

## Hacia una Teología de la Liberación de las religiones

Paul F. KNITTER

*Este texto es el capítulo final del libro coordinado por John HICK y Paul F. KNITTER titulado "The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions", Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1987, pp. 178-200. Aquí ha sido traducido y publicado con el permiso explícito del editor Maryknoll, a quien agradecemos cordialmente este servicio a los lectores de habla hispana. Hemos dejado en el texto las huellas de esta procedencia. La traducción ha sido realizada por Pedro Rodríguez, en Chicago.*

Entre los muchos "signos de los tiempos" que retan hoy a las religiones, hay dos que plantean a los cristianos exigencias particularmente urgentes: la experiencia de los *muchos pobres* y la experiencia de las *muchas religiones*. No es sorprendente, por tanto, que dos de las más creativas y revitalizantes expresiones de vida y pensamiento cristianos son la teología de las religiones, que responden al problema del pluralismo, y la teología de la liberación que responde al problema mayor y más urgente del sufrimiento y de la injusticia.

Los defensores de estas teologías, sin embargo, han crecido y siguen viviendo en dos vecindarios de la iglesia cristiana. No que existan barreras naturales entre ellos; sencillamente, es que, dadas sus múltiples actividades y preocupaciones, no han tenido ni el tiempo ni la oportunidad para conocerse.

En los últimos años, sin embargo, ha habido señales de que los viejos territorios están cambiando o se están extendiendo. Hoy, los miembros de estos dos campos teológicos deben llegar a conocerse, a aprender el uno del otro, y a trabajar unidos en sus diferentes proyectos. Si pueden hacer esto, creo que podrán contribuir más creativa y eficazmente a la vida de la iglesia y del mundo.

En este capítulo, voy a intentar mostrar por qué el diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones es necesario, y qué es lo que este diálogo promete. Partiendo de mi identidad como teólogo de las religiones y, especialmente partiendo del título de este libro, me concentraré en lo que la teología de las religiones tiene que aprender de la teología de la liberación. En particular, espero mostrar cómo los principios y directrices de la teología de la liberación pueden ayudarnos a navegar hacia lo que en el subtítulo de este libro se ha llamado "una teología pluralística de las religiones." Mientras que John Hick y yo buscábamos personas que pudieran contribuir a este libro, descubrimos que existe una cantidad imponente de incertidumbres, dudas y objeciones con las que hay que enfrentarse para endosar o meramente explorar la afirmación según la cual otras tradiciones y figuras religiosas pudieran ser tan válidas como Cristo y el cristianismo. Algunas de las cuestiones que no permitieron a algunos escritores unirse a nuestro proyecto eran: "¿es este movimiento realmente necesario?", "¿es oportuno?", "¿promoverá o debilitará el diálogo inter-religioso?". Y especialmente: "¿podemos aceptar este movimiento sin abandonar ni diluir lo que es esencial a la vida y al testimonio cristiano?"

Me gustaría sugerir cómo el conocimiento y los procedimientos de la teología de la liberación pueden ayudarnos a comprender e, incluso, a responder a muchos de estos interrogantes. Pero primero quisiera ofrecerles algún precedente sobre por qué el terreno teológico de la liberación y el pluralismo de las religiones se entremezclan.

### NECESIDAD DE UN DIÁLOGO ENTRE LOS TEÓLOGOS DE LA LIBERACIÓN Y DE LAS RELIGIONES

1. Cada día se hace más claro cuán urgentemente la teología de la liberación y la teología de las religiones se necesitan mutuamente. En primer lugar desde la perspectiva de los que se preocupan por la liberación. La última década ha mostrado la importancia y el rol tan poderoso que la religión puede ejercer, ya para sea el bien o para el mal, para la transformación de las estructuras socio-políticas. (Como ejemplos diversos, tenemos el papel del Islam Shiíta en la revolución de Irán, el de la Mayoría Moral en la instalación y defensa del gobierno de Reagan, el de las comunidades cristianas de base en la implementación de la revolución en Nicaragua y la lucha por la misma en El Salvador). Algunos incluso llegarían a suscribir la amplia afirmación filosófica-antropológica de los historiadores Arnold Toynbee y Wilfred Cantwell Smith, según la cual *solamente* por medio de la visión, la motivación, el poder derivado de los símbolos y experiencias religiosas podrá la humanidad vencer su egoísmo innato y luchador: *solamente por medio de la esperanza y amor dispuesto al sacrificio de sí mismo nacido de la experiencia religiosa los seres humanos "podrán poseer la energía, devoción, visión, resolución, capacidad para sobrevivir al desaliento que será necesario -que son necesarios- para el reto de construir un mundo mejor y más justo"*[1]

Lo que eso implica, y especialmente lo que los teólogos Latinoamericanos de la liberación necesitan ver más claramente, es que el movimiento de liberación necesita no sólo religión, sino *religiones*. La liberación económica y política, y especialmente la liberación integral es demasiado grande para una sola nación, cultura o religión. Se necesita una cooperación intercultural e inter-religiosa en una praxis liberadora, y un compartir la visión teórica de la liberación. Harvey Cox defiende esto mismo con gran persuasión en su libro *La Religión en la Ciudad Secular*. Después de mostrar en la mayor parte del mismo que la gran esperanza para la relevancia del cristianismo en la ciudad secular no está en el fundamentalismo, sino en la teología de la liberación, en el último capítulo arguye que la teología de la liberación *solamente* podrá conseguir lo que pretende si "se separa de los contornos regionales" del cristianismo occidental y abraza "con mayor seriedad no solamente la experiencia religiosa de su población indígena, sino también las experiencias de las religiones del mundo"[2]

De hecho, si la teología de la liberación quiere echar raíces en Asia y no solamente en Latinoamérica, no le queda otra opción que entrar en diálogo con las religiones Orientales. Como Aloysius Pieris, de Sri Lanka, recuerda sus colegas latinos:

La irrupción del Tercer Mundo (que clama por la liberación) es asimismo la irrupción del mundo no-cristiano. La mayor parte de los pobres de Dios percibe como su preocupación fundamental y simboliza su lucha por la liberación en el idioma de las religiones y culturas no-cristianas. Por tanto, una teología que no se dirige a y por medio de esta humanidad no-cristiana (y sus religiones) es un lujo de la minoría cristiana [3]

En otras palabras, una teología de la liberación solamente cristiana tiene la peligrosa limitación de desarrollarse hacia dentro, de enriquecerse solamente con una visión exclusiva del reino. Un encuentro con el potencial liberador del budismo y del hinduismo revelará a los teólogos latinoamericanos, por ejemplo, que han sido influenciados por los puntos de vista negativos sobre religión expuestos por dos poderosos “Karis” de Occidente: Barth, que negaba que la religión pudiera canalizar la revelación, y Marx, que no logró entender que la religión pudiera ser vehículo de revolución. Dos teólogos latinoamericanos de la teología de la liberación -por ejemplo Segundo y Sobrino- andan cerca del “potencial liberador y revolucionario de las religiones no-cristianas”[4]. Un movimiento mundial de liberación necesita un diálogo inter-religioso mundial.

2. Por la otra parte, los teólogos de las religiones, en los últimos años, han reconocido –de una manera todavía más clara y menos confortable- no solamente cuánto pueden, sino cuánto deben aprender de la teología de la liberación. Un número creciente de teólogos del Primer Mundo, en el campo de la academia y de las iglesias, se siente sacudido y retado por la opción liberadora por los pobres y los no-personas. Los teólogos del Primer Mundo son muy conscientes de que el diálogo inter-religioso entre ellos frecuentemente ha tenido lugar desde las cumbres de las montañas desde las que se observan las favelas y los escuadrones de muerte. Gracias a las amonestaciones y al ejemplo de sus vecinos liberacionistas, los teólogos comprometidos en el diálogo se están dando cuenta que no es auténtica una religión que no se dirige, como preocupación primordial, a la pobreza y la opresión que infesta a nuestro mundo. El diálogo entre religiones inauténticas fácilmente se convierte en mera búsqueda mística o en un pasatiempo interesante que solamente los místicos y eruditos del Primer Mundo pueden permitirse el lujo de desarrollar. Algo esencial falta en tal diálogo ultramundano, o superacadémico.

