del cristianismo*, «Concilium» 16(1980). *El debate actual sobre la universalidad cristiana*, «Concilium» 150(1979)248-257.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, EDIM Ediciones, Valencia, España, 1996; original: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, «Civiltà Cattolica» 148(1997/1)146-183.

CORBÌ, Marià, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

EATWOT, *Religions, Pluralism and Peace, EATWOT's International Theological Commission Document*, 2011. Published originally in French, English, Spanish, Portuguese and Italian. Available in EATWOT's Theological Journal VOICES, issue 2011-2, available at *www.internationaltheologicalcommission.org/VOICES*

GIBELLINI, Rosino, *La teologia del XX secolo*, Editrice Queriniana, Brescia 21993, Italia.

KNTTER, P., *Introducción a las teologías de las religiones*, Verbo Divino, Estella (España) 2007, pp 475. *Original: Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pp 256.

ORTIZ ACOSTA, Juan Diego, *La opción por los pobres en la era de la globalización*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2006, 152 pp

SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995. Original neerlandés *Mensen als verhaal van God*, 1989.

SCHINELLER, J.P., *Christ and the Church: a Spectrum of Views*, «Theological Studies» 37(1976)545-566; reimpreso en la obra de J. BURGHART – W.C. THOMSON, *Why the Church?*, New York 1977, 1-22.

SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1963; *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968; *Towards a Theology of Religions*, London 1966 / Herder and Herder, New York 1966; *As religiões como tema da teologia*, Herder, São Paulo 1969, 111 pp

TEIXEIRA, Faustino, *Teología de las religiones. Visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, 220 pp. Original en portugués (Paulinas, São Paulo). Traducción en catalán (Claret, Barcelona).

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en J. GOMIS (org.), *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, pág. 67-84. También en: http://servicioskoinonia.org/relat/312.htm

VARIOS, Revista «Concilium», monográfico sobre «*Teología del Pluralismo religioso. El nuevo paradigma*», 2007/2, dirigido por A. Torres Queiruga, L.C. Susin y J.M.Vigil.

VIGIL, J.M. - TOMITA, L. - BARROS, M., EATWOT/ASETT (Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo), serie «Por los muchos caminos de Dios», 5 volúmenes. Abya Yala, Quito 2003-2010, colección «Tiempo Axial», publicada en español, portugués, inglés e italiano: http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminosDeDios

VIGIL, J.M., *Aceptar sinceramente el pluralismo religioso*, Agenda Latinoamericana'2003, p. 44-47. También en «Didascalía» 565(sept 2003)4-8, Rosario, Argentina. También en http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/pluralismoreligioso.htm

VIGIL, J.M., *Crisis de la religión a partir del pluralismo religioso*, «Alternativas» 29(junio 2005)167-180, Managua.

VIGIL, J.M., *Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional*, en Jornadas Internacionales de Can Bordoi, CETR, Barcelona 2006, pág. 9 a 56.

VIGIL, J.M., *El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo*, «Concilium» 319 (febrero 2007)39-48. *The Pluralist Paradigm: Tasks for Theology. Towards a Pluralist Re-reading of Christianity*, «Concilium» 2007/1, pp. 31-49. Ediciones en varios otros idiomas.

VIGIL, J.M., *El paradigma que viene: reflexiones sobre la teología del pluralismo religioso*. «Revista Iberoamericana de Teología», 4(enero-junio 2007)55-72, México.

VIGIL, J.M., *Nuevos «lugares teológicos» para la teología del pluralismo religioso*, «Alternativas» 40(julio-diciembre 2010)217-230, Managua. Es la ponencia presentada en el Congreso anual de la SOTER, en Belo Horizonte, julio de 2010.

VIGIL, J.M., *Nuevos pasos para la teología de la liberación. La teología del pluralismo religioso*, revista «Franciscanum» 155 (enero-junio 2011), Bogotá.

VIGIL, J.M., *O macroecumenismo latino-americano*, em Curso básico de Missiologia, núcleo 5. http://www.missiologia.org.br/index.php?p=32&t=p

VIGIL, José María (coordinador), con M. BARROS, L. BOFF, J. COMBLIN, B. FERRARO, R.H. GONZÁLEZ, E.H. DÍAS, P. KNITTER, R. PANASIEWICZ, P. RICHARD, E. de la SERNA, Alfonso M.L. SOARES, P. SUESS, F. TEIXEIRA, *El actual debate de la Teología del Pluralismo. Después de la Dominus Iesus*, Prólogo de Pedro CASALDÁLIGA, «Libros Digitales Koinonía», volumen 1, 98 páginas, en *http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales*

VIGIL, José María, *Teología del Pluralismo Religioso*, Abya Yala, Quito, 2010, 388 pp. Existe traducción al inglés (Lit Verlag, M:unchen), al alemán (Tyrolia, Inssbruck), al italiano (Borla, Roma) y al portugués (Paulus, São Paulo).

VOICES, 2011/2, March-April 2011, Multilingual digital edition. Dowloadable from the webpage *www.internationaltheologicalcommission.org/VOICES*

Vedi etiam: www.latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm Actualizada periódicamente.

POR

Novas Fronteiras para o Diálogo Inter-Religioso

Além Da Teologia Do Pluralismo

Revista «Tempo Brasileiro»
183 (outubro-dezembro 2010) 111-122,
Rio de Janeiro.

O pluralismo religioso, a diversidade de religiões na humanidade, diríamos que é tão antigo quanto a espécie humana, a ponto de suas raízes se perderem na noite da nossa pré-história; não sabemos sua origem, nem podemos datá-lo. A humanidade nasceu assim, biodiversificada, submersa nas profundas diversidades culturais; tão variadas, que resultavam na maioria dos casos mutuamente desconhecidas, sem contatos nem intercâmbios. As religiões, como parte das culturas dos povos pré-históricos, participaram dessa mesma diversidade e dessa profunda incomunicabilidade. Nessa situação, não havia possibilidade de diálogo entre as religiões, e a rudimentar "teologia", que espontaneamente acompanhava aquelas religiões, era, principalmente, autocentrada e exclusivista: praticamente, cada religião conhecia apenas a si mesma, e não introduzia nenhuma outra no seu campo de visão. É a posição exclusivista, tão espontânea e natural na evolução psicológica grupai como é o egocentrismo no início do desenvolvimento da psicologia humana individual. Todos nós advimos de uma posição semelhante, tanto coletiva quanto individualmente.

A pluralidade religiosa, então, perde-se na noite dos tempos, e somente passa a ser assimilada pela humanidade muito gradativamente, em um crescimento como o do gráfico exponencial, que passa "meia eternidade" para crescer apenas uma unidade (passa sempre pelo ponto 0-1), porém muito pouco depois se eleva até um crescimento quase vertical. O mesmo aconteceu com a consciência moderna da pluralidade religiosa. Todos os autores a encontram já em uma quantidade significativa, apenas na segunda metade do século XX. Ontem mesmo. A humanidade passou a quase totalidade de sua história caminhando por guetos religiosos, cada

sociedade com sua religião e sua cultura, sem contatos nem intercâmbios profundos, muito levemente crescentes, até que, subitamente, no século XX, em que a população humana se multiplicou por quatro, as comunicações e os transportes se multiplicaram exponencialmente, as religiões se viram obrigadas a conviver em uma sociedade mundial unificada e a tomar consciência de sua pluralidade irreversível. De viver na ignorância mútua passaram a se ver obrigadas a conviver diariamente. É esta transformação social que criou uma experiência humana nova nas religiões, e é essa nova experiência que criou a necessidade de uma nova reflexão: o que significa o fato de que existam outras religiões juntamente com apropria, juntamente com aquela que, até bem pouco tempo, considerávamos única, verdadeira e importante?

Teologia das religiões

Aqui surge a teologia do pluralismo religioso, que, em seu sentido moderno, é bem recente. Embora possamos encontrar muitos antecedentes desse tema ao longo de toda a história, considera-se que o primeiro livro de teologia do pluralismo religioso explicitamente é*As religiões como tema da teologia*, de Heinz Robert Schlette. Essa teologia, contudo, não tem 50 anos. E, no entanto, não cessou de crescer e de transformar a si mesma. Vejamos.

Inicialmente, adotou a forma de "teologia das religiões", que foi o primeiro nome dado. Tratava-se de refletir sobre a primeira pergunta que nós podemos ter sobre uma religião: serve para algo? É religião de verdade? Quer dizer: salva? A questão da salvação dos não cristãos colocada pela "Teologia das religiões" foi a primeira fronteira que o diálogo inter-religioso pôde enfocar.

Teologia do pluralismo religioso

Essa fronteira logo foi atravessada e deixada para trás. Em poucos anos, a resposta dada deixou a pergunta ultrapassada e a teologia das religiões sentiu a necessidade de converter a si mesma, de reformular sua pergunta fundamental, que deixou de ser a pergunta pela capacidade da salvação de outras religiões, e passou a centrar-se em uma questão mais ampla e profunda: tida como certa a capacidade positiva da salvação das religiões, que sentido tem, então, o fato da sua diversidade? A pluralidade de religiões (com capacidade de salvação) é uma simples questão de fato, que está ali contingentemente, ou uma questão de direito, que não poderia deixar de estar ali?

As religiões cumprem um papel no plano de Deus, na história da salvação? A teologia das religiões marcou assim uma nova fronteira, com conteúdos e interesses diferentes da etapa anterior. Sentiu a necessidade de mudar inclusive de nome: a partir de agora se chamará "Teologia do

pluralismo religioso" (TPR); é essa pluralidade religiosa, seu significado profundo, o que esta teologia quer desentranhar.

A TPR ali esteve várias décadas, fecundas décadas, com debates apaixonados e supreendentes avanços. Não é que a TPR tenha convencido seus críticos - nenhuma teologia consegue -, mas conseguiu convencer seus seguidores e lhes deu uma consciência de maturidade, a convicção de ter respondido de um modo coerente e profundo às principais perguntas colocadas, dentro de um marco de compreensão que bem podemos chamar de "paradigma pluralista". Nenhuma pessoa, cuja visão se encontre no marco de outro paradigma, poderá assumir essa teologia, mas é a história que parece mostrar que o paradigma pluralista tem ganhado o futuro sobre os paradigmas "historicamente residuais", aos quais veio para substituir.

A afirmação contundente do "pluralismo de princípio", a renúncia à categoria da "eleição", a afirmação da pluralidade da categoria "Povo de Deus", e as pistas hermenêuticas para a reintrepretação dos distintos capítulos ou ramos da teologia clássica inclusivista, são tidos como os principais frutos desta TPR, que ficam ali para quem queira aceitá-los, e que ficam ali dependentes também do julgamento da história, que resolverá entre ela e seus críticos.

Até aqui, a TPR, com toda a sua maturidade, mas o que vem depois da TPR?

Teologia pluralista

A TPR foi a teologia que colocou fim a toda uma época teológica milenar. Marca o começo de uma nova época histórica, o início da vigência de um novo paradigma, o pluralista, oposto ao que vigorou tradicionalmente. Por isso, essa TPR cumpriu ou está por preencher um papel de ponte, de trânsito: plantou e introduziu um novo paradigma, e às religiões que a aceitem cabe a tarefa de reformular de dentro desse paradigma todo seu capital simbólico, que foi elaborado no contexto dos paradigmas exclusivista e inclusivista.

Ou seja, a TPR, apresentando e propondo um novo paradigma, ultrapassou uma fronteira e deixou aberto um novo horizonte de atividades: a partir desse momento já não se trata de fazer teologia "de/sobre" o pluralismo religioso (perspectiva material, teologia setorial, teologia do genitivo), mas de refazer toda a teologia "da perspectiva" do pluralismo religioso (perspectiva formal, teologia fundamental, teologia de ablativo). Já não se trata de TPR, mas de "teologia pluralista": teologia cujo objeto material pode ser qualquer um, qualquer um dos usuais, mas agora, a partir de agora, tem de ser elaborado desde a perspectiva pluralista. Refazer a teologia, refazê-la pluralisticamente, reler cada religião pluralisticamente, fazer sua "releitura pluralista", eis ali a nova fronteira.

Diríamos, contudo, que esta fronteira está começando a ser cruzada de modo muito incipiente. Apesar da rapidez com que a TPR viveu sua curta vida, essa nova etapa da "teologia pluralista" (será o novo nome da "teologia das religiões"?) tem um imenso trabalho pela frente, o mesmo que Paul Tillich intuiu quando, no final da sua vida, em 12 de outubro de 1965, dias antes de morrer, expressou com convicção a intuição que sentia sobre a necessidade de refazer toda a sua teologia sistemática em diálogo com a história das religiões, com sua pluralidade.

Esta tarefa já está em marcha e é a mesma cosmovisão sócio-religiosa que pouco a pouco, imperceptivelmente, vai curvando-se de modo pluralista. A visão pluralista torna-se cada vez mais plausível, e a visão exclusivista e inclusivista mais alijada e incompreensível. Cada vez mais, a teologia que se escreve -às vezes, mesmo quando seu autor não pretende- tinge-se, por osmose, com os pressupostos paradigmáticos pluralistas. É questão de tempo, o que não quer dizer que também não seja questão de esforço voluntário.

Até onde podemos prever hoje em dia, com essa perspectiva de teologia pluralista encerra-se aquele ciclo que iniciou há 50 anos com o simples livro de Schelette que, pela primeira vez na história, tomava as religiões como "tema da teologia". O fato de que a teologia aceitasse as religiões como objeto de sua reflexão há cinqüenta anos, produziu esta maravilhosa transformação da teologia, que ninguém poderia imaginar. Obviamente, mil fatores contribuíram, e, especialmente, o "espírito do tempo" influenciou. A transformação registrada na teologia com todo este ciclo desemboca de alguma maneira em seu final: transformar, reler toda a teologia de um modo pluralista. E com isso acaba a jornada? Chegamos de alguma maneira a uma metafinal, sem novas fronteiras desafiadoras? (Antes de responder a essa pergunta, digamos que, sim, que, em efeito, essa jornada que termina com a releitura pluralista das teologias -e com ela, também de suas religiões - tem certo caráter final, epocal: com a releitura pluralista das religiões não acaba apenas a elaboração e o amadurecimento de uma teologia, mas de uma etapa histórica, a das religiões ex/inclusivistas, e, portanto, a época da competitividade e da rivalidade entre as religiões; e se abre a época da aceitação mútua das religiões, a época de sua convivência pacífica e - oxalá - de sua aliança colaborativa em prol da humanidade e do planeta. Porque, como foi dito tantas vezes, não haverá paz entre as religiões enquanto não haja uma teologia pluralista que renuncie sinceramente a qualquer mito ou complexo de superioridade religiosa. Para tanto, deseja-se que esta nova etapa de elaboração da teologia pluralista avance felizmente e permeie tudo, paulatinamente, em todas as religiões. O caminho está traçado, e o que faz falta é tempo para percorrê-lo. O diálogo inter-religioso tem pistas firmes sobre as quais se pode andar livremente. As respostas mudam as perguntas.

O tempo de profundas e aceleradas mudanças de que falava o Concilio Vaticano II não acabou. Se em outras épocas da história uma teologia precisava de séculos para se elaborar e chegar à maturidade, a teologia da libertação alcançou sua plenitude com menos de 50 anos. Pois bem, a teologia da libertação pôde descansar sobre seus louros pensando que já havia alcançado a meta de seus esforços? Pelo contrário: mal alcançou sua plenitude quando teve que enfrentar o desafio de um novo paradigma, o paradigma pluralista, pois a teologia da libertação não deixava de ser uma teologia inclusivista. Teve - está tendo - de se reformular totalmente. Deve converter-se e traduzir todo seu capital teológico inclusivista a parâmetros pluralistas.

Podemos dizer o mesmo da teologia do pluralismo religioso. Igualmente, cinqüenta anos lhe bastaram para alcançar maturidade e plenitude. Sempre se pôde preencher alguma lacuna, e também se pôde "bater várias vezes na mesma tecla"... porém, a TPR, como tal, já está madura, e o diálogo inter-religioso nela encontra trilhos firmes e seguros por sobre os quais pode andar. Será que já pode descansar sobre seus louros? Acabamos de evocar o itinerário seguido pela TPR em seu processo de gestação. Pois bem, temos de assinalar que este processo de evolução é dialético: é tanto de construção como de desconstrução. A reflexão teológica, à medida que avança em seus conteúdos, transforma-os. A medida que dá respostas a suas perguntas, transforma as perguntas às quais responde.

Por exemplo: no âmbito do cristianismo católico, foi o Concilio Vaticano II que marcou a transição do cristianismo exclusivista (milenar, oficialmente professado e proclamado) ao cristianismo inclusivista. E a transição foi suave, maiormente aceita, sem sobressaltos nem polêmicas, como algo que brota do "espírito do tempo", como uma fruta madura que cai por seu próprio peso, sem precisar arrancá-la. Parecia o mais natural. E parecia que não se havia produzido nenhuma grande mudança: acreditávamos na mesma coisa do que antes, apenas de outro modo, de um modo agora inclusivista ao invés de exclusivista.

O que ocorre é que, quando "acreditamos de outro modo", na realidade "acreditamos em outra coisa". Em matéria de fé, os modos formam parte do próprio conteúdo. Quando acreditamos agora que fora do cristianismo existe salvação, acreditamos no mesmo cristianismo que quando acreditávamos que estávamos na única fé que podia salvar? As mudanças nos modos de nossas crenças, que se relacionam com as mudanças em nossas teologias, obedecem também às mudanças de paradigma que se produzem na evolução do pensamento humano. O que fez o discurso do pensamento das teologias avançar? Respondemos: a mudança sucessiva de paradigmas. O que fez o pensamento religioso passar de uma posição exclusivista para outra inclusivista? Meramente, uma mudança de

perspectiva paradigmática, que tornou impossível perceber uma plausibilidade ao paradigma exclusivista. Definitivamente, não são necessárias argumentações, mas percepções. Não é por acúmulo de razões que o ser humano muda seu pensamento geral, mas por novas percepções globais, de paradigma. Chegou um momento em que o exclusivismo tornou-se simplesmente incrível. Sua plausibilidade desapareceu, evaporou, sem argumentações, como por arte de magia, pelo mero fato de viver em uma história que havia ampliado seus conhecimentos mais além da própria religião até então conhecida como única.