Los teólogos que toman parte del diálogo religioso también están dándose cuenta de los límites y peligros que pueden existir en una afirmación demasiado entusiasta del pluralismo. La tolerancia de mente abierta de otros y la ardiente aceptación de la diversidad puede muy fácilmente llevar, tal vez sin darse cuenta, a la tolerancia de lo que Langdon Gilkey en sus ensayos ha llamado “lo intolerable”[5]. El diálogo y el pluralismo no deben ser nuestra primera preocupación; ni deben ser el fin en sí mismos. Dorothee Sölle señaló los límites del pluralismo y la tolerancia: “Los límites de la tolerancia se manifiestan en las víctimas de la sociedad. Donde los seres humanos están lisiados, privados de su dignidad, destruidos, violados, ahí es donde termina la tolerancia”[6]

Salimos al encuentro de otros -nos urgirían los teólogos de la liberación- y encontramos otras religiones, no *primariamente* para gozar la diversidad y el diálogo, sino para eliminar el sufrimiento y la opresión: no sólo para practicar la caridad, sino, sobre todo, para trabajar en favor de la justicia. La justicia, nos dicen, tiene precedencia sobre el pluralismo, sobre el diálogo y hasta sobre la caridad.

En vista del presente estado de nuestro mundo, por tanto, ambas básicas preocupaciones humanitarias, así como la soteriología de la mayor parte de las religiones parecerían imponer que una *opción por las pobres y los no-personas* constituye tanto la *necesidad* como la *finalidad primaria* del diálogo inter-religioso[7]. Las religiones deben hablar y actuar unidas, porque solamente así podrán contribuir de manera decisiva para eliminar la opresión que contamina a nuestro planeta. El diálogo, por tanto, no es un lujo para las placenteras clases de religión; ni es la “más importante prioridad” después de habernos ocupado de las cosas esenciales. El diálogo inter-religioso es esencial a la liberación internacional.

Partiendo de la suposición de que los teólogos de la liberación y del diálogo inter-religioso tienen mucho que decirse unos a otros, quiero ahora concentrarme en cómo la teología de la liberación puede ayudar a explorar el nuevo terreno de la teología pluralista de las religiones. Más específicamente, intentaré mostrar (1) cómo la metodología de la liberación proporciona el contexto y un punto de partida para un diálogo que evite posiciones absolutistas y que respete las genuinas diferencias y la validez de los otros, mientras que, sin embargo, no se precipita por “las laderas resbaladizas del relativismo”; y (2) cómo los ingredientes de la teología de la liberación nos ayudan a progresar “apropiadamente” hacia una cristología pluralista (o sea, que va más allá tanto del exclusivismo como del inclusivismo) sin abandonar el contenido y el poder de la tradición cristiana y su testimonio.

Ofreceré una especie de esqueleto seco de cómo se vería una teología de la liberación de las religiones. Al hacer esto, aclararé –supongo- lo que los teólogos de la liberación han estado diciendo desde hace tiempo: que su método teológico no ha sido diseñado solamente para Latinoamérica o para el Tercer Mundo, sino que puede y debe afectar al modo como se practica la teología, en sus diferentes disciplinas, en el Primer Mundo. Tanto en el enfoque como en la metodología, la teología de la liberación es para la iglesia universal.

#### **BASES PARA UN DIÁLOGO PLURALISTA, NO-RELATIVISTA**

Los teólogos que defienden que el cristianismo necesita un nuevo modo de relacionarse con las otras religiones quieren promover un diálogo inter-religioso que sea genuinamente *pluralístico*, es decir, que evite posiciones pre-establecidamente absolutistas y definitivas, para permitir que todos los participantes tengan una voz igualmente válida, y que cada participante escuche, hasta donde sea posible, lo que los otros están exponiendo. Y, sin embargo, los promotores de ese diálogo pluralista conocen perfectamente el peligro de que esta clase de diálogo pueda fácilmente reducirse a una especie de papilla relativista, en la que “muchos” significa “algunos” y en la que nadie puede hacer juicios evaluadores. La teología de la liberación de las religiones puede ayudar a los teólogos del diálogo de tres maneras para mantener la riqueza del pluralismo sin permitir que se desintegre en una papilla de relativismo.

1. Los teólogos de la liberación entran en el círculo de la hermenéutica -el proceso por el que se interpreta y se escucha la palabra de Dios- con una “hermenéutica de sospecha”. Suspiciousamente se recuerdan a sí mismos que fácilmente, sí, que inevitable es que la interpretación de las Escrituras y la formulación de la doctrina se conviertan en *ideología*, o sea, el modo de promover los intereses propios de uno mismo a costa de los de otras personas. Con mucha frecuencia la verdad que presentamos como “la voluntad de Dios” o como revelación divina son, en realidad, nuestros intereses disfrazados subconscientemente para mantener el status quo o para proteger nuestro control de la situación o nuestra superioridad cultural-económica. Tal abuso sutil de la tradición viva, nos dicen los liberacionistas, es siempre un peligro que acecha, o tal vez es un hecho camuflado, en toda doctrina. Por tanto, su primer paso al emprender la tarea de interpretar la palabra de Dios, es sospechar o buscar el rastro de ideologías que puedan estar actuando en un determinado contexto cristiano. Esto lo hacen basándose en su praxis liberadora. Las doctrinas y prácticas ideológicas deben ser detectadas y revisadas primero, para poder realmente escuchar la voz de Dios, tanto en la tradición como en el mundo[8]

Los teólogos de las religiones pueden ganar mucho si adoptan las hermenéuticas de la sospecha. Esto exigiría de ellos -como primer paso para elaborar una teología cristiana de otras religiones o para acercarse a otros creyentes- ser hermenéuticamente sospechosos de sus asumidas posiciones cristianas respecto a los de fuera. La tradicional teología de las religiones, especialmente su base cristológica, ha servido en gran parte para cubrir o condonar un deseo ideológico inconsciente de mantener la superioridad, o para dominar y controlar, o para devaluar otras tradiciones cultural o religiosamente. ¿Por qué, en realidad, los cristianos han sido tan insistentes en mantener la doctrina según la cual *extra ecclesia nulla est salus* (“fuera de la iglesia no hay salvación”), o para proclamar que Cristo tiene que ser la norma definitiva para todas las otras religiones? Ciertamente no se puede negar que en el pasado estas doctrinas y esta cristología han sido usadas para justificar la subordinación y explotación de otras culturas y religiones.

Aun cuando no sea la intención consciente o subconsciente de los cristianos usar ciertas doctrinas para subordinar otras culturas o para violar sus sensibilidades religiosas, sin embargo, si éstos son los efectos de estas enseñanzas, entonces estas doctrinas se encuentran bajo la sospecha hermenéutica de los liberacionistas. Las doctrinas “ortodoxas” que dan frutos no éticos son, por así decirlo, muy sospechosas. Es, principalmente y solamente en el diálogo, en las voces de otras culturas y religiones, donde los cristianos pueden empezar a sentir tales sospechas. Los teólogos asiáticos del Tercer Mundo, por ejemplo, nos dicen en términos inconfundibles que la cosecha de expansión misionera en culturas no-europeas produce una abundancia de frutos no especialmente éticos. Señalan cómo los modelos[9]tradicionales para un entendimiento cristiano de otras religiones -aun los más inclusivistas (“el Cristianismo anónimo” de Rahner) y los modelos liberales (“el catalizador crítico” de Küng)- promueven una teología de las religiones “cripto-colonialista”, y “un imperialismo cultural de Occidente”[10].