Para completar, nada mais que o pensamento: o que fez, o que faz com que o inclusivismo apareça como superado? Não tanto outro conjunto de razões, quanto uma sensibilidade, uma nova perspectiva paradigmática pela qual resulta inacreditável que uma religião seja superior a todas as demais até o ponto de ser a única e a final, na qual todas se reduzirão. E o que é que se acredita em um cristianismo pluralista? Pois o mesmo que em um cristianismo inclusivista, mas "de outro modo". Porém, agora já sabemos que quando acreditamos de outra maneira, acreditamos em outra coisa.

John Hick insistiu com freqüência na idéia que o cristianismo transformou a si mesmo continuamente ao longo da história. Não apenas a fé foi "purificando-se", libertando-se de imagens ruins (acidentais), mantendo inalterável o conteúdo radical da fé... mas o conteúdo foi transformando-se com esse mesmo processo. Nosso cristianismo atual, diz Hick, não acredita no mesmo Deus que o cristianismo medieval acreditava, quando um medo acerbo paralisava os cristãos, aterrorizados pela possibilidade tão imediata da eterna condenação como resultado do terrível Juízo de Deus, que por um simples e único pecado "mortal" poderia enviar alguém por toda a eternidade a um inferno horroroso com caldeiras de azeite fervente... Estamos na mesma fé que estavam nossos antepassados cristãos da Idade Média? Apenas mudamos o modo de acreditar ou também o conteúdo?

Esse processo, que sempre existiu ao longo de toda a história das religiões, dá-se também no caso da gestação e amadurecimento da TPR. O cristianismo inclusivista acredita no mesmo cristianismo exclusivista que o precedeu? Bom, aí estão as reações do monsenhor Lefebvre e companhia em relação à superação do cristianismo exclusivista. E o cristianismo pluralista acredita na mesma coisa que o inclusivista? Aí estão as novas acusações de dissolução da fé, de relativismo... contra a TPR, da parte de quem a vê desde o paradigma anterior.

A esta altura, todos nós já conhecemos esse princípio epistemológico: não se pode julgar um paradigma a partir de outro, são incomensuráveis, ininteligíveis.

Um novo paradigma: o pós-religional

Mas tem mais. Embora o ciclo de amadurecimento da TPR tenha chegado a certa etapa final, faz tempo que a teologia está dando sinais de que vêm aparecendo novos desafios que abrem novas fronteiras. Vou referir-me a uma delas, a que eu vinha chamando de "paradigma pós-religional". Há poucas décadas, sem que seja fácil identificar um ponto de origem, o cristianismo ocidental do primeiro mundo entrou em crise. Contam-se dezenas de milhões de cristãos europeus que não apenas não são praticantes, mas que abandonam positivamente sua religião. O fenômeno não está restrito à Europa, mas parece que obedece a uma dinâmica que está disposta a se estender a outros continentes - e a outras religiões. O que acontece na Europa é tomado por muitos analistas com a ponta de lança de um fenômeno novo, de um novo "tempo axial", que está transformando a vivência espiritual do ser humano atual. Acerca disso, estende-se uma interpretação antropológico-cultural (não filosófica nem teológica), que avança pela linha da distinção entre espiritualidade e religião. Espiritualidade relevando a origem dualista das palavras - seria a dimensão profunda do ser humano, essa necessidade de sentido e de relação com o sagrado e com o mistério, que lhe reconhecemos como constitutiva, e que tomam

o *homo sapiens* e o *homo religiosas* contemporâneos. De sua parte, "religião" teria um sentido mais específico: seria a forma concreta que a espiritualidade do ser humano adotou neste período neolítico, a partir da revolução agrária.

Nós, seres humanos, demonstramos uma conduta espiritual, de sacralidade e de sentido desde sempre, ou seja, desde nossas origens ancestrais. E temos vivido a maior parte desse tempo com religiosidade, mas sem religiões, em uma sintonia profunda com a natureza, percebida como Grande Deusa Mãe. No entanto, a partir da revolução agrária, adotamos uma configuração social em que a espiritualidade adotou a forma de "religiões", religiões agrárias neolíticas, cujas características hoje nos parecem muito conhecidas.

As religiões agrárias neolíticas se constróem mediante o mecanismo das "crenças", a partir dos "mitos" e Escrituras revelados, que exigem submissão total (fé) e que, com isso, se constituem também em um *software* de programação social. A "religião", neste sentido técnico concreto dessa interpretação antropológico-cultural, é uma configuração da vivência social da espiritualidade que inclui a programação de uma sociedade. Assim, uma religião não apenas veicula espiritualidade em uma sociedade, mas lhe dá um pacote de verdades fundamentais, de valores, de sentido de propriedade, de identidade, de "eleição", etc. Essa nova visão sobre as religiões está ampliando-se rapidamente. Hoje, por todas as partes, fala-

se do caráter cultural da religião, de seu caráter de construto humano, e a diferenciam netamente da espiritualidade. Fala-se, então, desde uma perspectiva não direi "pós-religiosa, mas "pós-religional", quer dizer, de uma perspectiva em que a religião já não é o que era, o que foi sempre, a verdade mais absoluta.

(Acreditamos nela de outra maneira, e por isso mesmo acreditamos dela outra coisa).

0'Murchu diz: "os teólogos e outros estudiosos da religião trabalham com muitas hipóteses acríticas; uma delas é que a religião aparece respaldada por uma espécie de preexistência eterna que a converte em um corpo primordial de sabedoria; que é uma forma de sabedoria divina autenticamente revelada; que, de fato, é o único meio indiscutível que nos toma a revelação divina acessível; que a religião é essencial a toda forma autêntica de vida espiritual; que nossa capacidade de transcendência é impossível fora de uma fé baseada em uma religião formal...". Devemos acrescentar que, para o povo simples, para a sociedade como tal, esse conceito endeusado da religião está muito mais presente e mais enraizado que entre os teólogos e os estudiosos.

Pois bem, a chegada desse novo paradigma pós-religional significa uma mudança radical no enfoque de todos os temas referentes à religião: esta já não é um sinônimo de espiritualidade, mas uma forma social concreta que pode adotar e que adotou de fato no período agrário; não é uma realidade revelada, mas uma configuração social com a qual a sociedade dotou a si mesma na passagem para a sociedade agrária; não é, portanto, um meio humano imprescindível para a espiritualidade, mas simplesmente uma forma que está ali, própria de uma sociedade (a agrária), e que pode, e talvez deva, passar com ela, quando venha outro tipo de sociedade, como a sociedade do conhecimento.

Até aqui, brevissimamente, a alusão a este que chamo "paradigma pós-religional". É um paradigma posterior ao paradigma pluralista. E radicalmente diferente, não é uma derivação nem uma conseqüência do paradigma pluralista. Transporta as questões a um plano totalmente diferente. Nesse sentido é que podemos dizer que "quando já tínhamos as respostas encaminhadas, trocaram-nos a pergunta".

A aparição desse novo paradigma "desloca" os enfoques do diálogo de religiões que "andava sereno e seguro pelos trilhos firmes da teologia do pluralismo religioso". Esse paradigma pós-religional transforma o próprio conceito da religião. E a pergunta lógica é: as religiões podem continuar dialogando pelos mesmos trilhos, quando descobrem que não são o que acreditavam ser? Por isso digo que quando as religiões acreditavam que já tinham as respostas para as perguntas surgidas do pluralismo religioso, um novo paradigma mudou as perguntas, transformou a plataforma

de conhecimento a partir da qual formular o debate, pois mudou o próprio conceito da religião. Igualmente o paradigma ecológico. O "pós-religional" não é o único paradigma novo que emerge como um desafio para as religiões. O ecológico é outro.

As ciências, concretamente a nova cosmologia, são talvez o que mais está transformando a consciência que a humanidade faz de sua própria imagem. O mundo que a ciência está desvelando diante de nós é verdadeiramente uma nova revelação, a revelação do livro da natureza que nunca nos tinha sido elucidada anteriormente como agora. Todo o mundo de conhecimentos e representações que a religião construiu, sem este conhecimento da natureza que temos agora, fica deslocado em um mundo que se revela a nós realmente diferente ao qual vínhamos imaginando. Se o novo paradigma ecológico - na linha da ecologia profunda, não simplesmente na da ecologia do cuidado - nos revela que não viemos de cima, mas de baixo, não viemos de fora, mas de dentro, não somos sobrenaturais, mas plenamente naturais, não estamos na Terra, mas somos Terra... é óbvio que o diálogo inter-religioso não pode questionar-se como antes, mas precisa reformular todas as suas hipóteses.

E um novo paradigma epistemológico

Se até agora, no mundo das religiões, essas consideraram ingenuamente que nosso pensamento responde diretamente às realidades descritas, se acreditaram que as afirmações religiosas descreviam efetivamente um mundo real, se acreditavam na veracidade objetiva de nossas imagens e nossas metáforas, desconhecendo que somos seres que construímos nossos mundos para viver neles e que duvidamos que os construímos... se hoje se estende na sociedade este novo paradigma epistemológico, cabe pensar que o diálogo inter-religioso pode seguir transcorrendo inalterado pelos trilhos da teologia pluralista, sem mais, sem se responsabilizar por todos os novos desafios que agora se fizeram presentes, cujas perguntas nem sequer nos tínhamos feito?

Novas fronteiras mais além da teologia do pluralismo religioso

Para este ponto encaminhavam-se todos os anteriores. Para dizer que a TPR cumpriu um serviço magnífico para possibilitar e canalizar o diálogo inter-religioso, mas que este seu serviço resulta hoje inteira¬mente insuficiente pelo fato de que novos paradigmas estão emergindo com força no panorama do conhecimento religioso.

Muitos são - cada vez mais numerosos - os que falam que estamos em um novo tempo axial... Sim, por definição, tempo axial é aquele que daria origem a uma nova consciência religiosa e, com ela, algumas novas religiões; tem sentido que as religiões continuem dialogando entre si no velho paradigma, sem se responsabilizar pelo processo, que talvez está já

em marcha, e que as vai dissolver e transformar? Uma vez mais, um novo paradigma faz com que, quando já tínhamos a resposta ao alcance da mão, transformem a pergunta... Como dialogar entre religiões, quando elas começam a saber que já não são o que acreditavam ser? Talvez à TPR - que, lembremos, originalmente se chamou de "teologia das religiões" - deva hoje suceder uma "teologia da religião". Não mais teologia "das religiões", de sua pluralidade... mas "da religião" em si mesma. Precisamos de uma nova teologia da religião, uma teologia sobre a religião tal como hoje aparece a nossos olhos, à luz do conhecimento ampliado pela antropologia cultural, pela história, pela arqueologia, pela ecologia, pela epistemologia... Quando todas essas ciências estão crescendo exponencialmente e nos transportam a um mundo realmente novo, como continuar fazendo teologia a partir dos velhos pressupostos, aqueles que se elaboraram quando não sabíamos praticamente nada do que sabemos sobre o mundo e sobre nós mesmos?

E pode tudo isso acontecer à margem do diálogo inter-religioso? Um diálogo inter-religioso cabal apenas será possível se nos atrevermos a cruzar as muitas novas fronteiras que se abriram para além da teologia do pluralismo religioso.

Tradução de Andreia Guerini e Fedra Rodríguez Hinojosa

Nuevas Fronteras para el Diálogo Inter-religioso

Más allá de la teología del pluralismo

Revista «Tempo Brasileiro»
183 (outubro-dezembro 2010) 111-122,
Rio de Janeiro.

El pluralismo religioso, la diversidad de religiones en la humanidad, diríamos que es tan antigua como la misma especie humana, hasta el punto de que sus raíces se pierden para nosotros en la noche de nuestra prehistoria: ni sabemos su origen, ni podemos ponerle fecha. La humanidad ha nacido así, biodiversa, sumida en profundas diversidades culturales; tan diversas, que resultaban en la mayoría de los casos mutuamente desconocidas, sin contactos ni intercambios. Las religiones, como parte de las culturas de los pueblos prehistóricos, participaron de ese misma diversidad y de esa profunda incomunicación. En esa situación no había posibilidad de diálogo de religiones, y la rudimentaria «teología» que espontáneamente acompañaba a aquellas religiones fue mayoritariamente autocentrada y exclusivista: cada religión se conocía prácticamente sólo a sí misma, y no introducía a ninguna otra en el campo de su visión. Es la posición exclusivista, tan espontánea y natural en la evolución psicológica grupal como lo es el egocentrismo en los inicios del desarrollo de la psicología humana individual. De una posición semejante venimos todos, tanto colectiva como individualmente.

La pluralidad religiosa pues, se pierde en la noche de los tiempos, y sólo pasa a ser concienciada por la humanidad muy poco a poco, en un crecimiento como el de la gráfica exponencial, que pasa «media eternidad» para crecer sólo una unidad (pasa siempre por el punto 0-1), pero muy poco después se alza hacia un crecimiento casi vertical. Lo mismo ha acontecido con la conciencia moderna de la pluralidad religiosa. Todos los autores la ubican, ya en una cuantía significativa, sólo en la segunda mitad

del siglo XX[1]. Ayer mismo, pues. La humanidad ha pasado la casi totalidad de su historia caminando en guetos religiosos, cada sociedad con su religión y su cultura, sin contactos ni intercambios profundos, muy levemente crecientes, hasta que, de golpe, en ese siglo XX en el que la población humana se ha multiplicado por cuatro y las comunicaciones y los transportes se han multiplicado exponencialmente, las religiones se han visto de golpe obligadas a convivir en una sociedad mundial unificada y a tomar conciencia de su pluralidad irreversible. De vivir en la ignorancia mutua, han pasado a verse obligadas a convivir diariamente.

Es esta transformación social la que ha creado una experiencia humana nueva en las religiones, y es esa nueva experiencia la que ha creado la necesidad de una nueva reflexión: ¿qué significa el hecho de que existan otras religiones junto a la propia, junto a la que hasta hace bien poco considerábamos única verdadera y única importante?

Teología de las religiones

Es ahí donde surge la teología del pluralismo religioso, que en su sentido moderno es, pues, bien reciente[2]. Aunque podamos encontrar al tema muchos antecedentes a lo largo de toda la historia, se considera que el primer libro de teología del pluralismo religioso explícitamente tal es el de Heinz Robert SCHLETTE, Las religiones como tema de la teología[3]. No tiene todavía 50 años esta teología. Y sin embargo no ha cesado de crecer y de transformarse a sí misma. Veamos.

Primero adoptó la forma de «teología de las religiones», que fue el primer nombre que se le dio. Se trataba de reflexionar, en efecto, sobre la primera pregunta que nos podemos hacer sobre una religión: ¿sirve para algo?, ¿es verdadera religión?, es decir: ¿salva? La cuestión de la salvación de los no cristianos planteada por la «Teología de las religiones» fue la primera frontera que el diálogo interreligioso pudo plantearse.

---

[1] In Western Christianity this pluralistic consciousness has only fully emerged during the lifetime of people now living. John HICK, *God Has Many Names*, Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1982, p. 7.

[2] La theologia religionum, "teologia delle religioni" é una disciplina che si è sviluppata soltanto a partire dagli anni sessanta del secolo XX. David BOSCH, *La transformazione della misssione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, pág 655.

[3] La obra original es de 1963: *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG. Tres años después fue traducida al inglés (*Towards a Theology of Religions*, London), y en 1968, al italiano (*Le religioni come tema della teologia*, Brescia: Morcelliana).

Teología del pluralismo religioso

Esa frontera pronto fue traspasada y dejada atrás. En pocos años la respuesta dada dejó superada la pregunta, y la teología de las religiones sintió la necesidad de reconvertirse a sí misma, de replantearse su pregunta fundamental, que dejó de ser la pregunta por la capacidad de la salvación de las otras religiones, y pasó a centrarse en una cuestión más amplia y profunda: dada por supuesta la capacidad positiva de salvación de las religiones, ¿qué sentido tiene entonces el hecho de su diversidad? ¿Es la pluralidad de religiones (con capacidad salvífica) una simple cuestión de hecho, que está ahí contingentemente, o una cuestión de derecho, que no podría dejar de estar ahí? ¿Cumplen las religiones un papel en el plan de Dios, en la historia de la salvación? La teología de las religiones se marcó así una nueva frontera, con contenidos e intereses diversos de la etapa anterior. Sintió necesidad de cambiar incluso de nombre [4]: a partir de ahora se llamará «Teología del pluralismo religioso» (TPR); es esa pluralidad religiosa, si significado profundo, lo que esta teología quiere desentrañar.

Ahí ha estado varias décadas la TPR, fecundas décadas, con apasionantes debates, y sorprendentes avances. No es que la TPR haya convencido a sus críticos -ninguna teología lo consigue-, pero sí ha convencido a sus seguidores, y les ha dado una conciencia de madurez, la convicción de haber respondido de un modo coherente y profundo a las principales preguntas planteadas, dentro de un marco de comprensión que bien podemos llamar «paradigma pluralista». Nadie cuya visión se ubique en el marco de otro paradigma podrá asumir esta teología, pero es la historia la que parece mostrar que el paradigma pluralista tiene ganado el futuro sobre los paradigmas «históricamente residuales» a los que él ha venido a reemplazar.

La afirmación contundente del «pluralismo de principio» [5] , la renuncia a la categoría de «elección», la afirmación de la pluralidad de la categoría «Pueblo de Dios», y las pistas hermenéuticas para la reinterpretación de los distintos capítulos o ramas de la teología clásica inclusivista, son

---

[4] Una teologia delle religioni deve essere, in última análisi, una teologia del pluralismo religioso. La nuova expressione tende ormai a sostituire gradualmente quella precedente... Il cambiamento de terminologia segnala un mutamento di prospettiva teologica. La nuova prospettiva non é più limitata al problema della "salvezza" dei membri delle altre tradizioni religiosi [...] Essa ricerca più in profondità, alla luce della fede cristiana, il significato che la pluralità delle fedi viventi e delle tradizione religiose da cui siamo circondati riveste all'interno del disegno di Dio per l'umanitá. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana 1997, pág. 18-19, 271.

[5] F. TEIXEIRA, *El irrevocable desafío del pluralismo religios*o, Ciberteología - Revista de Teologia & Cultura, ano IV, nº 28. São Paulo.

tenidos como los principales frutos de esta TPR, que quedan ahí para quien quiera asumirlos, y que quedan ahí también pendientes del juicio de la historia, que dirimirá entre ella y sus críticos.

Hasta ahí, la TPR, con toda su madurez, pero, ¿y después?, ¿qué viene, qué sigue a la TPR?

Teología pluralista

La TPR ha sido la teología que ha puesto fin a toda una época teológica milenaria. Marca el comienzo de una nueva época histórica, el inicio de la vigencia de un nuevo paradigma, el pluralista, opuesto al que estuvo vigente tradicionalmente. Por eso, esta TPR ha cumplido o está por completar un papel de puente, de tránsito: ha planteado e introducido un nuevo paradigma, y a las religiones que lo acepten les toca ahora la tarea de reformular desde dentro de ese paradigma todo su capital simbólico, que fue elaborado en el contexto de los paradigmas exclusivista e inclusivista.

Es decir, la TPR, presentando y proponiendo un nuevo paradigma, traspasó una frontera y dejó abierto un nuevo horizonte de quehaceres: a partir de este momento se trata no ya de hacer teología «de/sobre» el pluralismo religioso (perspectiva material, teología sectorial, de genitivo), sino de rehacer toda la teología «desde la perspectiva» del pluralismo religioso (perspectiva formal, teología fundamental, teología de ablativo). No es ya TPR, sino «teología pluralista»: teología cuyo objeto material puede ser cualquiera, cualquiera de los de siempre, sólo que ahora, a partir de ahora, ha de ser elaborada desde la perspectiva pluralista. Rehacer la teología, rehacerla pluralísticamente, releer pluralistamente cada religión, hacer su «relectura pluralista», he ahí la nueva frontera.

Diríamos que esta frontera está todavía comenzando a ser cruzada, muy inicialmente. A pesar de lo rápido que ha vivido su corta vida la TPR, esta nueva etapa de la «teología pluralista» (¿será el nuevo nombre de la «teología de las religiones»?) tiene un inmenso trabajo por delante[6], que es aquel mismo que Paul Tillich había intuido cuando al final de su vida, el 12 de octubre de 1965, días antes de morir, expresó con convicción la intuición que sentía sobre la necesidad de rehacer toda su teología sistemática en diálogo con la historia de las religiones, con su pluralidad[7].

---

[6] Cfr. J.M. VIGIL, *El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una relectura pluralista del cristianismo.* CONCILIUM 310 (2007) 39-48.

[7] *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, en *Geschichte der Religiosen Ideen*, (hrsg. von Jerald C. Brauer), New York 1966.

Esa tarea ya está en marcha, y es la misma cosmovisión socio-religiosa la que poco a poco, imperceptiblemente, se va curvando de un modo pluralista. Cada vez resulta más plausible la visión pluralista, y más alejada e incomprensible la visión exclusivista y la inclusivista. Cada vez más, la teología que se escribe -a veces, aun cuando no lo pretenda su autor- se tinta, por ósmosis, con los presupuestos paradigmáticos pluralistas. Es cuestión de tiempo, lo que no quiere decir que no lo sea también cuestión de esfuerzo voluntario.

Hasta donde hoy podemos prever, con esta perspectiva de teología pluralista se cierra aquel ciclo que se inició hace 50 años con aquel sencillo libro de Schlette que, por primera vez en la historia, tomaba a las religiones como «tema de la teología». Que la teología asumiera a las religiones como objeto de su reflexión hace cincuenta años, ha producido esta maravillosa transformación de la teología, que nadie podía imaginar. Obviamente, han concurrido mil factores, y, sobre todo, ha influido el «espíritu del tiempo». La transformación registrada en la teología con todo este ciclo desemboca de alguna manera en su final: transformar, releer toda la teología de un modo pluralista.

¿Y se acabó con ello el recorrido? ¿Llegamos de alguna manera a una meta final, sin nuevas fronteras desafiadoras?

(Antes de responder a esa pregunta, digamos que, sí, que, en efecto, este recorrido que concluye en la relectura pluralista de las teologías -y con ella, también de sus religiones- tiene un cierto carácter final, epocal: con la relectura pluralista de las religiones no concluye sólo la elaboración y maduración de una teología, sino una etapa histórica, la de las religiones ex/inclusivistas, y por tanto la época de la competencia y la rivalidad entre las religiones; y se abre la época de la aceptación mutua de las religiones, la época de su convivencia pacifica y -ojalá- de su alianza colaborativa en pro de la Humanidad y del Planeta. Porque, como ya se ha dicho tantas veces, no habrá paz entre las religiones mientras no haya una teología pluralista que renuncie sinceramente a cualquier mito o complejo de superioridad religioso. Por lo cual, es de desear que esta etapa nueva de elaboración de la teología pluralista avance felizmente y lo permee todo, paulatinamente, en todas las religiones. El camino está marcado, lo que hace falta es tiempo para recorrerlo. El diálogo inter-religioso tiene unos carriles firmes sobre los que discurrir libremente).

Las respuestas cambian las preguntas

El tiempo de cambios profundos y acelerados del que hablaba el Concilio Vaticano II no acabó. Si en otras épocas de la historia una teología necesitaba siglos para elaborarse y llegar a la madurez, la teología de

la liberación alcanzó su plenitud con menos de 50 años. Ahora bien, ¿ha podido la teología de la liberación dormirse en sus laureles pensando que ya había alcanzado la meta de sus esfuerzos? Al contrario: no bien había alcanzado su plenitud, cuando ha tenido que enfrentarse al desafío de un nuevo paradigma, el paradigma pluralista -pues la teología de la liberación no dejaba de ser una teología inclusivista-. Ha tenido -está teniendo- que reformularse totalmente. Debe reconvertirse y traducir todo su capital teológico inclusivista a parámetros pluralistas.

Otro tanto podemos decir de la teología del pluralismo religioso. También, cincuenta años le han bastado para alcanzar madurez y plenitud. Siempre se puede llenar alguna laguna, y se puede también «rizar el rizo»... pero la TPR como tal ya está madura, y el diálogo inter-religioso encuentra en ella rieles firmes y seguros por los que discurrir. ¿Será que ya puede echarse a dormir sobre sus laureles?

Acabamos de evocar el itinerario seguido por la TPR en su proceso de gestación. Pues bien, hemos de señalar que este proceso de evolución es dialéctico: es tanto de construcción como de deconstrucción. La reflexión teológica, a medida en que avanza en sus contenidos, los transforma. A medida que da respuestas a sus preguntas, transforma las preguntas a las que responde.

Por ejemplo: en el ámbito del cristianismo católico, fue el Concilio Vaticano II el que marcó el paso del cristianismo exclusivista (milenario, oficialmente profesado y proclamado), al cristianismo inclusivista. Y el paso fue suave, mayoritariamente aceptado, sin sobresaltos ni polémicas, como algo que brota del «espíritu del tiempo», como una fruta madura que cae por su propio peso, sin tener que arrancarla. Pareció lo más natural. Y pareció que no se había dado ningún gran cambio: creíamos lo mismo de antes, sólo que de otro modo, de un modo ahora inclusivista en vez de exclusivista.

Lo que pasa es que cuando «creemos de otro modo», en realidad «creemos otra cosa». En materias de fe, los modos forman parte del contenido mismo. Cuando creemos ahora que fuera del cristianismo sí hay salvación, ¿creemos en el mismo cristianismo que cuando creíamos que estábamos en la única fe que podía salvar? Los cambios en los modos de nuestras creencias, que se relacionan con los cambios en nuestras teologías, obedecen también a los cambios de paradigma que se producen en la evolución del pensamiento humano.

¿Qué ha ido haciendo avanzar el discurso del pensamiento de las teologías? Respondemos: el cambio sucesivo de paradigmas. ¿Qué hizo pasar al pensamiento religioso de una posición exclusivista a otra inclusivista? Sencillamente, un cambio de perspectiva paradigmático, que hizo imposible percibir plausibilidad al paradigma exclusivista. En definitiva

no se precisa argumentaciones, sino percepciones. No es por acumulación de razones que el ser humano cambia su pensamiento general, sino por nuevas percepciones globales, de paradigma. Llegó un momento en el que el exclusivismo resultó sencillamente increíble. Desapareció, se evaporó su plausibilidad, sin argumentaciones, como por arte de magia, por el mero hecho de vivir en una historia que había ampliado sus conocimientos infinitamente más allá de la propia religión hasta entonces conocida como única.

Por completar nada más el pensamiento: ¿qué ha hecho, qué hace que el inclusivismo aparezca como superado? Pues no tanto otro cúmulo de razones, sino más bien una sensibilidad, una nueva perspectiva paradigmática por la que resulta increíble que una religión sea superior a todas las demás hasta el punto de ser la única y la final, en la que todas se resolverán. ¿Y qué es lo que se cree en un cristianismo pluralista? Pues lo mismo que en un cristianismo inclusivista, sólo que «de otro modo». Pero ahora ya sabemos que cuando creemos de otro modo creemos otra cosa.

John Hick ha insistido con frecuencia en que el cristianismo se ha transformado a sí mismo continuamente a lo largo de la historia. No sólo es que se ha ido «purificando» la fe, liberándose de malas imágenes (accidentales), permaneciendo inalterable el contenido radical de la fe... sino que el contenido se ha ido transformando con ese mismo proceso. Nuestro cristianismo actual, dice Hick, no cree en el mismo Dios que creía el cristianismo medieval, cuando un miedo acerbo paralizaba a los cristianos, aterrorizados por la posibilidad tan cercana de la eterna condenación como resultado del terrible Juicio de Dios, que lo podía enviar a uno por un simple y único pecado «mortal» a un infierno horroroso de calderas de aceite hirviendo por toda la eternidad... ¿Estamos en la misma fe que estaban nuestros antepasados cristianos de la Edad Media? ¿Sólo hemos cambiado el modo de creer, o también el contenido?

Este proceso, que se ha dado siempre, a lo largo de toda la historia de las religiones, se da también en el caso de la gestación y maduración de la TPR. El cristianismo inclusivista, ¿cree lo mismo que el exclusivista que le precedió? Bueno, ahí están las reacciones de mons. Lefebvre y compañía, en relación a la superación del cristianismo exclusivista. ¿Y el cristianismo pluralista, cree lo mismo que el inclusivista? Ahí están las nuevas acusaciones de disolución de la fe, de relativismo... contra la TPR, de parte de quien la mira desde el paradigma anterior. A estas alturas ya conocemos todos ese principio epistemológico: no se puede juzgar un paradigma desde otro, son incomensurables, ininteligibles.

Un nuevo paradigma: el post-religional

Pero hay más. Si bien el ciclo de maduración de la TPR llegó a una cierta etapa final, hace tiempo que la teología está dando señales de que vienen apareciendo nuevos desafíos que abren nuevas fronteras. Me referiré a una de ellas, lo que he venido llamando el «paradigma post-religional».

Desde hace pocas décadas, sin que sea fácil identificar un punto de origen, el cristianismo occidental del primer mundo ha entrado en crisis. Se cuentan por decenas los millones de cristianos europeos que no sólo son no practicantes, sino que abandonan positivamente su religión. El fenómeno no está confinado a Europa, y más bien parece que obedece a una dinámica que está pronta para extenderse a otros continentes -y a otras religiones-. Lo que en Europa ocurre es tomado por muchos analistas como la punta de lanza de un fenómeno nuevo, de un nuevo «tiempo axial» que está transformando la vivencia espiritual del ser humano actual.

Se extiende al respecto una interpretación antropológico-cultural (no filosófica ni teológica), que avanza por la línea de la distinción entre espiritualidad y religión. Espiritualidad -perdonando el origen dualista de la palabra- sería la dimensión profunda del ser humando, esa necesidad de sentido y de relación con lo sagrado y con el misterio, que le reconocemos como constitutiva, y que hace coetáneos al *homo sapiens* y al *homo religiosus*. Por su parte, «religión» tendría un sentido más específico: sería la forma concreta que la espiritualidad del ser humano ha adoptado en este tiempo neolítico, a partir de la revolución agraria.

Los seres humanos hemos exhibido una conducta espiritual, de sacralidad y de sentido, desde siempre, o sea, desde nuestros orígenes ancestrales. Y hemos vivido la mayor parte de ese tiempo con religiosidad, pero sin religiones, en una sintonía profunda con la naturaleza, percibida como Gran Diosa Madre. Sin embargo, a partir de la revolución agraria, hemos adoptado una configuración social en la que la espiritualidad ha adoptado la forma de «religiones», religiones agrarias neolíticas, cuyas características hoy nos resultan muy conocidas.

Las religiones agrarias neolíticas se construyen mediante el mecanismo de las «creencias», a partir de los «mitos» y Escrituras revelados, que exigen sumisión total (fe) y que con ello se constituyen también en software de programación social. La «religión», en este sentido técnico concreto de esta interpretación antropológico-cultural, es una configuración de la vivencia social de la espiritualidad que incluye la programación de una sociedad. Así, una religión, no sólo vehicula espiritualidad en una sociedad, sino que le da un paquete de verdades fundamentales, de valores, de sentido de pertenencia, de identidad, de «elección», etc.

Esta nueva visión sobre las religiones se está extendiendo rápidamente. Hoy ya por todas partes se habla del carácter cultural de la reli-

gión, de su carácter de constructo humano, y se la distingue netamente de la espiritualidad. Se habla pues desde una perspectiva no diré «post-religiosa», sino «post-religional», es decir, desde una perspectiva en la que la religión ya no es lo que era, lo que fue siempre, la verdad más absoluta. (Creemos en ella de otra manera, y por eso mismo creemos de ella otra cosa). O'Murchu dice: «los teólogos y otros estudiosos de la religión trabajan con muchos supuestos acríticos; uno de ellos es que la religión parece respaldada por una especie de preexistencia eterna que la convierte en un cuerpo primordial de sabiduría; que es una forma auténticamente revelada de sabiduría divina; que de hecho es el único medio indiscutible que nos hace accesible la revelación divina; que la religión es esencial a toda auténtica forma de vida espiritual; que nuestra capacidad de transcendencia es imposible fuera de una fe basada en una religión formal...»[8] . Hay que añadir que en el pueblo sencillo, en la sociedad como tal, ese concepto endiosado de la religión está mucho más presente y más enraizado que entre los teólogos y los estudiosos.

Pues bien, la llegada de este nuevo paradigma post-religional significa un cambio radical en el planteamiento de todos los temas referidos a la religión: ésta no es ya sinónimo de espiritualidad, sino una forma social concreta que ésta puede adoptar y que ha adoptado de hecho en el período agrario; no es una realidad revelada, sino una configuración social con la que la sociedad se ha dotado a sí misma en el tránsito a la sociedad agraria; no es por tanto un medio humano imprescindible para la espiritualidad, sino simplemente una forma que está ahí, propia de una sociedad (la agraria), y que puede y quizá debe pasar con ella, cuando advenga otro tipo de sociedad, como la sociedad del conocimiento.

Hasta aquí, brevísimamente, la alusión a este que llamo «paradigma pos-religional». Es un paradigma posterior al paradigma pluralista. Es radicalmente distinto, no es una derivación ni consecuencia del paradigma pluralista. Traslada las cuestiones a un plano totalmente diferente. En ese sentido es que podemos decir que «cuando teníamos ya encaminadas las respuestas, nos cambiaron la pregunta».

La aparición de este nuevo paradigma «des-coloca» los planteamientos del diálogo de religiones que «corría sereno y seguro por los rieles firmes de la teología del pluralismo religioso». Este paradigma pos-religional transforma el concepto mismo de la religión. Y la pregunta lógica es: ¿pueden las religiones seguir dialogando por los mismos rieles, cuando descubren que no son lo que creían ser? Por eso digo que cuando ya creían las religiones tener ya las respuestas a las preguntas surgidas del pluralismo religioso, resultó que un nuevo paradigma cambió las preguntas, transfor-

[8] O'MURCHU, *Reclaiming Spirituality,* New York: Crossroad 1999, 77-78.

mó la plataforma de conocimiento desde la que formular el debate, porque cambió el concepto mismo de la religión.

También el paradigma ecológico

El «pos-religional» no es el único nuevo paradigma que emerge desafiante hacia las religiones. El ecológico es otro. Las ciencias, concretamente la nueva cosmología, son quizá lo que más está transformando la conciencia que la humanidad se hace de su propia imagen. El mundo que la ciencia está desvelando ante nosotros es verdaderamente una nueva revelación, la revelación del libro de la naturaleza, que nunca se nos había desvelado anteriormente como ahora. Todo el mundo de conocimientos y representaciones que la religión construyó sin este conocimiento de la naturaleza que ahora tenemos, queda descolocado en un mundo que se nos revela realmente diferente a lo que habíamos venido imaginando.

Si el nuevo paradigma ecológico -en la línea de la ecología profunda, no simplemente en la de la ecología del cuidado- nos revela que no venimos de arriba, sino de abajo, no venimos de fuera, sino de dentro, no somos sobre-naturales, sino plenamente naturales, no estamos en la Tierra, sino que somos Tierra... es obvio que el diálogo inter-religioso no puede plantearse ya como antes, sino que necesita reformular todos sus supuestos.

Y un nuevo paradigma epistemológico

Si hasta ahora, en el mundo de las religiones, éstas han considerado ingenuamente que nuestro pensamiento responde directamente a las realidades descritas, si han creído que las afirmaciones religiosas describían efectivamente un mundo real, si creían en la veracidad objetiva de nuestras imágenes y nuestras metáforas, desconociendo que somos unos seres que construimos nuestros mundos para vivir en ellos y que olvidamos que los hemos construido... si hoy se extiende en la sociedad este nuevo paradigma epistemológico, ¿cabe pensar que el diálogo inter-religioso puede seguir transcurriendo inalterado por los rieles de la teología pluralista, sin más, sin hacerse cargo de todos los nuevos desafíos que ahora se han hecho presentes, cuyas preguntas ni siquiera nos habíamos planteado?