Tales modelos liberales inclusivistas para el diálogo con otras religiones son muy parecidos al modelo de *desarrollo* del Primer Mundo para promover el bienestar económico del Tercer Mundo. Como han señalado los teólogos de la liberación, tal “desarrollo”, sutil pero eficazmente, lleva a una mayor dependencia y subordinación económica, más bien que a una verdadera *liberación*. Esto, en verdad, es una forma de colonialismo. Y, como Tyssa Balasuriya expone con gran franqueza, hace que uno sea sospechoso: “¿Puede ser teológicamente verdadero el auto-entendimiento de las iglesias que legitiman la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?”[11].

Precisamente esa “sospecha hermenéutica” sobre la teología cristiana de las religiones, particularmente su base cristológica, es la que ha empujado a muchos teólogos cristianos a comenzar la búsqueda de una teología pluralística de las religiones.

2. Si las hermenéuticas de la sospecha de los teólogos de la liberación pueden ayudar a los teólogos de las religiones a aclarar los obstáculos ideológicos para un diálogo más eficaz, otra piedra fundamental de la teología de la liberación, la opción por los pobres (o el privilegio hermenéutico de los pobres) pueden ayudar -sugiero- a resolver las cuestiones complejas y controvertidas sobre presuposiciones y procedimientos para el diálogo inter-religioso. Muchos debates eruditos han quedado estancados en “las condiciones de posibilidad” del diálogo, es decir, en cómo debemos entender el pluralismo religioso y empezar a conversar, de manera que cada uno tenga pleno *derecho a hablar*, y a la vez una capacidad *genuina para escuchar*. La postura tradicional ha sido que para un fructuoso diálogo inter-religioso hay que disponer, por lo menos hipotéticamente, de algún tipo de *terreno común* que sea compartido por todas las religiones -tal vez una “esencia común” dentro de todas las tradiciones (estilo A. Toybee) o una “fe universal” (estilo W. C. Smith, B. Lonergan) o un “centro místico” común, aún no definido (estilo W. Stace, F. Schuon, T. Merton)[12]

Los críticos contemporáneos, sin embargo, advierten el peligro de suponer en las religiones algo -cualquier cosa- como base para el diálogo. Filósofos como Jeremy Bernstein y Richard Darty, así como teólogos filósofos como Francis Fiorenza y George Lindbeck[13], lanzan la alerta en términos de peligros de “fundamentalismo” u “objetivismo”. Dice Bernstein:

Por “objetivismo” entiendo la convicción básica de que hay o debe haber alguna matrix permanente a-histórica o una estructura a la que últimamente podamos acudir para determinar la naturaleza de la racionalidad, del conocimiento, de la realidad, de la bondad o de la corrección (y de la experiencia religiosa)... El objetivismo se relaciona muy de cerca con el fundamentalismo y la búsqueda de un punto de Arquímedes. El objetivista defiende que, a menos que

podamos encontrar un terreno filosófico, conocimiento, o idioma (diálogo inter-religioso) de una manera rigurosa, no podremos evitar el escepticismo radical[14]

Los filósofos nos urgen a que resistamos el canto de sirena del objetivismo y a que abandonemos la búsqueda de un “terreno común” por encima o fuera del pluralismo de perspectivas. La madurez filosófica exige que aceptemos la realidad de que todo conocimiento está “cargado de teorías”; cada sociedad tiene diferentes estructuras de credibilidad; cada religión habla con su propio idioma dentro del “juego del idioma”; las “afirmaciones de protocolo” de los positivistas -que dicen reportar lo que *todos* observarían- tal vez no existen. De modo que no parece existir una esencia o terreno común, “ni hay modo de apreciar, desde fuera de una tradición, el significado y la verdad de la afirmación hecha desde dentro. Las diferentes tradiciones y esquemas religiosos de creencia e increencia reflejan estructuras que, en última instancia, son inconmensurables, no tienen medida”[15]

Desde una perspectiva experimental más práctica, teólogos como John Cobb y Raimundo Panikkar se hacen eco de los filósofos. Si realmente queremos tomar en serio el pluralismo -nos advierten- tendremos que abandonar la búsqueda de “una teoría universal” o “una fuente común” de la religión -y hasta de “un Dios” en todas las religiones. En su ensayo en este volumen, Panikkar habla muy claro: “El pluralismo no deja lugar a un sistema universal. Un sistema pluralista sería contradicción en sus propios términos. La inconmensurabilidad de sistemas absolutos hace imposible tender puentes para unirlos”[16]. Cobb nos corrige a John Hick, a Wilfred Cantwell Smith y a mí: “El problema es la búsqueda de lo que es común. Si nuestros teístas liberales realmente quieren ser abiertos, sencillamente: que sean abiertos. La apertura se inhibe ante la necesidad de proponer por adelantado lo que tenemos en común”[17]

El peligro, según estos críticos, está en que en nuestro deseo de establecer o revelar una esencia o centro común, con demasiada facilidad perdemos de vista lo que es genuinamente diferente, y por tanto lo que es genuinamente retador y aterrador en otras religiones. Como Cobb ha sugerido, tal vez no existe un “Absoluto” dentro o detrás de todas las religiones del mundo; tal vez hay dos, y lo que pasa es que tenemos miedo a enfrentarnos con esa realidad[18]. Cobb también ha criticado duramente el modelo teocéntrico de John Hick y mío para el acercamiento cristiano a otras religiones, mostrando, con bastante convencimiento -lo confieso-, que al proponer a Dios, en lugar de la iglesia de Cristo, como base para el diálogo, implícitamente, inconscientemente, pero imperialísticamente, estamos imponiendo nuestros conceptos de Dios o del Absoluto a otros creyentes que, como muchos budistas, tal vez ni siquiera desean hablar de “Dios”, o que tienen la experiencia del Absoluto como *Sunyata*, que nada o muy poco tiene que ver con la experiencia que los cristianos consideran como experiencia de Dios[19].

El punto de vista de los críticos está claro. Y, sin embargo, cuando lo exponen, cuando nos alertan contra las faltas del fundamentalismo y las esencias comunes, también nos alertan contra las faltas igualmente amenazadoras del “escepticismo radical” o del relativismo, que de tal modo encerrarían a las religiones o culturas en sus propios juegos de lenguaje o especiosas estructuras, que harían imposible toda comunicación entre ellas. Los filósofos y teólogos mencionados antes, son todos ellos, paradójicamente, firmes creyentes en la posibilidad y en el valor de la comunicación y el diálogo entre las aparentemente “inconmensurables” tradiciones. Buscan un camino difícil, paradójico, entre el fundamentalismo y el relativismo; aunque no haya bases comunes preestablecidas, podemos hablar para entendernos.

No está claro cómo funciona esto. Cobb y Panikkar (y también Bernstein) parecen adoptar el método abermasiano; se lanzan sin pensarlo al diálogo confiando que, en la praxis de la comunicación, se descubrirá o se creará el terreno común o los puntos de vista compartidos. Aunque este terreno común no es todo él terra firme, aunque sigue siendo “terreno movedizo”[20], puede ser suficiente para vencer la inconmensurabilidad, hasta llegar a la “transformación mutua” de las religiones, como dice Cobb.