Nuevas fronteras más allá de la teología del pluralismo religioso

A esto iba encaminado todo lo anterior. A decir que la TPR ha cumplido un servicio magnífico para posibilitar y encauzar el diálogo inter-religioso, pero que este servicio suyo resulta hoy día enteramente insuficiente por el hecho de que nuevos paradigmas están irrumpiendo con fuerza en el panorama del conocimiento religioso.

Muchos son -cada vez más numerosos- los que hablan de que estamos en un nuevo tiempo axial... Si, por definición, tiempo axial es el que daría origen a una nueva conciencia religiosa y con ella unas nuevas religiones, ¿tiene sentido que las religiones sigan dialogando entre sí en el viejo paradigma, sin hacerse cargo de que quizá está ya en marcha el proceso que las va a disolver y transformar? Una vez más, un paradigma nuevo hace que cuando teníamos la respuesta al alcance de la mano, se nos transforma la pregunta...

¿Cómo dialogar entre religiones, cuando ellas empiezan a saber que no son ya lo que creían ser?

Tal vez, a la TPR -que, recordemos, originalmente se llamó «teología de las religiones»- deba hoy suceder una «teología de la religión». No ya teología «de las religiones», de su pluralidad... sino «de la religión» en sí misma. Necesitamos una nueva teología de la religión, una teología sobre la religión tal como hoy aparece a nuestros ojos a la luz del conocimiento ampliado por la antropología cultural, la historia, la arqueología, la ecología, la epistemología... Cuando todas estas ciencias están creciendo exponencialmente y nos trasladan a un mundo realmente nuevo, ¿cómo seguir haciendo teología desde los viejos supuestos, aquellos que se elaboraron cuando no sabíamos prácticamente nada de lo que sabemos del mundo y de nosotros mismos?

¿Y puede quedar todo esto al margen de la marcha del diálogo inter-religioso? Un diálogo inter-religioso cabal sólo será posible si se atreve a cruzar las muchas nuevas fronteras que se han abierto más allá de la teología del pluralismo religioso.

POR

Novos «lugares teológicos» para a teologia do pluralismo religioso

Publicado pela SOTER em: *Religiões e Paz Mundial*,
livro prévio do Congresso Internacional de Teologia 2010,
Paulinas, São Paulo 2010, págs. 187-199.

Introdução: uma relação correta entre Teologia do Pluralismo Religioso e Diálogo Inter-Religioso

A Teologia do Pluralismo Religioso (TPR) e o Diálogo Inter-Religioso (DIR) são postos em relação com muita freqüência. Há quem, de fato, confunda os dois temas e os cite de modo equivocado um pelo outro. E não deixa de ser freqüente o caso dos que não os distinguem, e pensam até que são a mesma coisa, ou, antes, que um é parte do outro. Importa deslindar os conceitos.

A TPR pode revestir a forma de uma teologia setorial (teologia "de genitivo", que teologiza sobre a pluralidade de religiões), ou a forma de uma teologia fundamental (teologia "de ablativo", que teologiza *de universa theologia*, porém *sub specie pluralitatis*, ou seja, o que seria a chamada "teologia pluralista"). Ora, em nenhum dos dois casos se pode confundir com o DIR, e também não conservam com ele uma relação de meio a fim.

A TPR tem finalidade em si mesma, ainda que possa ser útil ao DIR, e o é. Todavia, à margem de seu possível serviço ao DIR, mesmo nos lugares onde, por hipótese, não fosse praticável o DIR, a TPR tem sentido e tem fundamento por si mesma.

A TPR, ramo teológico que ainda não tem cinqüenta anos, não surgiu historicamente do DIR nem foi elaborada em sua maior parte por teólogos dedicados à prática do DIR.

A TPR é necessária e conveniente, não tanto "para dialogar com outros" mas sobretudo "para dialogar com nós mesmos". Seu objetivo não é o diálogo com as outras religiões, e sim o diálogo com nós mesmos: um "intradiálogo". E só mediante os efeitos desse intra-diálogo que a TPR poderá ser eficaz depois para um possível DIR.

Isso significa que não entendem ou não propõem corretamente a TPR aqueles que interpretam seus argumentos como se tivessem sido concebidos em função de objetivos do DIR, como se com ela se pretendesse fazer mais fácil, ou mais cômodo o DIR. Há quem pense que a TPR negocia, manipula, ou até sacrifica, as verdades de uma religião, caso julgue conveniente para o objetivo de fazê-las mais aceitáveis aos outros no DIR.

A TPR busca a verdade de uma maneira crítica, honesta e sem complexos (sem complexos de superioridade nem complexos de outro tipo), "custe o que custar" e "caia o que cair", com ousadia, como deve ser toda busca honesta da verdade, sem medos nem interesses, à margem de que o DIR pode ser mais fácil... ou talvez mais difícil.

Dito isso, pode-se afirmar também que, talvez por esse mesmo desinteresse e essa honradez crítica, a TPR é uma ajuda inestimável para o DIR. O DIR só será benéfico se for honrado e desinteressado. A TPR é independente do DIR, e seus críticos deveriam saber disso.

Esclarecida essa relação entre TPR e DIR, podemos dizer que é um acerto incluir o tema da TPR no horizonte da preocupação desta assembléia da SOTER: "Religiões e paz mundial". Com efeito, a TPR é um fator determinante para o futuro da paz entre as religiões e, portanto, para o futuro da paz mundial.

Neste estudo queremos nos concentrar na TPR e em um ponto menos freqüentado: quais são os novos "lugares teológicos" que atualmente possibilitam, reclamam e exigem a elaboração da TPR e/ou a releitura pluralista das religiões? Onde estão esses lugares teológicos no mundo atual?

A TPR não é como a teologia bíblica, que poderia ser elaborada sem sair do grande farol teológico-bíblico, e que é difícil que sua necessidade possa se sentir como um clamor na rua. Ao contrário: a TPR surgiu para dar resposta a um clamor que vem da rua, da convivência social, e é uma teologia que pode e deve ser feita dando resposta à inquietação e às intuições dos fiéis que lidam com a problemática da pluralidade religiosa.

Uma teologia que não se feche em seu farol, que viva no mundo de hoje e respire a noosfera planetária que respira nossa sociedade não deixará de se encontrar, nos mais variados âmbitos do pensamento, com "lugares teológicos" em sentido amplo: realidades, transformações profundas do pensamento, inquietações não expressas, novas convicções no subconsciente coletivo, reivindicações, exigências..., que são questionamentos com os quais a *fides quaerens intellectum* pede aos brados que a teologia, a TPR, elabore e responda à problemática da pluralidade religiosa.

Acredito que em uma época na qual muitos teólogos e teólogas têm medo de entrar no âmbito da TPR, e se sentem tranqüilos porque no âmbito fechado de outros ramos teológicos pareceria não ser imprescindí-

vel a TPR, abrir os olhos ao vasto panorama dos novos lugares teológicos que a reclamam pode ser um chamado, um convite para se adentrar no âmbito da TPR.

Para proceder ordenadamente, mapearemos valendo-nos de uma lógica simples. Esclarecemos, em todo caso, que nos referimos a alguns lugares teológicos laicos, da rua, da sociedade, do mundo.

1. A experiência e o subconsciente coletivo da sociedade plural

Uma primeira realidade que se apresenta como lugar teológico, como lugar-fonte a partir do qual elaborar a TPR, é a própria experiência que a sociedade atual está tendo da pluralidade, e a digestão ou recepção da mesma que está ocorrendo tanto na opinião pública como no ordenamento social jurídico.

O pluralismo religioso (PR) não é um tema só religioso, menos ainda apenas eclesiástico, ou só das religiões. É, antes de tudo, um fato laico. Está na rua, no trabalho, nas migrações, em toda a sociedade. Faz parte do pluralismo cultural atual. E é um pluralismo que, embora sempre tenha existido de um modo disperso, confinado nas margens daquelas sociedades tradicionais, homogêneas e incomunicáveis, nos últimos séculos e nas últimas décadas se mobilizou de forma crescente e interpenetrou as sociedades mais distantes, até marcá-las com um pluralismo inédito e irreversível.

O pluralismo religioso já é algo que nossos ancestrais sabiam teoricamente, mas que não podiam experimentar. Agora, para nossos contemporâneos, é experiência cotidiana, inevitável, que já leva décadas trabalhando o subconsciente coletivo de nossas sociedades.

Antes que os (as) teólogos (as) elaborem uma TPR formal acadêmica, na sociedade, na rua, já se dá uma "teologia laica" do pluralismo religioso, não expressa verbalmente, mas claramente assumida em gestos, em novos costumes, ordenamentos jurídicos, avaliações, novas formas de ver, novas concepções..., que vão surgindo na prática, implícitas, porém claramente presentes e atuantes, que esperam que alguém as exponha à luz, as eleve a um nível consciente, e lhes dê a expressão e argumentação devidas.

Essa "TPR laica" é um "lugar teológico" que reivindica aos teólogos. Nossa sociedade plural valoriza já de outro modo a pluralidade religiosa, na rua, na opinião pública, na atualização jurídica, na própria família (relações, casamentos mistos, educação inter-religiosa dos filhos...), na convivência prática com as outras religiões. Já não pensa o que lhe transmitiram os seus maiores. Já não aceita o exclusivismo puro e duro, sob o qual nossos antecessores na fé viveram durante um milênio, sob pena de excomunhão. Também não compartilha o inclusivismo que oficialmente as

instituições religiosas passaram a proclamar. E o vulgo, e os formadores de opinião não esperaram que a teologia profissional lhes desse uma orientação para ajudá-los a encarar a interpretação da nova situação social de pluralismo cultural e religioso. Os cidadãos, e os cristãos entre eles, não esperaram: elaboraram por si mesmos sua TPR laica "de pouco valor", para uso privado e público. E já está funcionando, faz tempo, nas sociedades. De modo paradoxal, são as religiões, as Igrejas, e muitos corpos e entidades teológicos que ainda têm de discutir e decidir se vão tratar do tema.

A vida, como sempre, vai na frente das religiões e das teologias formais. Este "lugar teológico" da experiência social clama por uma TPR explícita e formal, e se oferece ao mesmo tempo como matéria, como fonte, como recurso, como experiência já realizada, com suas intuições, argumentos e soluções já experimentadas.

2. A nova consciência planetária e democrática

Como cristãos, poderíamos reconhecer que todas as gerações de nossos ancestrais que viveram no judeo-cristianismo, durante mais de três milênios, conviveram pacificamente — e também orgulhosamente — com a convicção que lhes dava sua religião de que faziam parte do "Povo de Deus", o povo que Deus escolheu entre todos os povos para ser o depositário privilegiado e único da revelação, e o comissionado para levá-la aos outros povos, para, assim, salvá-los. Digo que pacífica e orgulhosamente aceitaram sem objeções essa TPR aí implícita que sua religião lhes apresentou, e a viveram orgulhosamente, e muitos até mesmo arriscaram sua vida para defender essa fé, ou para levá-la de modo missionário até os confins do mundo.

A religião oficial ainda não se retratou da doutrina da escolha, continua pensando oficialmente o mesmo de sempre, e não tem desejos de revisar esse pensamento, embora sinta um inconfessado pudor diante da maior parte daquelas afirmações. Porém, na rua, o povo já abandonou aquela convicção. O cidadão médio não pode aceitar as afirmações exclusivistas: que fora de sua religião não há salvação, ou que todas as demais são inferiores, que a própria é a única revelada por Deus, e que faz parte do seleto grupo dos escolhidos por Deus para receber uma revelação exclusiva e para realizar a missão de salvação do mundo. Essa posição intelectual já não lhe é viável. Ele a sente como impossível, não crível, até mesmo impensável. Parece-lhe, francamente, um "complexo de superioridade", inaceitável na sociedade moderna, na qual uma humanidade globalizada tomou consciência dos direitos humanos e da igualdade básica de todas as pessoas, povos e culturas.

Bem explicado, nem o exclusivismo nem o inclusivismo (forma mitigada do exclusivismo) são aceitáveis para o cidadão médio, nem

para a opinião pública, nem para o senso comum. Nos últimos tempos, desenvolveu-se uma sensibilidade de profunda desconfiança em relação às atitudes de privilégio ou exclusividade, que faz parte da nova lógica cultural moderna.

Esta "TPR laica" também é outro lugar teológico que chama a teologia atual a renovar sua lógica, a reconhecer, examinar e discernir esta nova sensibilidade, esse novo "senso comum" que a sociedade atual adquiriu em seu processo de amadurecimento. Não será que a teologia se esforce por demonstrar, ou dê por indemonstrável, aquilo que para a sociedade per se patet. A TPR laica, da rua, deu, em seu próprio nível, passos que muitos teólogos/as podem dar, recorrendo a esse lugar teológico, amplamente difundido.

3. A superação da imagem tribal de Deus

Paralelamente a essa sensibilidade humana de rejeição de qualquer atitude ou complexo de superioridade inter-humana, dá-se também a superação de uma imagem de Deus que esteve vigente durante milênios. Ainda está presente em muitas das leituras litúrgicas, que cada dia falam ao crente moderno de um "Deus tribal" que a pessoa humana média atual dificilmente pode aceitar. É a imagem de um Deus que fundamentava o complexo de superioridade: o Deus nosso, de nosso povo, aquele que nos escolheu, que nos defende, que faz sua nossa causa, diante dos perigos, diante dos povos que não são de nossa cultura ou de nossa religião, diante de nossos "inimigos".

Atualmente, essa imagem também não é crível por ser inverossímil. Não faltam argumentos escriturísticos nem filosóficos... Aquilo que não foram capazes de ver todas as gerações de nossos ancestrais, o percebem agora as crianças de nossa sociedade, como uma evidência primeira.

A oficialidade religiosa não parecia estar informada: não lhe consta que se dê tal discrepância radical entre aquilo que os textos litúrgicos rezam cada dia, ou as implicações teológicas que a visão oficial transmite, e o que sente a sensibilidade do crente moderno. Todavia, uma teologia honesta e responsável não deveria olhar para outro lado. Deve voltar seu olhar para esse verdadeiro lugar teológico, para essa experiência nova de Deus que a sociedade está fazendo, porque é a base para elaborar a experiência popular de Deus como se deve fazer uma boa TPR.

4. A perspectiva histórico-psicológico-evolutiva

A sociedade se tornou cada vez mais reflexiva nos últimos anos. Esta sociedade em que os meios de comunicação se transformaram em seu sistema nervoso central, que facilita a passagem contínua das idéias de uns

a outros, funciona como uma consciência que vai crescendo, acumuladamente, amadurecendo novas perspectivas em uma crescente profundidade e complexidade.

Todas as realidades são agora percebidas em sua dimensão histórica, evolutiva, causai..., já não pontual, linear ou desprovida de perspectiva. De modo espontâneo, a todo mundo ocorre fazer sua interpretação histórica, econômica, psicanalítica... E já ninguém se escandaliza de saber como foram as coisas em sua origem e em sua evolução inevitável. O escândalo surge mais propriamente diante da vontade de permanência de realidades históricas cuja hora já passou.

Culturalmente, a sociedade já não é ingênua, mas crítica. Há uma espécie de sexto sentido crítico diluído na sociedade, acervo acumulado de tantas análises históricas, psicológicas, sociais, filosóficas... Qualquer afirmação é colocada nesse contexto e nessa dimensão de perspectiva.

As afirmações religiosas, que desde sempre foram acolhidas por todas as gerações de nossos ancestrais com uma receptividade direta, acrítica, ingênua, literal..., hoje são comentadas de forma crítica até mesmo no meio de comunicação mais simples e popular, e de um modo espontâneo. A crítica religiosa deixou um depósito sedimentado na consciência e no saber popular, que o protege de qualquer escândalo.

Por isso o povo, em sua opinião pública mais madura, já não se sente confortável diante das afirmações exclusivistas, nem se incomoda diante das pluralistas. Em sua perspectiva crítica, descobriu que as antigas afirmações exclusivistas e inclusivistas são "explicáveis", se lhes discerne facilmente uma gênese plausível que as explica. Da altura de nossa consciência crítica atual, aquele "complexo de superioridade" cultural e religioso é explicável, embora já não seja justificável. Foi um "efeito ótico", uma forma espontânea de enxergar dos povos em sua infância cultural, o que os fez considerar-se o centro de tudo o que os rodeava. Como a criança que se sente o centro da realidade até que a experiência a vai educando e a faz descobrir que existem outros centros, e que ela deve reconhecê-los e "descentrar-se" (deixar de se considerar o centro) para amadurecer. É uma lei psicológico-evolutiva conhecida que faz com que hoje já não nos escandalizemos.

A TPR pode, deve se alimentar desta perspectiva histórico-evolutiva tão evidente em nossa sociedade hodierna, e tão escassa e temida no mundo institucional religioso, ligada com freqüência a recordações antimodernistas, anti-historicistas, antidarwinistas, dogmáticas, fundamentalistas ou infalibilistas. Esta nova consciência moderna, esta visão histórico-psicológico-evolutiva, é um novo lugar teológico, fora do qual será difícil construir uma TPR à altura de nosso mundo atual.

5. A ética do não "bonossímil"

Todos esses aspectos da nova consciência democrática da sociedade atual não têm a ver apenas com a verdade, com a correção intelectual, com a "verossimilhança", mas também com a bondade, com a correção ética, com a "bonossimilhança". A antiga atitude tanto da sociedade como das religiões no tocante à pluralidade cultural e religiosa não é que não pareça agora verossímil, mas também não parece "bonossímil".

Há pessoas e grupos que ainda têm dificuldade para aceitar o pluralismo religioso como um bem "de princípio" (de direito, não só de fato). Todavia, graças ao avanço da mentalidade democrática e à sensibilidade pelos direitos humanos, a maior parte das sociedades humanas, sim, aceita atualmente a liberdade religiosa, que ninguém deve ser forçado religiosamente contra sua consciência. Ora, muitos, suposta essa liberdade de consciência das pessoas, continuam pensando que "uma sociedade homogênea onde todo mundo fosse de minha própria religião seria o ideal", melhor que uma sociedade heterogênea e plural...

Isso é algo que também mudou na sociedade atual. A homogeneidade, a falta de pluralismo, a unidade de toda a sociedade ou de todo mundo em uma única religião não só já não parece taticamente possível — e de modo irremediável —, mas também não parece sequer desejável. É uma mudança de avaliação de cento e oitenta graus.

Oficialmente, as grandes religiões mundiais universalistas, conquistadores do mundo, ainda apoiam a missão proselitista, e sonham com um mundo que chegue a ser algum dia "um só rebanho e um só pastor". Entretanto, na rua as pessoas pensam de outra maneira. Não consideram isso positivo, não acham bom. Talvez lhes possa parecer verossímil, materialmente factível, mas não o consideram desejável, porque não o consideram bom, não lhes parece "bonossímil". Não lhes parece justa a atitude proselitista, arrasadora das diferenças; não lhes parece respeitosa das culturas e/ou religiões menores. É melhor o respeito à diversidade, a pluralidade.

A TPR oficial herdada choca com esta nova lógica, com esta percepção intuitiva e em boa parte axiomática (indemonstrável, portanto) da mentalidade moderna. Por isso a nova TPR deve encarar esse lugar teológico que é essa nova sensibilidade social, essa nova lógica da pluralidade que atualmente vivem tantas sociedades assumidamente plurais.

6. A nova epistemologia

Podemos dizer que uma das mudanças profundas que diferenciam a sociedade tradicional da sociedade moderna atual é seu acesso a uma nova consciência epistemológica. Sempre, ali onde os seres humanos

conhecem, há e houve uma dimensão epistemológica no âmbito, porém se pode dizer que nenhuma sociedade como a atual teve consciência das mediações epistemológicas presentes em seu próprio conhecimento.

Desde sempre, ancestralmente, a epistemologia religiosa dominante foi a "epistemologia mítica", a do "realismo ingênuo": interpretava o conhecimento religioso em sua literalidade, em sua expressão direta, tomando-o como uma descrição da realidade: adaequatio rei et intellectus. Dentro do âmbito do cristianismo, isso foi assim até faz apenas algumas décadas para os católicos, e até há talvez dois séculos para os protestantes.

Já faz tempo que se conquistou uma primeira fronteira crítica na medida em que se descobriu e se tomou consciência dos jogos da linguagem, dos gêneros literários, da peculiaridade e do significado dos mitos, tão importantes no âmbito religioso. Este primeiro nível de mediação, que foi desconhecido e passou despercebido durante gerações, grande quantidade de gerações, deixou de fazer parte da ingenuidade da sociedade atual.

Todavia, o amadurecimento epistemológico da sociedade foi muito além. Chegou a descobrir o papel que o sujeito do conhecimento, nós mesmos, desempenhamos na construção desse conhecimento, que é o mesmo que dizer na construção da realidade em que vivemos ("a linguagem é a casa do ser"). Sabemos agora que, enquanto sujeitos conhecedores, entramos na construção de nosso conhecimento com nossos próprios interesses, com nossas categorias culturais, com nossas limitações... Nosso conhecimento não cai do céu nem nasce da realidade por uma simples intuição cognoscitiva, mas é uma elaboração nossa, carregada de subjetividade em sua própria objetividade. Hoje sabemos que em nosso conhecimento existe mais de subjetivo que de objetivo, já desde os primeiros momentos do conhecimento, quando "apreendemos" a realidade, posto que sabemos que não simplesmente "conhecemos", mas que "conhecemos como", em função dos filtros com que percebemos seletivamente a realidade.

Conseqüência de toda essa consciência epistemológico-crítica é a revisão do estatuto epistemológico de nosso próprio conhecimento: temos confundido tradicionalmente este com a própria realidade; o conhecimento em si era transparente para nós, como inexistente, de modo que, ao conhecer, acreditávamos estar na própria realidade. Confundíamos o conhecimento com a realidade. Hoje deixamos de confundi-lo, e sabemos que o conhecimento não é a própria realidade, não é o próprio território, mas tão só um "mapa".

Esta nova consciência epistemológica reveste sua dificuldade, e ainda estamos em uma fase de busca como que para chegar a conclusões pacificamente possuídas. Em todo caso, parece que a direção geral dessa

evolução nos conduz para a superação do "realismo ingênuo" em que vivemos tradicionalmente, rumo a uma conceituação mais complexa do "conhecimento do conhecimento". Na epistemologia atual, o conhecimento tende a se desabsolutizar, a perder a rigidez da inflexibilidade e infalibilidade que tradicionalmente lhe havíamos atribuído. Tende a se tornar evidente o caráter contingente de nosso conhecimento. Para evitar a palavra "relativismo", que poderia confundir alguns, diríamos que o conhecimento se revela cada vez mais relacionai, mais mediado e condicionado e menos metafísico.

Como é óbvio, a ascensão desta nova tomada de consciência epistemológica atua como um marco ou contexto inteiramente novo em que colocar e recolocar as afirmações clássicas das religiões, o que tem a ver com sua resistência ao pluralismo. Podemos dizer que está chegando, agora, o "fim do sonho dogmático religioso", ou fim do dogmatismo, da absolutização de qualquer cultura ou elemento cultural. Tomamos consciência da função insuperável que desempenham em nosso conhecimento os modelos, filtros, categorias culturais, os "paradigmas", que fazem que tudo seja segundo a cor do cristal com que se olha. Certa dose de panrelacionalidade se revela agora como a atitude mais sadia e recomendável.

A maior parte das religiões se mantém à margem dessa virada epistemológica radical tão importante que a sociedade moderna está dando. Consideram que não vai bem com elas. Outras se sentem gravemente ameaçadas pelo "relativismo" que acreditam que comporta. Discerne-se que este tema vai ser um conflito mais amplo e mais difícil de resolver.

Essa nova consciência epistemológica da sociedade atual comporta, traz dentro de si, também, uma nova TPR laica. O capítulo epistemológico da TPR já está servido nessa nova consciência epistemológica. É também um lugar teológico que deve ser visitado e freqüentado pelo teólogo para elaborar a TPR formal e acadêmica à altura da sociedade hodierna com uma nova consciência epistemológica.

Concluindo: TPR e profecia da teologia

O mundo humano, a sociedade, a noosfera estão mudando, fermentando, crescendo, sem cessar, e com um ritmo que tudo faz pensar que é de crescimento exponencial. Um crescimento de consciência que se vai estendendo por toda a noosfera. Um novo "senso comum", que não existia, que não se dava, e que agora se constitui no solo compartilhado, como um axioma global, por todos os saberes. Pode a teologia continuar ficando atada aos seus antigos pressupostos de escola, às suas referências domésticas desgastadas, ou deve descer à arena e dialogar face a face, e trabalhar lado a lado com toda a humanidade pensante?

Essa crescente consciência planetária inclui o que chamei de uma "teologia laica", inexplícita, não expressa, ignorada, até mesmo com fre-

qüência inconsciente. A consciência social coletiva elabora sua própria TPR, avant la lettre, e antes também que a própria teologia profissional e/ou acadêmica. Esta deve apressar o passo, para diminuir ou eliminar a brecha ou o atraso entre uma e outra.

Temos direito de fazer história, de criá-la hoje, e de não nos resignarmos a ser seus herdeiros passivos, ou suas vítimas, permanecendo atados a tradições e fixismos religioso-metafísicos milenares. Não podemos permanecer atados por reflexões e tradições que se fizeram há dezessete séculos, ou até há vários milênios, pensando que sua própria letra escrita em pedra seja insuperável... Essa epistemologia já não é a da sociedade atual. Os fixismos religioso-metafísicos ficaram superados na consciência planetária atual. A teologia não tem de se armar de profetismo para assumir e proclamar aquilo que a sociedade civil planetária já vê e assume há tempo; basta-lhe armar-se de sensatez, humildade e honradez.

Aceitando esse senso comum majoritário da nova consciência planetária, a TPR recuperará com naturalidade sua posição no panorama teológico, e acometerá sua nova tarefa, que já é urgente: a reelaboração pluralista de todos os ramos teológicos e a releitura pluralista das próprias religiões. Só então poderemos dizer que as religiões se puseram em condição de não arriscar a paz do mundo.

[Tradução do espanhol por Gilmar Saint'Clar Ribeiro]

Nuevos «lugares teológicos» para la teología del pluralismo religioso

Publicado por la SOTER en: *Religiões e Paz Mundial*, livro prévio do Congresso Internacional de Teologia 2010, Paulinas, São Paulo 2010, págs. 187-199. Original esapñol.

Relación correcta entre Teología del Pluralismo Religioso y Diálogo Interreligioso

La Teología del Pluralismo Religioso (TPR) y el Diálogo Interreligioso (DIR) son puestos en relación con mucha frecuencia. Hay quienes, de hecho, confunden los dos temas, y los citan equivocadamente uno por el otro. Y no deja de ser frecuente el caso de quienes no los distinguen, y piensan incluso que son lo mismo, o bien que una es parte del otro. Importa deslindar los conceptos.

La TPR puede revestir la forma de una teología sectorial (teología «de genitivo», que teologiza sobre la pluralidad de religiones), o la forma de una teología fundamental (teología «de ablativo», que teologiza "de universa theologia" pero "sub specie pluralitatis", es decir, lo que sería la llamada «teología pluralista»). Pues bien, en ninguno de los dos casos puede confundirse con el DIR, ni guarda tampoco con él una relación de medio a fin.

La TPR tiene finalidad en sí misma, aunque pueda ser útil al DIR, y lo es. Pero al margen de su posible servicio al DIR, aun en los lugares en los que, por hipótesis, no fuera practicable el DIR, la TPR tiene sentido y tiene fundamento por sí misma.

La TPR, rama teológica que no tiene todavía 50 años, no ha surgido históricamente del DIR, ni ha sido elaborada en su mayor parte por teólogos dedicados a la práctica del DIR.

La TPR es necesaria y conveniente, no tanto «para dialogar con otros», sino sobre todo «para dialogar con nosotros mismos». Su objetivo no es el diálogo con las otras religiones, sino el diálogo con nosotros mismos: un «intradiálogo». Y sólo mediante los efectos de ese intradiálogo la TPR podrá ser eficaz después para un posible DIR.

Esto significa que no entienden o no plantean correctamente la TPR aquellos que interpretan sus argumentaciones como si hubiesen sido concebidos en función de objetivos del DIR, como si con ella se pretendiera hacer más fácil, o más cómodo el DIR. Hay quien parece pensar que la TPR negocia, manipula, o sacrifica incluso, las verdades de una religión, si lo cree conveniente para el objetivo de hacerlas más aceptables a los otros en el DIR.

La TPR busca la verdad, de una manera crítica, honesta y sin complejos (sin complejos de superioridad ni complejos de otra clase), «cueste lo que cueste», y «caiga lo que caiga», a tumba abierta, como debe ser toda búsqueda honesta de la verdad, sin miedos ni intereses, al margen de que el DIR pueda resultar más fácil... o tal vez más difícil.

Dicho esto, se puede afirmar también que, tal vez por ese mismo desinterés y esa honradez crítica, la TPR es una ayuda inestimable para el DIR. El DIR sólo será beneficioso si es honrado y desinteresado. La TPR es independiente del DIR, y sus críticos debieran saberlo.

Aclarada esta relación entre TPR y DIR, sí que podemos decir que es un acierto incluir el tema de la TPR en el horizonte de la preocupación de esta Asamblea de la SOTER: «Religiones y Paz mundial». Efectivamente, la TPR es un factor determinante para el futuro de la paz entre las religiones, y por tanto para el futuro de la paz mundial.

En este estudio, queremos centrarnos en la TPR, y en un punto menos frecuentado: ¿cuáles son los nuevos «lugares teológicos» que hoy día posibilitan, reclaman y exigen la elaboración de la TPR y/o la relectura pluralista de las religiones? ¿Dónde están estos lugares teológicos en el mundo actual?

La TPR no es como la teología bíblica, que podría ser elaborada sin salir del fanal teológico-bíblico, y que es difícil que su necesidad pudiera sentirse como un clamor en la calle. Al contrario: la TPR ha surgido para dar respuesta a un clamor que viene de la calle, de la convivencia social, y es una teología que puede y debe hacerse dando respuesta a la inquietud y a las intuiciones de los creyentes que lidian con la problemática de la pluralidad religiosa.

Una teología que no se encierre en su fanal, que viva en el mundo de hoy y respire la noosfera planetaria que respira nuestra sociedad, no dejará de encontrarse, en los más variados ámbitos del pensamiento, con «lugares teológicos» en sentido amplio: realidades, transformaciones profundas del pensamiento, inquietudes inexpresadas, nuevas convicciones en el subsconsciente colectivo, reclamos, exigencias... que son cuestionamientos con los que la *fides quaerens intellectum* pide a gritos que la teología, la TPR, elabore y responda a la problemática de la pluralidad religiosa.

Creo que en una época en la que muchos teólogos y teólogas tienen miedo a entrar en el ámbito de la TPR, y se sienten tranquilos porque en el ámbito cerrado de otras ramas teológicas pareciera no ser imprescindible la TPR, abrir los ojos al vasto panorama de los nuevos lugares teológicos que la reclaman, puede ser un llamado, una invitación a adentrarse en el ámbito de la TPR.

Para proceder ordenadamente, mapearemos valiéndonos de una lógica sencilla. Aclaramos en todo caso que nos referimos a unos lugares teológicos laicos, de la calle, de la sociedad, del mundo.

I. La experiencia y el subconsciente colectivo de la sociedad plural

Una primera realidad que se presenta como lugar teológico, como lugar-fuente desde el que elaborar la TPR es la experiencia misma que la sociedad actual está teniendo de la pluralidad, y la digestión o recepción de la misma que está teniendo lugar tanto en la opinión pública como en el ordenamiento social jurídico.

El pluralismo religioso (PR) no es un tema sólo religioso, ni mucho menos sólo eclesiástico, o sólo de las religiones... Es, ante todo, un hecho laico. Está en la calle, en el trabajo, en las migraciones, en la sociedad toda. Forma parte del pluralismo cultural actual. Y es un pluralismo que si bien siempre existió de un modo disperso, confinado en los márgenes de aquellas sociedades tradicionales, homogéneas e incomunicadas, en los últimos siglos y en las últimas décadas se ha movilizado crecientemente y ha interpenetrado las sociedades más distantes, hasta marcarlas con un pluralismo inédito e irreversible.

El pluralismo religioso ya es algo que nuestros ancestros sabían teóricamente, pero que no podían experimentar. Ahora, para nuestros contemporáneos es experiencia cotidiana, inevitable, que ya lleva décadas trabajando el subconsciente colectivo de nuestras sociedades.

Antes de que los teólogos/as elaboren una TPR formal académica, en la sociedad, en la calle, se da ya una «teología laica» del pluralismo religioso, inexpresada verbalmente, pero claramente asumida en gestos, en nuevas costumbres, ordenamientos jurídicos, valoraciones, nuevas formas de ver, nuevas concepciones... que van surgiendo en la práctica, implícitas pero claramente presentes y actuantes, que esperan que alguien las saque a la luz, las suba a un nivel consciente, y les dé la expresión y argumentación debidas.

Esa «TRP laica» es un «lugar teológico» que reclama a los teólogos. Nuestra sociedad plural valora ya de otro modo la pluralidad religiosa, en la calle, en la opinión pública, en la actualización jurídica, en la propia

familia (relaciones, matrimonios mixtos, educación inter-religiosa de los hijos...), en la convivencia práctica con las otras religiones. Ya no piensa lo que le transmitieron sus mayores. Ya no acepta el exclusivismo puro y duro bajo el que nuestros antecesores en la fe vivieron durante un milenio bajo pena de excomunión. Tampoco comparte el inclusivismo que oficialmente han pasado a proclamar las instituciones religiosas. Y la gente de la calle, y los formadores de opinión no han esperado a que la teología profesional les marcara una orientación para ayudarles a afrontar la interpretación de la nueva situación social de pluralismo cultural y religioso. Los ciudadanos, y los cristianos/as entre ellos, no han esperado: han elaborado por sí mismos su TPR laica «de andar por casa», para uso privado y público. Y ya está funcionando, hace tiempo, en las sociedades. Paradójicamente, son las religiones, las Iglesias, y muchos cuerpos y entidades teológicos quienes todavía tienen que discutir y decidir si van a abordar el tema.

La vida, como siempre, va por delante de las religiones y de las teologías formales. Este «lugar teológico» de la experiencia social, clama por una TPR explícita y formal, y se ofrece a la vez como materia, como fuente, como recurso, como experiencia ya realizada, con sus intuiciones, argumentos, y soluciones ya experimentadas.

II. La nueva conciencia planetaria y democrática

Como cristianos podríamos reconocer que, todas las generaciones de nuestros ancestros que han vivido en el judeocristianismo, durante más de tres milenios, han convivido pacíficamente -y también orgullosamente- con la convicción que les daba su religión de que formaban parte de «el pueblo de Dios», el pueblo que Dios eligió entre todos los pueblos, para que fuera el depositario privilegiado y único de la revelación, y el comisionado para llevarla a los demás pueblos, para así salvarlos. Digo que pacífica y orgullosamente han aceptado sin objeciones, esta TPR ahí implícita que su religión les presentó, y la han vivido orgullosamente, y muchos han arriesgado incluso su vida por defender esa fe, o por llevarla misioneramente hasta los confines del mundo.

La religión oficial no se ha desdicho todavía de la doctrina de la elección, sigue pensando oficialmente lo mismo que siempre, y no tiene deseos de revisar ese pensamiento, aunque siente un inconfesado pudor ante la mayor parte de aquellas afirmaciones. Pero en la calle el pueblo ha abandonado ya aquella convicción. El ciudadano medio no puede aceptar las afirmaciones exclusivistas: que fuera de su religión no hay salvación, o que todas las demás son inferiores, que la propia es la única revelada por Dios, y que forma parte del selecto grupo de los elegidos por Dios para recibir una revelación exclusiva y para realizar la misión de salvación del mundo. Esa posición intelectual no le resulta ya asequible. La siente

imposible, increíble, impensable incluso. Le parece, francamente, un «complejo de superioridad», inaceptable en la sociedad moderna, en la que una Humanidad globalizada ha tomado conciencia de los derechos humanos y de la igualdad básica de todas las personas, pueblos y culturas.