Al afirmar su fe en el valor del diálogo, muchos de los autores que antes evitaban cualquier clase de “terreno común”, ahora quieren señalar qué es lo que hace que el diálogo sea posible y valioso y cómo se debe proceder en la comunicación. Al hacer esto, suenan, debo decirlo, como si estuvieran buscando algo “común” en la historia de la religión o en la experiencia de la religión. Al negar cualquier teoría universal para la religión, Panikkar todavía invoca una aspiración (en el sentido literal de una respiración) o una inspiración (un espíritu) para todas las religiones[21]. Bernstein propone un modelo de diálogo basado en la razón que puede ser compartida por la pluralidad de las voces[22]. Otros filósofos invocan una “cabeza de puente” de percepciones compartidas y estándares lógicos que proveen la base para la traducción entre las diferentes perspectivas[23]

Heinrich Ott, a pesar de que ve el budismo y el cristianismo como dos caminos claramente distintos, tiene la confianza de que están caminando por el “mismo bosque” o por un “barrio” común para los dos[24]

Lo que estos autores perciben es que las diferentes religiones no pueden, al fin, ser manzanas y naranjas, porque si lo fueran, ¿cómo podrían, o por qué deberían hablar y trabajar juntas? Quien afirma el valor del diálogo inter-religioso, afirma implícitamente que *hay* algo que une a las religiones del mundo. El problema es ¿cómo indicarlo? ¿Cómo se puede descubrir? ¿Cómo trabajar creativamente con ello?

Aquí es donde la teología de la liberación de las religiones puede servirnos de gran ayuda. Si no existe un terreno común preestablecido o una esencia común que podamos establecer antes del diálogo, tal vez exista un modo común de *buscar* o un contexto *común* con el que podamos comenzar el diálogo para crear nuestro “terreno movedizo” compartido. Para los teólogos de la liberación este contexto común sería *la opción por los pobres y las no-personas*, es decir, la opción por trabajar con y por las *víctimas* de este mundo. Harvey Cox lo dice con su típica claridad: “Para los teólogos de la liberación, la base para el diálogo inter-religioso es la lucha por los pobres”[25]

La razón por la que la opción por los pobres proporciona tal base es por su afirmación epistemológica de la teología de la liberación, o sea, con el privilegio hermenéutico de los pobres. “La teología Latinoamericana de la liberación, la teología negra, la teología feminista, todas ellas, afirman que la experiencia de los oprimidos es un terreno hermenéutico privilegiado, que la identificación con los pobres es lo primero para lograr entender tanto la Biblia como nuestro mundo actual”[26]. Y nosotros podríamos añadir: “el primer paso de los creyentes religiosos para comprenderse unos a otros”. Los liberacionistas nos están diciendo que, sin un compromiso con los oprimidos, nuestro conocimiento es deficiente -nuestro conocimiento de nosotros mismos, de los demás, del Absoluto-. Con esto no quiero implicar que *solamente* podemos llegar a la verdad por medio de tal compromiso, sino, más bien, que sin la opción por los pobres, la verdad a la que podemos llegar es, cuando más, incompleta, deficiente, peligrosa.

Por razón de su prioridad hermenéutica y su potencia, por consiguiente, la opción por los oprimidos (al menos en el mundo como existe hoy) nos sirve como condición eficaz para la posibilidad del diálogo; hace posible que las diferentes religiones puedan hablar entre sí y llegar a entenderse mutuamente. Si las religiones del mundo, en otras palabras, pueden reconocer la pobreza y la opresión como problema común, si pueden compartir un compromiso común (expresado de diferentes maneras) para acabar con tales males, habrán hallado la base para superar sus incommensurabilidades y diferencias, en orden a poder escucharse y, posiblemente, ser transformados en ese proceso.

Si todo esto tiene sentido, creo que podemos dar un segundo paso: en lugar de la búsqueda de “un Dios” o “un Absoluto” o “una esencia común” o un “centro místico” en todas las religiones, podríamos reconocer *un locus compartido de experiencia religiosa* disponible ahora para todas las religiones del mundo. Dentro de la lucha por la liberación y la justicia con y por los muchos diferentes grupos de personas oprimidas, los creyentes de diferentes tradiciones pueden experimentar, unidos, y a la vez diferentemente, lo que da raíces a sus resoluciones, inspira sus esperanzas y guía sus actos para vencer la injusticia y promover la unidad. Aloysius Pieris sugiere que en nuestro mundo contemporáneo, la lucha por la liberación y por la transformación de este mundo proporciona una base transcultural e interreligiosa para definir y compartir la experiencia religiosa entre todas las religiones: “Propongo que el instinto religioso sea definido como una urgencia revolucionaria, un impulso sico-social para generar una nueva humanidad... Este nuevo impulso constituye y, por tanto, define la esencia del *homo religiosus*”[27].

Tal vez, mejor que el monasterio o el monte del místico, la lucha por la justicia puede ser el lugar donde hindúes, budistas, cristianos y judíos pueden sentir y comenzar a hablar sobre lo que los une. Lo que hace posible una *comunicación* en la doctrina entre los creyentes de diferentes procedencias no es solamente lo que Tomás Merton llamó *una comunicación de experiencia místico-contemplativa*[28] sino también y especialmente una comunicación de la *praxis liberadora*. En palabras de M. M. Thomas:

La respuesta común a los problemas de la humanización de la existencia en el mundo moderno, más que cualquier religiosidad común, o sentido común de lo Divino, es el punto más fructífero de entrada a una reunión de las religiones en profundidad espiritual en nuestro tiempo[29]

Tal propuesta corresponde a la insistencia de los teólogos de la liberación: que teoría y claridad doctrinal pueden ser conseguidas solamente en y por medio de la praxis liberadora. Por tanto, para entrar en la difícil discusión sobre si existe una “esencia o terreno común” en todas las religiones, para llegar a conocer si “Dios” o “*Sunyata*” puedan, después de todo, tener algo en común, debemos, no solamente orar y meditar juntos, sino que primero tenemos que actuar juntos con y a favor de los oprimidos. John Cobb, por tanto, tiene razón: no podemos conocer lo que es “común” a todas las religiones antes de comenzar a dialogar; sólo que por diálogo ahora se entiende no sólo conversación u oración compartida, sino praxis compartida. “Para los partidarios de la teología de la liberación -dice Harvey Cox usando imágenes occidentales- esta realidad no vista (la hipotética unidad transcendente de las religiones) se encuentra más allá, no abajo o detrás. Es escatológica, no ancestral. Requiere amor y servicio fiel, no esotéricas reflexiones”[30] Este entendimiento del papel de la opción por los pobres y las no-personas en el diálogo inter-religioso significa que la evolución en las actitudes cristianas hacia otras religiones que yo describo en mi libro *No other name?* está incompleta. La evolución -me atrevería a sugerir- está siendo invitada a pasar un escenario más amplio. Si las actitudes cristianas han evolucionado del eclesiocentrismo al cristocentrismo y de éste al teocentrismo, deben evolucionar ahora hacia lo que en símbolos cristianos podría ser llamado “reinocentrismo”, o más universalmente, “soteriocentrismo”. Para los cristianos, lo que constituye la base y la meta del diálogo inter-religioso, lo que hace posible (la “condición de posibilidad” de) el entendimiento y la cooperación mutua entre las religiones, lo que une las religiones en un discurso y praxis común, *no* es cómo se relacionan con la iglesia (invisible a través del “bautismo de deseo”), o cómo se relacionan con Cristo (anónimamente [Rahner] o normativamente [Küng]), ni siquiera cómo responden y conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo *Soteria* (en lenguaje cristiano, la *basileia*), o sea, hasta qué punto están promoviendo el bienestar humano y realizando la liberación con y a favor de los pobres y las no-personas.