Bien explicado, ni el exclusivismo ni el inclusivismo (forma mitigada del exclusivismo) es aceptable para el ciudadano medio, ni para la opinión pública, ni para el sentido común. En los últimos tiempos se ha desarrollado una sensibilidad de profunda desconfianza hacia las actitudes de privilegio o exclusividad, que forma parte de la nueva lógica cultural moderna.

También, esta «TPR laica», es otro lugar teológico que llama a la teología actual a renovar su lógica, a reconocer, examinar y discernir esta nueva sensibilidad, ese nuevo «sentido común» que la sociedad actual ha adquirido en su proceso de maduración. No vaya a ser que la teología se esfuerce por demostrar, o dé por indemostrable, lo que para la sociedad "per se patet". La TPR laica, de la calle, ha dado, en su propio nivel, pasos que muchos teólogos y teólogas pueden dar, echando mano de este lugar teológico, ampliamente difundido.

III. La superación de la imagen tribal de Dios

Paralela a esa sensibilidad humana de rechazo a toda actitud o complejo de superioridad interhumana, se da también la superación de una imagen de Dios que ha estado vigente durante milenios. Aún está presente en muchas de las lecturas litúrgicas, que cada día hablan al creyente moderno de un «dios tribal» que la persona humana media actual difícilmente puede aceptar. Es la imagen de un dios que fundamentaba el complejo de superioridad: el Dios nuestro, de nuestro pueblo, el que nos ha elegido, que nos defiende, que hace suya nuestra causa, frente a los peligros, frente a los pueblos que no son de nuestra cultura o de nuestra religión, frente a nuestros «enemigos»...

Hoy día, también esa imagen resulta increíble, por inverosímil. No hacen falta argumentos escriturísticos ni filosóficos... Lo que no fueron capaces de ver todas las generaciones de nuestros ancestros, lo perciben ahora los niños de nuestra sociedad, como una evidencia primera.

La oficialidad religiosa no pareciera estar informada: no le consta que se dé esta discrepancia radical entre lo que los textos litúrgicos rezan cada día o las implicaciones teológicas que la visión oficial conlleva, y lo que siente la sensibilidad del creyente moderno. Pero una teología honesta y responsable no debería mirar para otro lado. Debe volver su mirada a este verdadero lugar teológico, a esta experiencia nueva de Dios que la sociedad está haciendo, porque es a base de elaborar la experiencia popular de Dios como se debe hacer una buena TPR.

IV. La perspectiva histórico-psicológico-evolutiva

La sociedad se ha hecho más y más reflexiva en los últimos años. Esta sociedad en la que los medios de comunicación se han convertido en su sistema nervioso central, que facilita el paso continuo de las ideas de unos a otros, funciona como una conciencia que va creciendo, acumulativamente, madurando nuevas perspectivas en una creciente profundidad y complejidad.

Todas las realidades son ahora percibidas en su dimensión histórica, evolutiva, causal... no ya puntual, lineal o desprovista de perspectiva. Espontáneamente, a todo el mundo se le ocurre hacer su interpretación histórica, económica, psicoanalítica... Y ya nadie se escandaliza de saber cómo fueron las cosas en su origen y en su evolución inevitable. El escándalo surge más bien ante la voluntad de permanencia de realidades históricas a las que ya se les pasó su hora.

Culturalmente, la sociedad ya no es ingenua, sino crítica. Hay una especie de sexto sentido crítico diluido en la sociedad, acerbo acumulado de tantos análisis históricos, psicológicos, sociales, filosóficos... Cualquier afirmación es colocada en ese contexto y esa dimensión de perspectiva.

Las afirmaciones religiosas, que desde siempre fueron acogidas por todas las generaciones de nuestros ancestros con una receptividad directa, acrítica, ingenua, literal... hoy son comentadas críticamente aun en el medio de comunicación más sencillo y popular, y de un modo espontáneo. La crítica religiosa ha dejado un poso sedimentado en la conciencia y en el saber popular, que le protege de todo escándalo.

Por eso, el pueblo, en su opinión pública más madura, ya no se siente cómodo ante las afirmaciones exclusivistas, ni se incomoda ante las pluralistas. En su perspectiva crítica, ha descubierto que las antiguas afirmaciones exclusivistas e inclusivistas son «explicables», se les adivina fácilmente una génesis plausible que las explica. Desde la altura de nuestra conciencia crítica actual, aquel «complejo de superioridad» cultural y religioso, resulta explicable, aunque ya no resulte justificable. Fue un «efecto óptico», una forma espontánea de mirar de los pueblos, en su infancia cultural, lo que les hizo considerarse el centro de todo lo que les rodeaba. Como el niño que se siente el centro de la realidad hasta que la experiencia le va educando y le hace descubrir que hay otros centros, y que él debe reconocerlos y «descentrarse» (dejar de considerarse el centro), para madurar. Es una ley psicológico-evolutiva conocida que hace que hoy ya no nos escandalicemos.

La TPR puede, debe alimentarse de esta perspectiva histórico-evolutiva tan evidente en nuestra sociedad hodierna, y tan escasa y recelada en el mundo institucional religioso, prendido con frecuencia de recuerdos antimodernistas, antihistoricistas, antidarwinistas, dogmáticos, fundamen-

talistas o infalibilistas. Esta nueva conciencia moderna, esta visión histórico-psicológico-evolutiva, es un nuevo lugar teológico fuera del cual será difícil construir una TPR a la altura de nuestro mundo actual.

V. La ética de lo imbonosímil

Todos estos aspectos de la nueva conciencia democrática de la sociedad actual no tienen que ver sólo con la verdad, con la corrección intelectual, con la «verosimilitud»... sino también con la bondad, con la corrección ética, con la «bonosimilitud». La antigua actitud tanto de la sociedad como de las religiones respecto a la pluralidad cultural y religiosa no es que no parezca ahora verosímil, sino que no parece tampoco «bonosímil».

Hay personas y grupos que todavía tienen dificultad para aceptar el pluralismo religioso como un bien «de principio» (de derecho, no sólo de facto). Pero gracias al avance de la mentalidad democrática y a la sensibilidad por los derechos humanos, la mayor parte de las sociedades humanas sí aceptan hoy día la libertad religiosa, que nadie debe ser forzado religiosamente contra su conciencia. Ahora bien, muchos, supuesta esa libertad de conciencia de las personas, siguen pensando que «una sociedad homogénea donde todo el mundo fuese de mi propia religión sería lo ideal», mejor que una sociedad heterogénea y plural...

Esto es algo que también ha cambiado en la sociedad actual. La homogeneidad, la falta de pluralismo, la unidad de toda la sociedad o de todo el mundo en una única religión... no sólo no parece ya fácticamente posible -y de un modo irremediable-, sino que tampoco parece siquiera deseable. Es un cambio de valoración de 180 grados.

Oficialmente, las grandes religiones mundiales universalistas, conquistadoras del mundo, todavía respaldan la misión proselitista, y sueñan con un mundo que llegue a ser un día «un sólo rebaño y un solo pastor». Pero en la calle la gente piensa de otra manera. No lo considera positivo, no lo cree bueno; tal vez puede parecerle verosímil, materialmente factible, pero no lo considera deseable, porque no lo considera bueno, no le parece «bonosímil». No le parece justa la actitud proselitista, arrasadora de las diferencias; no le parece respetuosa de las culturas y/o religiones menores. Es mejor el respeto a la diversidad, la pluralidad.

La TPR oficial heredada choca con esta nueva lógica, con esta percepción intuitiva y en buena parte axiomática (indemostrable por tanto) de la mentalidad moderna. Por eso, la nueva TPR debe confrontarse con este lugar teológico que es esta nueva sensibilidad social, esta nueva lógica de la pluralidad que hoy viven tantas sociedades asumidamente plurales.

VI. La nueva epistemología

Podemos decir que uno de los cambios profundos que diferencian la sociedad tradicional de la sociedad moderna actual es su acceso a una nueva conciencia epistemológica. Siempre, allá donde los seres humanos conocen, hay y ha habido una dimensión epistemológica en al ámbito, pero se puede decir que ninguna sociedad como la actual ha tenido conciencia de las mediaciones epistemológicas presentes en su propio conocimiento.

Desde siempre, ancestralmente, la epistemología religiosa dominante ha sido la «epistemología mítica», la del «realismo ingenuo»: interpretaba el conocimiento religioso en su literalidad, en su expresión directa, tomándolo como una descripción de la realidad: "adaequatio rei et intellectus". Dentro del ámbito del cristianismo, esto ha sido así hasta hace apenas unas décadas para los católicos, y hasta hace tal vez dos siglos para los protestantes.

Hace ya tiempo que se ha conquistado una primera frontera crítica en cuanto que se ha descubierto y se ha tomado conciencia de los juegos del lenguaje, de los géneros literarios, de la peculiaridad y del significado de los mitos, tan importantes en el ámbito religioso. Este primer nivel de mediación, que fue desconocido y pasó desapercibido durante generaciones, multitud de generaciones, ha dejado de formar parte de la ingenuidad de la sociedad actual.

Pero la maduración epistemológica de la sociedad ha ido mucho más allá; ha llegado a descubrir el papel que el sujeto del conocimiento, nosotros mismos, jugamos en la construcción de ese conocimiento, que es tanto como decir en la construcción de la realidad en la que vivimos («el lenguaje es la casa del ser»). Sabemos ahora que, en cuanto sujetos conocedores, entramos en la construcción de nuestro conocimiento con nuestros propios intereses, con nuestras categorías culturales, con nuestras limitaciones... Nuestro conocimiento no cae del cielo, ni brota de la realidad por una simple intuición cognoscitiva, sino que es una elaboración nuestra, cargada de subjetividad en su misma objetividad. Hoy sabemos que en nuestro conocimiento hay más de subjetivo que de objetivo, ya desde los primeros momentos del conocimiento, cuando «aprehendemos» la realidad, puesto que sabemos que no simplemente «conocemos», sino que «conocemos como», en función de los filtros con los que percibimos selectivamente la realidad.

Consecuencia de toda esta conciencia epistemológico-crítica es la revisión del estatuto epistemológico mismo de nuestro propio conocimiento: éste lo hemos confundido tradicionalmente con la misma realidad; el conocimiento mismo nos resultaba transparente, como inexistente, de modo que al conocer creíamos estar en la misma realidad. Confundíamos

el conocimiento con la realidad. Hoy dejamos de confundirlo, y sabemos que el conocimiento no es la realidad misma, no es el territorio mismo, sino solamente un «mapa»...

Esta nueva conciencia epistemológica reviste su dificultad, y todavía estamos en una fase de búsqueda como para llegar a conclusiones pacíficamente poseídas. En todo caso, parece que la dirección general de esta evolución nos lleva hacia la superación del «realismo ingenuo» en que hemos vivido tradicionalmente, en dirección hacia una conceptuación más compleja del «conocimiento del conocimiento». En la epistemología actual el conocimiento tiende a des-absolutizarse, a perder la rigidez de la inflexibilidad e infalibilidad que tradicionalmente le habíamos atribuido. Tiende a hacerse evidente el carácter contingente de nuestro conocimiento. Para evitar la palabra «relativismo», que podría confundir a algunos, diríamos que el conocimiento se revela cada vez más relacional, más mediado y condicionado, y menos metafísico.

Como resulta obvio, la ascensión de esta nueva toma de conciencia epistemológica funge como un marco o contexto enteramente nuevo en el que colocar y recolocar las afirmaciones clásicas de las religiones, lo que tiene que ver con su resistencia al pluralismo. Podemos decir que está llegando ahora el «fin del sueño dogmático religioso», el fin del dogmatismo, de la absolutización de cualquier cultura o elemento cultural. Hemos tomado conciencia de la función insuperable que juegan en nuestro conocimiento los modelos, filtros, categorías culturales, los «paradigmas»... que hacen que todo sea según el color del cristal con que se mira. Una cierta dosis de pan-relacionalidad se revela ahora como la actitud más sana y recomendable.

La mayor parte de las religiones se mantiene al margen de este giro epistemológico radical tan importante que está dando la sociedad moderna. Consideran que no va con ellas. Otras se sienten gravemente amenazadas por el «relativismo» que creen que comporta. Se adivina que este tema va a ser un conflicto más largo y más difícil de resolver.

Esta nueva conciencia epistemológica de la sociedad actual comporta, lleva dentro de sí, también, una nueva TPR laica. El capítulo epistemológico de la TPR está ya servido, en esa nueva conciencia epistemológica. Es también un lugar teológico que debe ser visitado y frecuentado por el teólogo para elaborar la TPR formal y académica a la altura de esta sociedad hodierna con una nueva conciencia epistemológica.

Concluyendo: TPR y profecía de la teología

El mundo humano, la sociedad, la noosfera están cambiando, fermentando, creciendo, sin cesar, y con un ritmo que todo hace pensar que es de crecimiento exponencial. Un crecimiento de conciencia que se

va extendiendo por toda la noosfera. Un nuevo «sentido común», que no existía, que no se daba, y que ahora se constituye en el suelo compartido, como un axioma global, por todos los saberes. ¿Puede la teología seguir quedando atada a sus antiguos presupuestos de escuela, a sus gastadas referencias domésticas, o debe bajar a la arena y dialogar cara a cara, y a trabajar codo a codo con toda la humanidad pensante?

Esa creciente conciencia planetaria incluye lo que he llamado una «teología laica», inexplícita, inexpresada, ignorada, incluso con frecuencia inconsciente. La conciencia social colectiva elabora su propia TPR, avant la lettre, y antes también que la propia teología profesional y/o académica. Ésta debe apresurar el paso, para disminuir o eliminar la brecha o el retraso entre una y otra.

Tenemos derecho a hacer historia, a crearla hoy, y a no resignarnos a ser sus herederos pasivos, o sus víctimas, permaneciendo atados a tradiciones y fixismos religioso-metafísicos milenarios. No podemos permanecer atados por reflexiones y tradiciones que se hicieron hace 17 siglos, o varios milenios incluso, pensando que su misma letra escrita en piedra sea insuperable... Esa epistemología no es ya la de la sociedad actual. Los fixismos religioso-metafísicos han quedado superados en la conciencia planetaria actual. La teología no tiene que armarse de profetismo para asumir y proclamar lo que ya la sociedad civil planetaria ve y asume hace tiempo; le basta armarse de sensatez, humildad y honradez.

Aceptando ese sentido común mayoritario de la nueva conciencia planetaria la TPR recuperará con naturalidad su posición en el panorama teológico, y acometerá su nueva tarea, que ya es urgente: la re-elaboración pluralista de todas ramas teológicas, y la relectura pluralista de las religiones mismas. Sólo entonces podremos decir que las religiones se habrán puesto en condiciones de no arriesgar la paz del mundo.

Epílogo de conjunto

Teología y Religiones. Espiritualidad del Pluralismo

Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en prospectiva, São Leopoldo, RS, Brasil, 7-11 de octubre de 2012, Fundación Amerindia y Doble Clic Editoras, Montevideo, 1ª edición de diciembre 2012, publicación digital, págs. 415-427.

Es el texto base para el taller sobre el mismo tema dirigido en el «Congreso Continental de Teología», en la Universidade do Vale do Sinos, UNISINOS de São Leopoldo RS, Brasil. Estos serían, sintéticamente, los puntos centrales de la reflexión compartida y debatida en el taller.

TPR: para dialogar no con otros, sino con nosotros mismos

El tema de este panel es la Teología del pluralismo religioso (en adelante TPR), que no debe ser confundido con el tema del diálogo inter-religioso. Éste, ya se sabe lo que es: un diálogo entre religiones. La TPR, por el contrario, no es un diálogo, sino una teología, una reflexión, que puede hacerse, por tanto, dentro de una misma religión, antes de dialogar con otra religión, o aun sin tener otra religión con la que dialogar.

Para la práctica del diálogo inter-religioso, obviamente, se necesita la presencia de varias religiones, dos al menos. Para la práctica de la TPR no se necesita tal interlocución. Cada religión puede/debe hacer su TPR. Otra cosa es que, para dialogar inter-religiosamente, lo mejor será prepararse con una buena reflexión teológica sobre la pluralidad religiosa... Pero también es verdad que esta reflexión, esta TPR, cada religión la necesita no sólo para el diálogo con otras religiones, sino aunque no tenga en su medio otras religiones con las que dialogar. Diríamos que la TPR «no es para dialogar con otros, sino para dialogar primero con nosotros mismos». Es esa reflexión, ese replanteamiento o revisión que cada religión debe hacer para actualizar su visión, su comprensión de la pluralidad religiosa, y de las relaciones de la propia religión con las demás.

TPR: materia, forma... genitivo, ablativo... teología fundamental

Según la fórmula clásica, TPR es una teología que toma como objeto de su estudio el pluralismo religioso, el hecho mismo de que haya muchas religiones: ¿qué significa dentro del plan de Dios?, ¿cómo lo podemos explicar? Según la fórmula clásica, esa TPR sería una «teología de genitivo», una teología que hace del pluralismo religioso la materia de su reflexión, su «objeto material»; ese genitivo expresa su objeto material. En este sentido, esa TPR es una rama o sección de la teología total; se trata de una teología sectorial.

Pero hay también «teologías de ablativo», aquellas en las que su especificación (la «liberación» en el caso de la teología de la liberación, o el «pluralismo» en el caso de la TPR) no se refiere a su objeto material, sino formal. Así entendida, la teología de la liberación hace de la liberación su objeto formal, la formalidad concreta desde la que aborda cualquier objeto material. Una TPR «formal», es la que estudia cualquier objeto material propio de la teología, pero haciéndolo desde la perspectiva formal del pluralismo: puede tratarse de eclesiología, o misiología... pero en este caso será eclesiología pluralista, o misiología pluralista, que estudian el mismo objeto material de la eclesiología o misiología, sólo que desde una perspectiva pluralista. Toda teología, cualquier rama de la misma, puede ser realizada desde esta formalidad pluralista.

El estudio del estatuto mismo de la pluralidad de las religiones diríamos que pertenece al ámbito de la teología fundamental.

Cuatro etapas de desarrollo

La TPR es muy reciente. El primer libro que abordó explícitamente la temática fue el de Robert Schlette, Las religiones como tema de la teología, de 1963. Era el tiempo de Concilio, aunque surgió fuera del aula Conciliar; está cumpliendo sus cincuenta años.