Una teología cristiana de la liberación de las religiones, por tanto, propondrá como terreno “común” (aunque todavía “inseguro”) o como punto de partida para el encuentro religioso, no *Theos*, el misterio inefable de lo divino, sino más bien *Soteria*, “el misterio inefable de la salvación”[31]. Este acercamiento soteriocéntrico, parece, está menos inclinado a (aunque nunca inmune del) abuso ideológico, porque no impone sus propias ideas sobre Dios o el Absoluto en otras tradiciones; de esta manera responde al criticismo del teocentrismo de Cobb. Un acercamiento soteriocéntrico a otras creencias también parece ser más fiel a los datos de las religiones comparadas, porque aunque las religiones del mundo poseen una divergente variedad de modelos para el Absoluto -teísta, metateísta, politeísta y ateísta- “la confianza mutua, sin embargo sigue siendo *soteriológica*, siendo la preocupación de la mayor parte de los seres religiosos la *liberación* (*vimukti, mokṣa, nirvana*) más que la especulación sobre un hipotético [divino] liberador”[32].

John Cobb, sin embargo, en su crítica del primer borrador de este ensayo, continuaba advirtiéndome que “proponer tal condición [a saber, la opción por los pobres] sobre el diálogo unilateralmente desde el lado cristiano es una continuación del imperialismo que Knitter rechaza... parece decir que busca el diálogo solamente con los que comparten su modo de entender la salvación”. Las advertencias de Cobb son importantes. Nos ayudan a aclarar que la opción por los oprimidos no se puede *imponer* como *condición absoluta* para el diálogo inter-religioso; más bien, es ofrecida, o sugerida, como una *invitación* a un diálogo más auténtico y eficaz. No estoy *exigiendo* que otras religiones acepten la preocupación por el sufrimiento de las naciones oprimidas como punto de partida para el encuentro inter-religioso; pero, sospecho, y sugiero, que pueden y querrán hacerlo. Mis sospechas se refuerzan por la afirmación de Pieris que las religiones del mundo tienen muchos más puntos de partida en común en sus soteriologías que en sus teologías. También, como se enfatizará en la próxima sección, al proponer la *Soteriología* como contexto o punto de partida para el diálogo, ciertamente no implíco que exista una sola manera de entender la “salvación”, o que mi modo cristiano de entenderlo sea definitivo y normativo. Se empieza en terreno “movedizo” que tiene que hacerse firme en el diálogo; el punto de partida puede clarificarse o se puede corregir *después* de haber empezado. Sin embargo, al menos, *ya tenemos* un punto de partida.

3. Harvey Cox resume las ventajas prácticas de un acercamiento soteriocéntrico y aporta otra posible contribución a la teología de la liberación de las religiones:

A la luz de esta visión “centrada en el Reino”... todo el significado de la discusión entre las personas de diferentes tradiciones religiosas cambia. La finalidad de la conversación es diferente. El diálogo interreligioso no se convierte en meta por sí mismo ni en una búsqueda estrictamente religiosa, sino en paso en anticipación de la justicia de Dios. Se convierte en praxis. Las similitudes y diferencias que antes parecían importantes se desvanecen, mientras las diferencias reales -entre aquellos cuyas historias sagradas son usadas para perpetuar el dominio y aquellos cuya religión los fortalece para luchar contra la dominación- emergen más claramente[33].

“Las diferencias reales emergen más claramente”: Cox está sugiriendo que la opción por los oprimidos podría ayudar a los académicos y a los participantes en el diálogo para habérselas con otro problema en la discusión sobre el pluralismo religioso, a saber: al afirmar la validez independiente de todas las tradiciones y el peligro de juzgar la verdad de otros según los criterios inapropiados de uno mismo, ¿cómo se puede evitar el escepticismo radical o el relativismo sofocante?, ¿cómo puede uno oponerse resueltamente a lo que Langdon Gilkey, en su ensayo en este mismo volumen, califica como “formas intolerables de religión y de lo religioso”?[34]. Hasta ahora, he discutido cómo las diferentes religiones podrían llegar a un *entendimiento* mutuo. ¿Hay la posibilidad de que también puedan llegar a juzgarse unas a otras? En sus estudios y conversaciones religiosas, incluso los académicos se están dando cuenta de que tanto el estado de nuestro mundo como la naturaleza del espíritu humano (Lonergan dice el entendimiento no es más que el primer paso hacia el juicio) exigen de nosotros hacer juicios, aunque sólo sean tentativos, sobre lo que es verdadero o falso, bueno o malo -o al menos sobre lo que es preferible-. John Hick dice que no podemos evitar la necesidad de “calificar por grados a las religiones”[35]

Pero al pedir tales juicios evaluadores es volver a encender los temores del fundamentalismo, el neocolonialismo, y el abuso ideológico. ¿Dónde vamos a encontrar los criterios para juzgar o para “calificar por grados” (criterios que tengan una protección interior innata contra la posibilidad de que se conviertan herramientas de explotación, y que puedan obtener el consenso general en el mundo de la academia y en el campo del encuentro inter-religioso)? Los criterios doctrinales -sobre las cualidades del Absoluto, o la actividad de un Logos universal, o la presencia de un Cristo o un Buda anónimos -resultan demasiado controvertidos y proclives a la ideología. Los criterios basados en la experiencia mística -la idea de Merton de “comunidad antes que comunicación”- ayudan pero frecuentemente, al fin de cuentas, son difíciles de aplicar.

¿Podría una base soteriocéntrica para el diálogo -la opción por los pobres y las no-personas- proporcionar los criterios generales que la variedad de religiones pueda aceptar para trabajar como base para calificarse por grados a sí mismas? Hick mismo sugiere un criterio de “eficacia soteriológica” -aquello que promueva “la mejor calidad sin límites de la existencia humana, mejor calidad que se realiza en el paso de estar centrado en sí mismo a centrarse en la Realidad”[36]. Stanley Samartha defiende que las religiones del mundo pueden formular una “ética global” o un “consenso de conciencia” que resultaría ser “una ensalada de frutas religiosas”... (sino) una serie de principios sobre cómo compartir poder y recursos tanto con la comunidad nacional como entre las naciones de la comunidad global”[37]. Hans Küng ha propuesto que el primer ingrediente en una “criteriología ecuménica” para determinar la “verdadera religión” es lo *Humanum*, es decir, aquellos “valores y exigencias fundamentales” esenciales a todo ser humano. “¿No sería posible formular un criterio ético fundamental general que apele a la humanidad común de todos, que tenga su base en lo *Humanum*, lo verdaderamente humano, concretamente en la dignidad humana y en los valores fundamentales que le corresponden?”[38].

La teología de la liberación de las religiones suscribiría tales sugerencias pero no sin advertirnos que son peligrosas por no ser suficientemente específicas. ¿Del *Humanum* de quién estamos hablando? O, como preguntan persistentemente los teólogos de la liberación: ¿Quién es el interlocutor para estos teólogos? “La efectividad soteriológica”, “la ética global,” lo *humanum*... necesitan referenciarse prioritariamente con los oprimidos, los marginados, los privados de poder en el mundo, lo cual significa que estos criterios han sido formulados y concretizados en la praxis actual de la liberación de los oprimidos. De otra manera, tales criterios corren el riesgo de hundirse en una teoría ineficaz o en ideología del Primer mundo. ¿Pueden las religiones del mundo estar de acuerdo

en la necesidad y valor de tales criterios liberadores? La declaración de la Conferencia Mundial sobre Religión y Paz en Kyoto (1970) es una indicación esperanzadora; entre las convicciones que las religiones “poseían... en común” había “un sentimiento de obligación de ponerse de parte de los pobres y oprimidos contra los ricos y opresores”[39]. Tales criterios soteriocéntricos, aunque se concentran en los pobres y las no-personas, no llevan necesariamente a una nueva forma de fundacionalismo o a un punto de Arquímedes ético, fuera de la praxis de la liberación y del diálogo. Y como ya se ha subrayado, no estamos empezando con absolutos preestablecidos. En su contribución en este mismo volumen, Marjorie Suchocki señala con lucidez la pluriformidad compleja y persistente de llegar a un entendimiento común de la “justicia”[40]. Los criterios soteriocéntricos, por tanto, son válidos como *instrumento heurístico*, más que como base definida. Los criterios -qué elementos contribuyen a una liberación plena y auténtica- pueden ser reconocidos solamente en la praxis de la lucha por vencer el sufrimiento y la opresión, y solamente en la praxis del diálogo. ¿Cuáles son las causas del sufrimiento y de la opresión? ¿Cuál es el mejor modo de eliminarlos? ¿Qué tipo de análisis socio-cultural se necesita? ¿Qué tipo de transformación o alteración personal de la concientización se requiere? La opción por los pobres no proporciona respuestas prefabricadas a estos interrogantes. Y, sin embargo, el punto de partida para luchar unidos en busca de respuestas se encuentra en la opción fundamental por los pobres y el compromiso con los oprimidos[41].

Más aún, como ha indicado Hick, al aplicar los criterios soteriocéntricos de la teología de la liberación en el diálogo inter-religioso, no hay que esperar que se pueda graduar *in globo* a toda una religión o que se puedan categorizar las religiones en una especie de jerarquía ética[42]. Como W C Smith ha expuesto muy claramente, la realidad de la religión está más allá de nuestras ideas racionales, Occidentales sobre la “religión”[43]. Pero, al aplicar los criterios de la praxis liberadora, al preguntar, por ejemplo, cómo una creencia hindú o un ritual cristiano o una práctica budista promueve el bienestar humano y conduce a desterrar la pobreza y a la promoción de la liberación, se podría llegar a juicios comunes sobre lo que es verdadero o falso -o lo que es preferible- entre las diferentes afirmaciones o prácticas religiosas. Al defender *Soteria* como fuente de los criterios éticos para el diálogo inter-religioso, no hay que ser ideológicamente ingenuo. Aunque tal vez se esté de acuerdo general sobre la promoción de la justicia y contra la opresión, cada religión o tradición entenderá de manera peculiar qué es lo que *Soteria* y religión suponen. Aquí, como Gavin D’Costa ha señalado en su crítica a mi libro, cualquier acercamiento teocéntrico o soteriocéntrico permanece, en cierto modo, inherentemente cristocéntrico (o budacéntrico, kishnacéntrico, quranocéntrico)[44]. Cada uno de nosotros tiene puntos de vista propios, sus propias perspectivas, o diferentes mediadores. Los criterios según los cuales entendemos el significado de la liberación o lo que constituye la salvación auténtica o engañosa nos son proveídos por nuestros mediadores particulares. Lo Universal, por tanto, ya sea *theos* o *Soteria*, siempre es experimentado, entendido y seguido por medio de un símbolo o mediador particular. De ninguna manera dejamos a Cristo a un lado. Él sigue siendo el camino, la verdad y la vida del cristiano.

Pero que hace que el acercamiento soteriocéntrico sea diferente del cristocentrismo o del teocentrismo es el reconocimiento explícito de que antes que el misterio o *Soteria*, ningún mediador ni sistema de símbolos es absoluto. La perspectiva sobre *Soteria* dada por cualquier mediador está siempre abierta a ser clarificada, completada, tal vez corregida por los puntos de vista de los mediadores. Por tanto, de nuevo, el absoluto, al que todo lo demás de estar a su servicio y clarificación, no es la iglesia, ni Cristo, ni siquiera Dios, sino más bien, el reino y su justicia. Y aunque los cristianos entienden y se ponen al servicio del reino *por medio* de Cristo, es precisamente en el buscar primero el reino y su justicia donde todo lo demás se da por añadidura, incluyendo un entendimiento más claro y, tal vez, más correcto, del reino y de Cristo. Lo cual nos lleva a considerar cómo el método de teología liberadora podría clarificar el componente cristológico de la teología de las religiones.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE LAS RELIGIONES Y LA UNICIDAD DE CRISTO

Además de clarificar el contenido y el punto de partida para el diálogo inter-religioso genuinamente pluralístico -más allá tanto del exclusivismo como del inclusivismo- el método de la teología de la liberación puede también ayudar a resolver problema aún más difícil de la unicidad de Cristo. Para evitar posturas absolutistas preestablecidas que impiden el diálogo genuinamente pluralístico, los cristianos deben -así parece- o renovar o incluso rechazar su modo tradicional de entender a Jesucristo como la voz final, definitiva y normativa de Dios. ¿Es posible hacer esto y seguir llamándose cristianos? Para mostrar cómo la teología de liberación de las religiones puede ayudar a responder estas incertidumbres cristológicas, ofrezco las cuatro reflexiones siguientes.

1. Como ya hemos dicho, la teología de la liberación insiste que la *praxis* es, a la vez, *origen* y *confirmación* de la teoría o de la *doctrina*. Todas las creencias cristianas y reclamos de la verdad deben nacer de y luego ser confirmadas en la praxis, o ser experiencia vivida de estas verdades. Según la teología de la liberación no se conoce primero la verdad para ser aplicada después a la praxis; en la acción, en el hacer es donde se llega de verdad a conocer la verdad y probar su validez. Lo que esto significa para la cristología lo han dejado claro teólogos como Jon Sobrino y Leonardo Boff: no podemos empezar a conocer quién es Jesús de Nazaret a menos que seamos sus seguidores, poniendo en práctica su mensaje en nuestras vidas[45]. Este el proceso en el que fueron formulados los títulos de Jesús en el Nuevo Testamento; fueron el fruto, el gozoso kerygma, derivado de la experiencia de su seguimiento. Y porque esta experiencia cambiaba según se diera en diferentes comunidades y contextos de las primitivas iglesias, los títulos de Jesús fueron muchos y variados.

La praxis, consecuentemente, fue el punto de partida de toda cristología. Y sigue siendo el criterio de toda cristología, porque todo lo que sabemos o decimos sobre Jesús debe ser continuamente confirmado, clarificado y tal vez corregido en la praxis de vivir su visión en el cambiante contexto de la historia. En este sentido, por tanto, como dice Boff, nada de lo que decimos de Jesús es final; “ningún título que le demos a Jesús puede ser absolutizado”[46]. Lo que esta primacía de la praxis significa para una cristología de diálogo inter-religioso lo implica Sobrino en la siguiente observación:

La universalidad de Jesús no puede ser demostrada o probada a base de fórmulas o símbolos que, en sí, son universales: por ejemplo, las fórmulas dogmáticas, el kerygma como evento, la resurrección como símbolo universal de esperanza, etc. La realidad de Jesús se encuentra solamente *en su concreta encarnación*[47].

En otras palabras, la convicción y la proclamación cristianas de que Jesús es la palabra final y normativa de Dios para todas las religiones no puede descansar solamente en una doctrina tradicional o en una experiencia personal, individual. No podemos conocer que Jesús es la afirmación final y normativa de Dios sobre la base de que así se nos ha enseñado o sobre la base de haber experimentado que él es eso en nuestras propias vidas. Más bien, la unicidad de Jesús solamente puede ser conocida y después afirmada “en su encarnación concreta”, solamente en la praxis del involucramiento histórico, social. Esto, concretamente, significa que a menos que nos metamos de lleno en *la praxis del diálogo cristiano* con otras religiones, siguiendo a Cristo, aplicando su mensaje, en diálogo con otros creyentes, no podemos experimentar y confirmar lo que significa la unicidad y normatividad de Cristo.

Pero ¿se ha dado ya esa praxis? ¿Han aprendido activamente los cristianos de otras religiones y han trabajado con ellas hasta el punto de que hayan experimentado la unicidad y la normatividad de Jesús sobre todos los demás? ¿Ha sido su praxis de diálogo con otros creyentes suficientemente extensiva como para hacer la afirmación universal que Jesús sobrepasa y, por tanto, es normativo para otras religiones? Creo que no.