La **primera etapa** de esta teología se centró en una reflexión sobre las religiones mismas, como bien indicaba el título de aquel mismo libro, y por eso era llamada «Teología de las religiones»: se quería reflexionar sobre qué valor salvífico tienen las religiones. ¿Salvan? ¿Cómo salvan, en base a qué, con qué relación con la religión cristiana? Ésa era su gran pregunta, la pregunta por la presencia de la salvación en las religiones

Esta problemática diríamos que quedó sobreseída pronto, y de manera afirmativa. Prácticamente nadie duda hoy del valor salvífico de las religiones, por lo que dejó de ser éste el contenido determinante de la teología de las religiones, que pasó a centrarse sobre un nuevo aspecto de su objeto: ¿qué significado tiene el «hecho» de la pluralidad de las religiones dentro del plan de salvación de Dios? ¿Es una cuestión simplemente «de

hecho» o es también «de derecho»...? Esta nueva temática es la que domina en la **segunda etapa**, caracterizada ejemplarmente por Jacques Dupuis y su posición inclusivista cristiana.

Una **tercera etapa** se delinea a partir del momento el que la TPR se abre a estudiar la posibilidad de una posición «pluralista» situada más allá del inclusivismo. En esta etapa la teología se propone articular de un modo convincente la posibilidad y legitimidad de la admisión teórica de una pluralidad de vías de salvación, tratando de afrontar los problemas que ello plantea en las diferentes sub-ramas de la universa theologia, principalmente en cristología y misiología. En esta etapa es en la que se encuentra actualmente, y no es posible darla por cerrada, pues el trabajo de discernimiento pendiente es todavía mucho y es necesario mucho diálogo y mucha paciencia para que lleguemos a la madurez necesaria.

Una cuarta etapa sería aquella en la que, satisfactoriamente superada la problemática de la etapa anterior, se procede a reformular y reelaborar las distintas ramas de teología desde el presupuesto del pluralismo. Apenas algunos sectores estarían empezado a entrar en esta época.

Esquema tripartito

Para mapear de un modo lógico las diferentes posiciones posibles de una religión en cuanto al pluralismo se han aportado diferentes modelos. El más conocido —que cuenta con detractores, tanto como defensores— es el conocido modelo tripartito de «exclusivismo, inclusivismo, pluralismo», que en cierta manera se corresponde en el cristianismo con «eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo». Es la clasificación más simple, y está elaborada sobre un esquema formal casi abstracto, de una lógica cuasi geométrica. Obviamente, puede y debe ser subdividida y matizada, para incluir los muchos matices que la realidad concreta puede presentar, y de hecho sobre su base se han desdoblado otras muchas clasificaciones más detalladas. A pesar de las críticas, nadie ha ofrecido una alternativa que la supere y consiga que sea abandonada. Por su parte, algunas sub-clasificaciones que en su momento fueron presentadas como matizaciones imprescindibles, han sido posteriormente abandonadas por sus proponentes. Todo ello evidencia que la TPR está en fase de creación, y que los autores están trabajando, reflexionando, cambiando, asimilando y evolucionando. Hay que dar tiempo al tiempo.

TPR, también «palabra segunda»

De la teología de la liberación se dice que, en algún aspecto, el referido por su definición como «reflexión crítica sobre la praxis de la fe», sería «palabra segunda», es decir, reflexión teológica elaborada a partir de (y por tanto después de) una praxis. Primero sería la palabra de la realidad, de la praxis, y sólo luego vendría la «palabra segunda» de la teología.

De la TPR se puede decir otro tanto. También es una reflexión que sobreviene después de otra palabra pronunciada en la praxis. Es la palabra de la praxis social religiosa pluralista. Todos constatamos que la obligada convivencia de las religiones en el marco de la actual sociedad globalizada propicia un creciente cruzamiento de las religiones. Es un hecho nuevo que hoy día todos nos vemos obligados a convivir con personas de otras religiones, y ocurre que así como hace décadas esta convivencia inter-religiosa producía extrañeza y actitudes de rechazo y de intolerancia, la sociedad se hace cada día más tolerante, las familias aceptan más fácilmente el cruzamiento de matrimonios inter-religiosos en su seno, y donde antes se suscitaban actitudes de rechazo, de condena, o de proselitismo religioso frente a los familiares advenedizos de religión distinta, hoy día aparecen más bien actitudes de comprensión, de reconocimiento del derecho de libertad religiosa, y de un acallamiento del antiguo afán proselitista con el que antes se trataba de superar el pluralismo religioso en la familia. Las personas ya no piensan que quienes tienen otra opción religiosa diferente a la propia estén equivocadas, o fuera de la salvación o necesitadas de que alguien las convierta a la religión familiar tradicional.

Es decir: en las familias, en la calle, en la sociedad, crece y se desarrolla una conciencia de aceptación del pluralismo religioso, contraria a la conciencia clásica de exclusivismo de la que todos provenimos. Pues bien, esta evolución profunda de la conciencia social en el campo de la aceptación de la pluralidad religiosa es la «palabra primera», o palabra primera de la praxis, que la teología necesita reflexionar para afrontar y articular los desafíos teóricos que conlleva. Las personas, la sociedad, evolucionan casi inconscientemente, transforman su conciencia social superficial: ésa es la primera palabra, la palabra de la praxis social. La teología responsable debe afrontar esos hechos y tratar de reflexionarlos para articular una nueva composición teológica que articule y pongan en armonía los desafíos ahí implicados. Ésa es la «palabra segunda» en que consiste la TPR.

La TL como TPR: macroecumenismo latinoamericano

De la pluralidad de las religiones no nos hemos hecho conscientes sólo ahora, cuando la sociedad se ha mundializado y las religiones orientales se han hecho más presentes en Occidente. En América Latina están «desde siempre» las religiones indígenas, y desde hace cinco siglos, las religiones afro, traídas precisamente por la esclavitud patrocinada por el cristianismo. La TL se ha llevado muy bien con estas religiones, mejor que el cristianismo oficial en los cinco siglos anteriores, hasta el Concilio Vaticano II. La explicación de esta buena relación estriba en que la TL partió, de entrada, del nuevo paradigma inclusivista que el Concilio había puesto en marcha. El inclusivismo produjo una actitud, para con las religiones presentes en el Continente, radicalmente diferente a la que el cris-

tianismo secular había adoptado en el pasado. Con el inclusivismo —y una buena dosis de intuición que iba más allá—, la TL elaboró lo que llamó «macroecumenismo», que sería como la cumbre más alta del inclusivismo cristiano antes de transformarse en pluralismo.

Como es sabido, la palabra «macroecumenismo» —presentada en público en Quito, en la Asamblea del Pueblo de Dios, a partir del libro de Pedro Casaldáliga «Espiritualidad de la Liberación» (de la famosa colección «Teología y liberación» patrocinada por el CESEP de São Paulo con las editoriales Vozes y Paulinas e interrumpida por la intervención romana)—, no quiere aludir a un supuesto "micro–ecumenismo"; está en otro campo. Ecumenismo, como es sabido, viene de *ekumene*, «la totalidad del mundo habitado», y por tanto no podría haber nada más amplio que el ecumenismo. Sin embargo, la palabra «ecumenismo» ya estaba ocupada, con otro sentido, el de las relaciones entre las confesiones cristianas de cara al diálogo que busca la unidad. La palabra «macroecumenismo» no se inventó para pensar en un «ecumenismo a nivel inter-religioso». Macroecumenismo no tiene que ver nada con diálogo inter-religioso, nunca se pensó en ello. Macroecumenismo se refiere a otro tema, a la espiritualidad (fue presentada sobre la base de un capítulo del libro «Espiritualidad de la liberación»). El macroecumenismo fue entendido desde el principio como «macroecumenismo del Reino», como aquella actitud fundamental de la espiritualidad latinoamericana de la liberación basada en el «ecumenismo de Dios y el ecumenismo de la Misión», con sus conocidas características: optimismo soteriológico, diálogo con el mundo, desinterés institucional, apertura positiva, colaboración universal por la Causa del Reino, y una evangelización verdaderamente nueva (por jesuánica). Estaba muy próxima a lo que más tarde sería la TPR, pero situándose en el campo de la espiritualidad.

Como hemos escrito en algún otro lugar, el macroecumenismo fue sin duda la actitud más pluralista posible dentro del ámbito del inclusivismo. En algún sentido podríamos decir que el macroecumenismo sería el pluralismo posible (en aquellos idus, *avant la lettre*). Hoy, a estas alturas de la historia, desde las nuevas perspectivas del pluralismo teológico, el macroecumenismo se confirma como actitud espiritual, a la que hoy apenas hay que hacer algunos ajustes derivados de la aceptación del pluralismo y del no pequeño recorrido ya realizado por la TPR.

TPR, nuevo paradigma

Hoy día, cuando ya nos hemos adentrado colectivamente en el campo de la epistemología y nos hemos hecho con el concepto nuevo de «paradigmas» en el sentido kuhniano, volviendo la vista atrás descubrimos que el pluralismo religioso de la TPR no era, no es, sino un nuevo paradigma. Y con ese concepto podemos recontar nuestra historia teológica, en clave de paradigmas. Veamos.

Nuestros cinco siglos de cristianismo estuvieron establemente establecidos sobre el paradigma de la gran síntesis medieval cristiana, el cristianismo de Trento y de la Reforma, que llegaron a este Continente, sin un saber crítico epistemológico, desconocedores absolutamente de las mediaciones culturales, pensando que traían la verdad única y verdadera, a la que convenía obligar a entrar a todos los pueblos (y religiones) de la Tierra, por su propio bien (!): *compelle eos intrare*, oblígalos a entrar (Lc 14,23), con las palabras del Evangelio que con astuto sentido de oportunidad se citaban. Era el paradigma cristiano de la premodernidad, un cristianismo que se autoafirmaba en contra de la ciencia y de la modernidad, rechazando la emancipación de la primera Ilustración.

El Concilio Vaticano fue un gran «cambio de paradigma». (Reconociéndolo como tal, resulta ocioso discutir si fue cambio o ruptura). Este cambio conciliar de paradigma supuso la reconciliación (es verdad que parcial) de la modernidad: aceptación del mundo moderno, reconciliación con la ciencia, reconocimiento de los derechos humanos y de la democracia (en la sociedad, no tanto al interior de la Iglesia)...

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, tenía como objetivo, con toda sinceridad e ingenuidad, aplicar el Concilio a América Latina. Pero en esa aplicación se produjo otro cambio de paradigma. Fue el paradigma liberador, una nueva forma de percibir y de leer la realidad histórica, así como una nueva forma de situarse en ella, a saber, desde la utopía del reinocrentrismo y desde la opción por los pobres. Es el paradigma que está debajo, en el corazón de la teología de la liberación. Es claro que Medellín fue una «recepción creativa» del Concilio en América Latina. Y fue por eso un doble paso hacia adelante: pasamos simultáneamente del paradigma medieval (la gran síntesis cristiana medieval y barroca) a la modernidad de la primera Ilustración y a la perspectiva liberadora y emancipatoria de la segunda Ilustración).

Cautivadas, y verdaderamente transformadas por la espiritualidad de la liberación, muchas personas latinoamericanas pensaron que con esa teología habríamos llegado a algo así como a un final de la historia, a un *non plus ultra*. Pero no. La historia nos ha sorprendido con posteriores novedades epistemológicas, es decir, con otros nuevos paradigmas. El del pluralismo es uno de ellos.

A partir de los años 90 del siglo pasado, con el cambio sociocultural de época propiciado por la derrota del llamado socialismo real, se hizo muy común la pregunta por la teología de la liberación: qué queda de ella, qué nuevas ramas debiera elaborar, qué nuevas temáticas debiera abordar... Aunque, por supuesto, la vida es movimiento y siempre cabe el progreso y la evolución, hay que decir que la teología de la liberación había llegado a madurez en apenas cuatro décadas (otras teologías necesitaron

siglos para construirse) y nada fundamental le faltaba para su integralidad. Está completa, aunque deba estar atenta a pequeñas reelaboraciones (que en algún caso significarán simplemente «rizar el rizo»). En nuestra opinión, lo único que le falta a la teología de la liberación es salir de sí misma y afrontar los nuevos paradigmas. Cruzarse con ellos. No permanecer endogámicamente encerrada en sí misma, porque eso significaría tanto como cerrarse a la evolución histórica.

La nueva visión pluralista, esa nueva cultura pluralista emergente en la sociedad actual, que es el nuevo paradigma cultural que ha hecho surgir la TPR, desafía también a la teología de la liberación, porque estamos en la misma única sociedad mundializada. La teología clásica de la liberación fue, ha sido, inclusivista. No ha podido ser de otra manera en el pasado. Pero una teología de la liberación actualizada a los tiempos de hoy ya no podrá ser sino pluralista. El gran quehacer que tiene por delante la teología clásica de la liberación es su cruzamiento, su reformulación, su auto-reelaboración mediante la adopción del paradigma pluralista. Ése ha sido el objetivo al que quiso ayudar la EAWTOT (conocida como ASETT en América Latina) poniendo en marcha un proyecto de producción teológica colectiva plasmado en una serie de cinco volúmenes progresivamente articulados, titulada como «Por los muchos caminos de Dios», en la que han colaborado más de setenta teólogos, teólogas y centros pastorales. La serie ha encontrado una amplia acogida y una seria evaluación crítica, que la ha convertido en materia muy frecuente tesinas, tesis y trabajos de graduación, sin que falte alguna crítica desorientada que todavía considera sin matices al pluralismo como enemigo. En todo caso, el debate posibilita que el diálogo teológico mejore y profundice su búsqueda sincera de la verdad.

Entre otros paradigmas

Pero el paradigma del pluralismo no es más que uno entre otros. Como en el caso de los que pensaron que no había posibilidad de avanzar más allá de la teología clásica de la liberación, se equivocarán igualmente quienes piensen que la TPR es una última palabra, o la teología definitiva. La confrontación con el paradigma pluralista es sólo una más, una de las varias que experimentamos actualmente en curso. ¿Cuáles serían estos otros paradigmas actualmente en curso?

Obviamente, el ecológico (de la ecología profunda) o **oikocéntrico** es un paradigma (en buena parte anterior al pluralista, cronológicamente hablando), con el que la teología de la liberación necesita cruzarse. Ya hay varias figuras teológicas que están en esa tarea, pero, como conjunto, la teología de la liberación, los teólogos y teólogas, necesitan entrar con más fuerza por este camino.

El **feminista** es otro de los paradigmas en curso, también anterior -cronológicamente hablando- al pluralista, y que ya ha realizado un largo recorrido dentro de la teología de la liberación, que ha desarrollado una amplia y conocida teología feminista de la liberación.

La EATWOT ha tomado últimamente la palabra para dar expresión teológica a una inquietud que se percibe en no pocos ambientes socio-teológicos de frontera, que están percibiendo lo que podría ser un nuevo paradigma. La EATWOT, a través de su revista VOICES (*InternationalTheologicalCommission.org*), acaba de presentar, como hipótesis a debatir, una propuesta de nuevo paradigma, el que llama «paradigma **pos-religional**» (cfr. google: «pos-religonal»). No es éste el lugar para debatirlo, sino sólo para indicar que, igual que en los casos anteriores, podemos estar ante un nuevo paradigma con el que, después de discernirlo debidamente, la teología de la liberación debiera cruzarse y reelaborarse.

No dejaremos de aludir al paradigma **pos-teísta**, brillantemente propuesto por el teólogo-obispo anglicano John Shelby Spong, principalmente en su libro «Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo» (colección «tiempo axial», cfr. google). En algunos sectores de Occidente éste es un tema recurrente (ya apareció hace décadas, en el siglo pasado), que vuelve a tomar cuenta de colectivos humanos que no pueden expresar su fe en el lenguaje y las categorías teístas tradicionales, ni siquiera dentro de la teología de la liberación.

Son pues varios los nuevos paradigmas que esperan la actualización de nuestra teología si de verdad optamos por el futuro.

Puntos para una Espiritualidad de la actitud pluralista

Esta actitud «pluralista», actual signo de los tiempos, no es fruto de una teoría nueva inventada por algún intelectual genial, ni proviene de un grupo humano más avanzado o desarrollado que la haya descubierto o la lidere, sino que responde a una auténtica **experiencia espiritual**. La mayor parte de las grandes transformaciones humanas, en efecto, tienen su raíz en grandes y profundas experiencias espirituales por las que el género humano como conjunto pasa. Toda esta constelación de epistemología, axiología, nuevo paradigma... brota y es fruto de esa nueva experiencia espiritual.

Es una experiencia espiritual que está haciendo la Humanidad globalmente, y que se difunde por sus venas de comunicación de un modo constante y creciente. Este espíritu puede ser detectado un poco por todas

partes, y su fuerza lo impulsa todo. Con la actitud pluralista no vamos contra la corriente de la Historia, ni al margen de la misma. **Vamos en la misma dirección** de la transformación histórica, y montados sobre la cresta de una de sus principales olas (tal vez un tsunami benéfico). Somos impulsados por un Viento que está a nuestro favor, y del que nos sentimos colaboradores y cómplices.

Cultural y espiritualmente, hoy día, un poco por todas partes, el pluralismo tiene **hegemonía epistemológica y práxica sobre el exclusivismo**, sobre la unicidad y el monopolio. Las visiones uniformistas y reductoras, y la supeditación de todo bajo la hegemonía de una unidad impuesta, son percibidas por el sentir común mayoritario no sólo ya como difícil, sospechoso, o imposible, sino incluso, y sobre todo, como no deseable, como negativo.

No estamos militando por una idea axiológicamente indiferente, por un cambio éticamente neutro, sin valor añadido, o por una de tantas corrientes que circulan por la historia sin transformarla, sino por una corriente evolutivamente relevante, que va a transformar y está transformando ya la Humanidad en un sentido ascendente y convergente, integrador de la diversidad en una unidad que no la destruye, sino que la hace fecunda. La **Humanidad «pluralista» es mejor Humanidad**, es más humana, y más holísticamente «natural».

Es una «oportunidad» que hay que aprovechar: es un **Kairós** para la Humanidad.