Aunque es cierto que, durante siglos, la iglesia “ha estado yendo a todas las naciones” y religiones, ha sido solamente en este siglo cuando la Iglesia Católica en el Vaticano II, y las Iglesias Protestantes, por medio del Consejo Mundial de las Iglesias, han comenzado un diálogo consciente, extenso con otras tradiciones religiosas. Desde la perspectiva de una cristología liberadora de las religiones, por tanto, los cristianos tendrán que admitir que, al menos en el presente, es *imposible* hacer afirmaciones de finalidad y normatividad respecto a Cristo o al cristianismo. Lo cual significa que tenemos “permiso” -tal vez hasta obligación- de entablar diálogo con otros creyentes sin nuestras tradicionales pretensiones de que “no hay otro nombre” o “ningún otro mediador”. Al dar este paso nos confirma y apoya que Boff nos recuerde que ningún título cristológico es absoluto; aun aquellos títulos que reclaman finalidad o normatividad para Jesús, tienen que ser revisados como resultado de nuestra praxis del diálogo religioso.

2. Relacionado con esto, otro ingrediente de la teología de la liberación -*la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia*- asegura a los cristianos que si las afirmaciones sobre la finalidad de Cristo y del cristianismo no son posibles actualmente, tampoco son *necesarias*. La más importante preocupación de una teología de la liberación soteriocéntrica no es la “creencia correcta” sobre la unicidad de Cristo, sino la “práctica correcta”, para con las otras religiones, de extender el reino y su *Soteria*. La claridad sobre si y cómo Cristo es un solo señor y salvador, así como la claridad sobre cualquier otra doctrina, puede ser importante, pero está subordinada a llevar a cabo la opción por los pobres y las no-personas. La ortodoxia se convierte en una apremiante preocupación solamente cuando es necesaria para la ortopraxis -para ejercer la opción y la promoción del reino-. Si la claridad la en ortodoxia no es necesaria para este objetivo, puede esperar.

Pienso que puede esperar. Los cristianos no *necesitan* claridad ortodoxa sobre Jesús como salvador “único” o “final” o “universal” para experimentar la liberación de la verdad de su mensaje y comprometerse con ella. Lo que los cristianos *sí* saben, a base de su praxis de seguimiento de Jesús, es que su mensaje es un medio seguro para hacer realidad la liberación de la injusticia y de la opresión, que es un modo eficaz, lleno de esperanza, universalmente significativo para realizar *Soteria* y promover el reino de Dios. El no saber si Jesús es único, si él es la palabra de Dios final y normativa para todos los tiempos, no interfiere con el compromiso a la praxis de su seguimiento y trabajo con otras religiones en la construcción del reino. No es necesario dar una respuesta ahora a esos interrogantes. De hecho, como acabamos de ver, esas cuestiones no pueden ser respondidas ahora. Mientras tanto, hay mucho que hacer. No los que claman “Señor, Señor,” sino los que *hacen* la voluntad del Padre entrarán en el reino de los cielos” (Mt 7, 21-23).

Estas conclusiones cristológicas sacadas de la insistencia de los liberacionistas en la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia terminan sonando igual que las recomendaciones de H. Richard Niebuhr, ya en 1941, según las cuales los cristianos adoptan *acercamiento confesional* a las personas de otras creencias. Él urgía a sus compañeros de fe en Cristo a relacionarse con otros creyentes “exponiendo en forma sencilla, confesional, lo que nos ha sucedido en nuestra comunidad, cómo llegamos a ser creyentes, cómo razonamos sobre lo que nos rodea y qué es lo que vemos desde nuestro punto de vista”. Y hoy él podría haber añadido: “y llevando a la praxis lo que hemos llegado a creer”. Niebuhr insistía que tal confesión, de palabra y de obra, no necesita, no debe necesitar ir acompañada por ningún intento de “justificar al Cristianismo como superior a todas las otras religiones”. Tales pretensiones de “ortodoxia” acerca de la superioridad o normatividad de Cristo sobre todas las otras religiones no solamente no era necesaria para vivir la fe cristiana; eran, usando las mismas palabras de Niebuhr, “más destructoras de la religión, del cristianismo, y del alma que lo pudiera ser cualquier ataque del enemigo”[48]

3. Las posibilidades, descritas anteriormente, de usar la opción por los pobres como criterio de trabajo para “poner por grados a las religiones” contiene más implicaciones cristológicas. Si la praxis liberadora con y por los pobres y las

no-personas es indicador y medida de la auténtica revelación y de la experiencia religiosa, entonces los cristianos, les guste o no les guste, tienen a su alcance los medios para discernir no solamente si son, sino también en qué grado son genuinos “camino de salvación”; más aún, si pueden y en qué grado pueden ser genuinos liberadores y “salvadores”. En otras palabras, los criterios soteriocéntricos para el diálogo religioso contenidos en la opción por los oprimidos ofrecen a los cristianos las herramientas para examinar críticamente y posiblemente revisar el modo tradicional de entender la unicidad de Cristo.

Sencillamente, por sus frutos (éticos, soteriológicos) los conocerán. Podremos juzgar si otros caminos religiosos y sus medidores son salvíficos y cuán salvíficos sean. Los juicios pueden tomar diferentes direcciones. En el encuentro académico y personal con otros creyentes y otros caminos, al aplicar los criterios de la praxis liberadora, los teólogos cristianos pueden encontrar que aunque hay otros “salvadores” en otras tradiciones, sin embargo, Jesús de Nazaret aparece ante ellos -y tal vez ante otros creyentes también quizá- como un liberador especial; o como el que unifica y da sentido a todos los esfuerzos hacia la *Soteria*. O, los cristianos pueden descubrir que otras religiones y figuras religiosas ofrecen un medio y una visión de liberación igual a la de Jesús, que hace imposible “graduar” a los salvadores o seres iluminados por orden de importancia. Por ejemplo, ellos pueden concluir que el poder liberador, transformador de las ideas budistas sobre iluminación, co-origen dependiente, y compasión, tal como se practican en las “reuniones familiares” del Movimiento Sarvodaya en Sri Lanka, son tan salvíficas como los símbolos del reino de Dios y la redención y la gracia de la manera como las viven las *comunidades de base* de Nicaragua. Jesús, en ese caso, sería único, junto con otros liberadores únicos. Jesús sería salvador universal, al lado de otros salvadores universales. Su universalidad y unicidad no sería exclusiva, ni inclusiva, sino complementaria.

Y, ciertamente, según una teología cristocéntrica de la liberación de las religiones, que tales discernimientos sobre la unicidad y finalidad lleguen o no a ser realidad, a fin de cuentas no es tan importante, con tal de que nosotros con todos los pueblos y religiones estemos buscando primero el reino y su justicia (Mat 6, 33).