[La actitud pluralista es liberadora]

Aunque el paradigma pluralista (propio de la filosofía intercultural y de la teología pluralista de las religiones) es distinto al paradigma de la justicia y de la opción por los pobres (de la filosofía y la teología de la liberación), y aunque están en distintos planos epistemológicos, convergen en la realidad de la praxis histórica: la actitud pluralista hace justicia a los pequeños y a los pobres, y la opción por los pobres es también uno de los fundamentos de la actitud pluralista.

La actitud pluralista trata de liberar a la Humanidad de actitudes defectuosas ancestrales, de espejismos epistemológicos... que la han acompañado durante mucho tiempo, durante lo que quizá ha sido su «infancia» en cierto sentido, de la que puede y debe salir. Se trata de **actitudes defectuosas ancestrales** como la lucha agónica por la supervivencia, el afán instintivo por la reproducción de la propia especie, el orgullo innato como forma de autoestima para la sobrevivencia, el empeño irracional en defender lo propio por encima de lo de los demás, el espíritu corporativista o tribal, la ambición por dominar a los otros grupos, el imperialismo de conquista... Como afirma Edward Wilson, en nuestro fondo biológico

continuamos siendo unos «carnívoros tribales», que todo lo examinan bajo el prisma de si es comestible o si interesa al propio clan... Y se trata también de espejismos epistemológicos, por los que nos ha parecido estar en el centro del mundo, ser los elegidos, o los mejores, los realizadores más plenos de la humanidad, los más cercanos a la Realidad suprema...

Pero, alcanzado un mínimo grado de desarrollo humano, la clave de esta liberación de estas actitudes defectuosas es muchas veces principalmente epistemológica. Las personas, y los grupos, no se pueden liberar de ellas porque están reforzadas por un bucle ideológico que las eleva de rango y las sustrae al pensamiento crítico. Es el pretexto que las justifica como actitudes queridas por Dios, ideas «reveladas». Motivaciones humanas –a veces «demasiado humanas»- generan mitos, creencias, afirmaciones encubridoras de intenciones poco confesables; luego esas creencias o mitos son elevadas al rango de «revelación», de voluntad manifestada por Dios; y a partir de ahí, se convierten en ideas y actitudes sagradas, indiscutibles, acríticamente secundadas, religiosamente reforzadas, e irreformablemente absolutas. Las personas y los grupos quedan «secuestrados», rehenes de sí mismos, a través de sus propias construcciones. La actitud pluralista quiere librar una batalla re-interpretativa contra estos bucles ideológicos que privan de lucidez y (auto)secuestran a los grupos humanos.

Otras veces la clave de los espejismos es **afectiva**: un «amor desordenado» al propio grupo, a la propia tradición, a la propia cultura o religión... La actitud pluralista quiere abrir las mentes y los corazones de las personas y de los grupos para hacerles sentirse miembros de una comunidad más amplia, la comunidad humana mundial, sin chauvinismos, por encima de los particularismos, aunque sin eliminarlos, integrándolos.

La actitud pluralista tiene una conflictiva dimensión kenótica, exige un despojamiento y una especie de anonadamiento de sí mismo: implica una renuncia a visiones, prioridades, «destinos manifiestos», hegemonías y dominaciones, privilegios imperialistas, identidades conflictivas y demasiado seguras, conciencia de ser los elegidos... que tradicionalmente han formado parte muy querida de la propia identidad. A cambio de esa renuncia, las personas y los grupos se liberan de actitudes opresoras para con los otros, consiguiendo la disponibilidad para construir positivamente y no obstruir la fraternidad humana.

El militante pluralista sabe que la superación de la conciencia exclusivista, el encuentro con las nuevas perspectivas pluralistas, puede suscitar momentos de desestabilización en la persona y en los grupos humanos anclados en los antiguos fundamentos... La actitud pluralista exige prudencia, **tacto pastoral**, pedagogía, paciencia... para ganar la mente y el corazón de las personas. Sin desanimarse ante las dificultades, ante la inercia de la resistencia. Y arriesgándose a resultar incomprendidos, a ser vistos como iconoclastas, o como partidarios de la «ruptura» con la tradición.

A las religiones, concretamente, una actitud pluralista trata de **liberarlas de muchos fundamentalismos** atávicos: el pensar que son «la» religión, la «única religión verdadera», o «la mejor», aquélla de la que todas las demás participarían subordinadamente, la que sería la protagonista del plan único de salvación de Dios. O el fundamentalismo de pensar que son la única religión «revelada» (las demás serían simplemente religiones «naturales», realidades simplemente humanas, no divinas...), o que son la religión «depositaria de la plenitud de la revelación», por lo que no podrían aprender nada de nadie en materia religiosa...

Aunque muchos los confunden, el tema de la filosofía y la teología del pluralismo con el tema del diálogo interreligioso, no son lo mismo. La actitud pluralista tiene que ver con la actitud pluralista, con el pluralismo como paradigma (contrapuesto al exclusivismo), no propiamente con el diálogo de religiones. La actitud pluralista, por sí misma, no busca tanto el diálogo interreligioso cuanto el «intradiálogo»: no tanto conversar con otras religiones, cuanto conversar en cada religión con ella misma, con nosotros mismos, para tomar conciencia de todos esos prejuicios, actitudes defectuosas ancestrales, espejismos epistemológicos, fundamentalismos... que hemos de revisar. Sólo cuando destruyamos y superemos todos esos prejuicios dentro de nosotros, dialogando con nosotros mismos («intra-diálogo»), sólo entonces estaremos en condiciones de dialogar efectivamente con otras culturas y religiones.

La actitud pluralista libera, pues, a las **religiones e Iglesias** de sus fundamentalismos, de su orgullo exclusivista, de su incapacidad para dialogar y ponerse en pie de igualdad con sus hermanas las demás religiones, todas ellas servidoras –no dueñas ni dominadoras- de la Humanidad. Con ello contribuye a renovarlas, a hacerlas creíbles, a prolongarles su plazo de vida en la nueva sociedad de hoy y de mañana, que ya no tolerará aquellos fundamentalismos ancestrales obsoletos.

La actitud pluralista, concretamente entre los cristianos, libera incluso a **Jesús de Nazaret** (!). Lo libera de ser el Pantócrator del Imperio, el titular de una «religión de Estado» (o «religión de sociedad», o «religión de sistema económico»... cuando ya no cabe el Estado confesional). Libera Jesús de ser el legitimador de una conquista mundial, espiritual y material, ¡realizada en su nombre!...

La actitud pluralista combina perfectamente con la **actitud liberadora**, con la opción por los pobres, y con la **actitud feminista**, porque lucha en la raíz contra la dominación de unos sobre otros, imposibilita que unos se sientan los elegidos (o el sexo elegido por Dios, o «el género» de Dios mismo...). El paradigma pluralista deslegitima desde la raíz los motivos ideológicos de dominación, del desprecio a los demás, del complejo de superioridad religiosa (que es el peor de los complejos de superioridad) hacia los otros.

La actitud pluralista empata perfectamente con la **actitud ecológica** y la defensa de su profusa biodiversidad: el pluralismo cultural no es más que una forma concreta de esa biodiversidad cultural humana, y el pluralismo religioso no es más que «hierodiversidad» (diversidad de lo sagrado), un despliegue último de la misma biodiversidad. Luchando por la biodiversidad cultural o religiosa estamos defendiendo la libertad y el pleno desarrollo de la única y múltiple Realidad.

La actitud pluralista es actitud **por una muy noble Causa**: la transformación de la cultura, de la religión y de la Humanidad misma sobre la vía del paradigma pluralista. Está en marcha una transformación pluralista de la conciencia humana, una reformulación pluralista de las culturas, una «relectura pluralista de las religiones» -también del cristianismo-. Militar por el pluralismo es haber captado la importancia de esta Causa y entregarse a ella como un gran servicio –entre otros muchos que hay que hacer- a la Humanidad, para ayudarla a superar la «edad de hierro» de la conciencia planetaria emergente (E. Morin).

La actitud pluralista acierta plenamente con el **Kairós** de esta hora histórica. Se comprende y se justifica el entusiasmo con que la viven muchas personas que se adhieren a ella. En esta hora de la humanidad, esa actitud es una de las mayores urgencias.

[La actitud pluralista es una forma de luchar por la paz]

La actitud pluralista es una forma de luchar por la paz, porque es bien sabido que no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las culturas y entre las religiones. Y sólo habrá paz entre las culturas y entre las religiones cuando éstas se hayan liberado de los prejuicios, de aquellas «actitudes defectuosas ancestrales y de los espejismos epistemológicos» que durante milenios mantuvieron en el engaño a las culturas y a las religiones, al darles pretextos para justificar sus pretensiones de conquista, de hegemonía, de dominio imperial.

Despojadas de esos prejuicios y espejismos, las religiones concretamente pueden descubrir que en el fondo mismo de su patrimonio simbólico tienen las mejores motivaciones para ponerse a trabajar todas juntas por la calidad de vida espiritual de la Humanidad, lo que incluye la paz. Las religiones deberían haber convocado ya, hace tiempo, una primera «Asamblea macroecuménica por el bien de la Humanidad y del planeta», fomentando y animando simultáneamente una «Alianza de religiones» dentro de la «Alianza de civilizaciones».

La actitud pluralista combina también con la actual emergencia en la Humanidad de una «conciencia planetaria». Se trata de superar definitiva

e irreversiblemente la forma de pensar provinciana, chauvinista, etnocéntrica, monocéntrica, antropocéntrica... para pasar a pensar y sentir en sintonía no sólo con toda la humanidad en su entera diversidad, sino con la biosfera, con el planeta y con el cosmos, a los que cada vez más volvemos como a nuestro hogar espiritual integral. Llenos de amor, con la mejor buena voluntad, tratamos de re-colocarnos y re-colocar a Jesús en el nuevo marco, universal e inabarcable, incomparable, al que nos ha conducido la Vida y la Historia. Es un servicio que debemos hacer, a pesar de las dificultades, y con urgencia. Clarividentemente, debemos optar por el futuro.

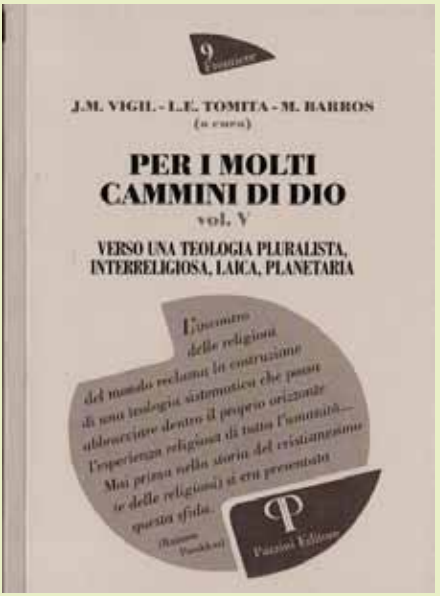
Già pubblicato!

Per i molti cammini di Dio

VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA, INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA

a cura di J.M.VIGIL, L.E.TOMITA, M.BARROS

vol V



Prólogo di Paul KNITTER

Prefazione di Armido RIZZI

PAZZINI Editore
Villa Verrucchio RN,
Italia 2012

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

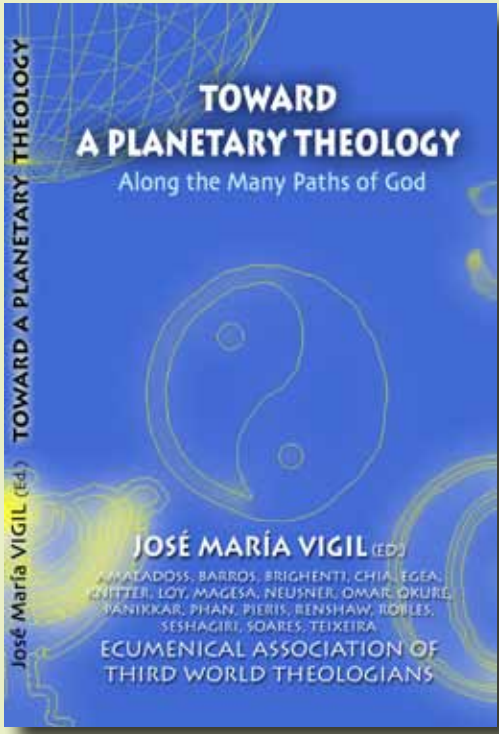
Sono coautori:

Michael AMALADOSS, Marcelo BARROS,
Agenor BRIGHENTI, Amin EGEA, Edmund KEE-FOOK CHIA,
Paul F. KNITTER, Afonso LIGORIO SOARES, David R. LOY,
Laurenti MAGESA, J. NEUSSNER, Teresa OKURE,
Irfan A. OMAR, Raimon PANIKKAR, Peter C. PHAN,
Aloys PIERIS, Richard RENSHAW, A. RIZZI,
José Amando ROBLES, K.L. SESHAGIRI RAO,
Faustino TEIXEIRA e José María VIGIL

*Con la pubblicazione del V volume si è concluso il progetto editoriale **Per i molti cammini di Dio** all'interno della collana **Frontiere**, diretta da Marco Dal Corso per i tipi Pazzini Editore.*

Toward a Planetary Theology

The fifth and last volume of the Series.
Published in March 2010,
by Dunamis Publishers, Montreal, Canada, 198 pages.



A EATWOT's collective work, by Michael AMALADOSS (India), Marcelo BARROS (Brazil), Agenor BRIGHENTI (Brazil), Edmund CHIA (Malaysia-USA), Amín EGEA (Spain), Paul KNITTER (USA), David LOY (USA), Laurenti MAGESA (Tanzania), Jacob NEUSNER (USA), Irfan OMAR (USA), Teresa OKURE (Nigeria), Raimon PANIKKAR (India-Spain), Peter PHAN (Vietnam-USA), Aloysius PIERIS (Sri Lanka), Richard RENSHAW (Canada), Amando ROBLES (Costa Rica), K. SESHAGIRI (USA), Afonso SOARES (Brazil) Faustino TEIXEIRA (Brazil) and José Maria VIGIL (Panama)

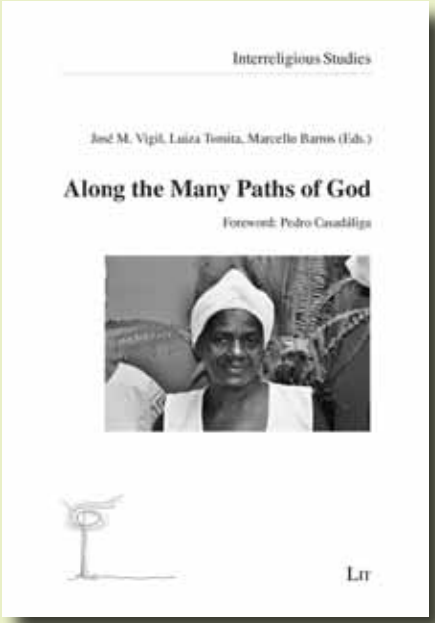
You can download freely this book from the Net, at
http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/

On paper it is published by DUNAMIS PUBLISHERS

For orders: dunamis@live.com
For Canada: $20 (shipment included)
For USA: $23 (shipment included)
For rest of the world: $27 (shipment included)

Along the Many Paths

J.M.VIGIL, Luiza TOMITA, Marcelo BARROS (eds.)
Foreword: Pedro CASALDÁLIGA
Series : Interreligious Studies, edited by Frans Wijsen and Jorge Castillo
Published by the Chair of World Christianity at Radboud University Nijmegen



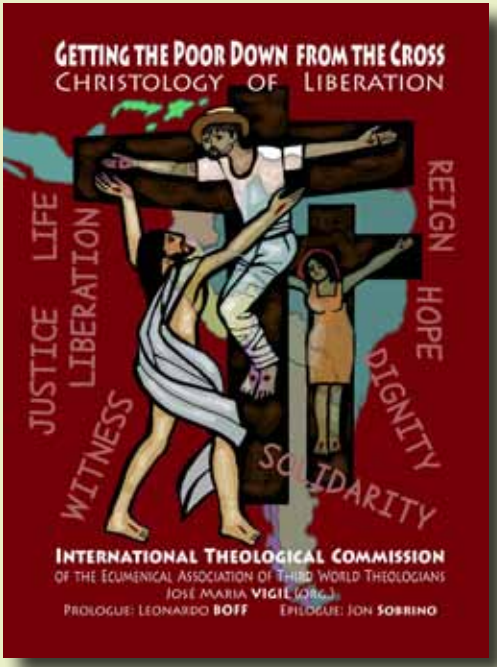
Latin American theology is associated with liberation, basic Christian communities, primacy of the praxis and option for the poor. The present volume shows that Latin American theologians added new themes to the previous ones: religious pluralism, inter-religious dialogue and macroecumenism. It is the fruti of a programme of the Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Latin American, to work out a liberation theology of religions.

This volume summarizes the three first ones of the series of five volumes.

Distributed in North América by Transactions Publishers: orders@transactionspub.com
Distributed in UK by Global Book Marketing, London, www.centralbooks.co.uk
Distributed from Germay: Lit Verlag, Berlin and Münster: www.lit-verlag.de

Getting the Poor Down From the Cross
Cristology of Liberation

A classical work of EATWOT's International Theological Commission
Coordinated by Jose Maria VIGIL



In 30 days after the «Notification» against Jon Sobrino, the EATWOT's International Theological Commission requested and collected the contributions of more than 40 theologians, from all over the world, to reflect and testify about their theological work, as «getting the poor down from the cross».

As a result, there is this digital book, which in its first week -40 days after the «Notification- registered more than three thousand downloads.

It continues to be on line for downloading in several languages (English, Spanish, Italian) and in paper (English, Spanish, Portuguese).

Printable originals with full resolution can still be requested for local editions without profit purposes.

Getting the Poor Down from the Cross: still on line digital edition, which was printed on paper in many places, 314 pp
Bajar de la cruz a los pobres: edición digital, disponible en línea, y también una edición en papel, por Dabar, México 293 pp.
Descer da Cruz os Pobres: edição só em papel, pela Paulinas, São Paulo, 357 pp
Deporre i poveri dalla croce: edizione soltanto digitale, disponibile nella rete.

More information at the webpage:
InternationalTheologicalCommission.org
See also, alternatively: ***servicioskoinonia.org/LibrosDigitales***