4. La teología de la liberación de las religiones ofrece ayuda para manejar otro obstáculo con el que se enfrentan los que exploran las posibilidades de una comprensión no-absolutista o no-definitiva de Cristo. La piedra de toque -se puede decir- para la validez y la adecuación de una nueva comprensión de Cristo como “uno entre muchos”, en relación de “unicidad complementaria” con otros, es si tal planteamiento pueda ser, eventualmente, *recibido* (*receptus*) por los fieles. La aceptación por parte de los fieles era el criterio final para la validez de los primeros concilios ecuménicos, y sigue siendo en la actualidad para los Papas, concilios y teólogos[49]. Los teólogos cristianos, en otras palabras, no pueden ejercer su oficio desde confortables torres de marfil; al pertenecer, como en realidad pertenecen, al “público de academia” deben también poder comunicarse y encontrar su lugar en lo “público de la iglesia”[50]. Pero precisamente ésta es la razón por la que muchos de los teólogos de mente abierta creen que no pueden suscribir una teología pluralista de las religiones y pasar a una visión de Jesús que disminuiría su unicidad “de una vez para siempre” (*epaphax*, Heb 9, 12). Tal planteamiento nunca sería aceptado por el “sentido de los fieles”. Monika Hellwig y Frans Josef van Beeck insisten, con delicadeza pero a la vez con firmeza, que “reclamar solamente que Jesús nos ofrece un camino de la salvación que es uno entre muchos es quedarse cortos en la fidelidad a las afirmaciones clásicas sobre Jesús en la biblia y en la tradición”[51]. Avery Dulles arguye que cualquier disminución de la *lex credendi* (la ley de fe) sobre la “absoluta unicidad y transcendencia de lo que ha sucedido en la vida de Jesús” debilitará de la *lex orandi* (la ley de la oración) de la comunidad”. “Si ésta (absoluta unicidad) es oscurecida, el gran evento que fue Jesús no producirá la clase de culto y acción de gracias necesarias para mantener a la comunidad Cristiana en su vibrante relación con Dios[52]. Y Hans Küng me ha dicho a mí personalmente, y también lo ha dicho en público, que aunque caminar hacia una cristología no-absolutista pueda tener sentido lógico, él personalmente no podría dar ese paso, principalmente por dos razones: “le apartaría de su comunidad de fe y tendería a disminuir la profundidad y la firmeza del compromiso personal de los cristianos con Jesucristo”[53]. Todas estas reservas, que vienen no de los Falwells y Ratzingers, sino de algunos de los pensadores más liberales en nuestras comunidades, se basan en el choque aparente entre los nuevos planteamientos no-absolutos Cristo y del *sensus fidelium*. Por tanto, si estas nuevas cristologías van a tener algún futuro en la teología cristiana, necesitan una mejor *mediación eclesial* para poder ser recibidas por los fieles.

La teología de la liberación puede echar una mano para resolver este problema de mediación eclesial. En primer lugar, aunque los teólogos de la liberación son extremadamente sensibles en lo que se refiere a trabajar con y desde el *sentido de los fieles* -la teología de la liberación nació del seno de las comunidades cristianas de base- no estarían tan preocupados por agitar y retar a los fieles. Lo que pasa en las comunidades cristianas de base no es sencillamente una reflexión sobre las creencias cristianas sino un afinamiento, más aún, una transformación del sentido de los fieles. Los teólogos de la liberación se consideran a sí mismos no sólo maestros y discípulos, sino también cuando es necesario, *profetas*. (Gustavo Gutiérrez ha dicho: “En Estados Unidos me llaman teólogo. En Perú soy un activista”.) Los teólogos de la liberación podrían sugerir a Hellwig y a Küng que deben estar preparados para empujar y aguijonear a los fieles en vez de solamente reflexionar sobre sus experiencias. (¡Como si Küng necesitara que se le animase a ello!)[54]. Del mismo modo que los obispos de Estados Unidos han experimentado recientemente con sus cartas pastorales sobre la guerra y la economía, también los teólogos a veces tienen que apresurarse a entrar ahí donde los fieles tienen miedo de poner el pie. Especialmente en esta cuestión de la unicidad de Cristo, me he dado cuenta de que el miedo y la duda comunitaria pueden ser vencidos; de hecho, muchos fieles se sienten felices cuando alguien finalmente los empuja y los reta[55].

Pero la teología de la liberación puede ofrecer mucho más que exhortaciones para solucionar este problema de la mediación eclesial. La máxima básica liberadora según la cual la ortopraxis tiene la primacía sobre la ortodoxia no sólo no es una idea epistemológica retadora, sino que también es una herramienta pastoral apropiada para ser mediadora de las nuevas cristologías no-absolutistas para la *ecclesia*. Al entender y afirmar la primacía de la ortopraxis, los fieles pueden -estoy sugiriendo-, ser ayudados a ver que precisamente al “recibir” estas nuevas ideas sobre Jesús, no sólo permanecen fieles al testimonio del Nuevo Testamento y a la tradición, sino que están siendo retados a un compromiso mucho más profundo con Cristo y con su evangelio.

Sospecho, por ejemplo, que el “sentido” de la mayor parte de los fieles cristianos -en cuanto que han sido puestos en contacto con su propia experiencia por medio de una praxis liberadora de la fe- responderá a la afirmación expresada más arriba, de que la práctica del seguimiento de Jesús y el trabajo por el reino es más importante para la identidad cristiana que el conocimiento correcto de la naturaleza de Dios y de Jesús mismo. A aquellos cristianos a los que se les reta y se les facilita hacer conexión entre su propia experiencia, el evangelio y la praxis liberadora, estarán de acuerdo -estoy seguro- en que la esencia del ser cristiano es *hacer* la voluntad del Padre más bien que conocer o insistir que Jesús es el único o el mejor de todos. De hecho, la psicología del amor y del compromiso parecería sugerir que cuanto más profundo y seguro sea el propio compromiso con un camino o con una persona particular, más abierto se está a la belleza o a la verdad de otros caminos o personas. Los cristianos pueden ser ayudados a darse cuenta de que ni su compromiso con Jesús ni su libertad para darle culto (la *lex orandi*) van a ser puestas en peligro solamente porque puedan existir otros como él. ¿Por qué, en realidad, tiene algo que ser “único y exclusivo” para merecer nuestra devoción y nuestro compromiso? El fiel cristiano también se dará cuenta de que un acercamiento no-absolutista a Cristo tiene mucho más sentido: cuando otros vean a los cristianos dando un testimonio sencillo de lo mucho que su salvador ha hecho por ellos, se convencerán más fácilmente que si los cristianos insisten en que “nuestro salvador es mayor que el de ustedes”.

El reconocer la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia también puede servir pastoralmente para ayudar a los cristianos a entender la naturaleza del lenguaje del Nuevo Testamento y lo que significa la fidelidad al lenguaje. Sobre la base de su propia experiencia de meditar y orar las escrituras, los creyentes cristianos pueden entender que el poder y la finalidad del lenguaje bíblico es, sobre todo, una llamada a un estilo de vida, más bien que a un almacén de conocimientos sobre la fe. Con mayor precisión, el lenguaje cristológico y los títulos del Nuevo Testamento no intentaban primariamente ofrecer afirmaciones definitivas, ontológicas sobre la persona o el trabajo de Jesús, sino ayudar a hombres y mujeres a sentir el poder y la atracción de la visión de Jesús para que después “vayan y hagan lo mismo”. Esto no quiere decir que las comunidades del Nuevo Testamento no quisieron decir algo real sobre Jesús; hacían afirmaciones cognitivas sobre él. Pero estas afirmaciones no fueron su primera meta; fueron, en cierto sentido, medios hacia una meta, llamadas al discipulado.

En mi libro, al modo de hablar sobre Jesús del Nuevo Testamento lo llamé “lenguaje de supervivencia y amor” para distinguirlo del lenguaje filosófico[56]. Sería más exacto y pastoralmente eficaz -creo- denominar a las afirmaciones sobre Jesús del Nuevo Testamento como “lenguaje de acción”. Él fue llamado el “único” o “único engendrado” no *primariamente* para darnos una definición teológico-filosófica definitiva, y no *primariamente* para excluir a otras, sino, más bien, para urgir a la acción o a la práctica del compromiso total a su modo de ver las cosas y vivir como él. Para urgir a la acción, los autores del Nuevo Testamento usaron el lenguaje de “uno y solo”. Ahora, si los cristianos actualmente continúan esa misma acción, si continúan siguiendo a Cristo y trabajando por el reino *sin* el lenguaje tradicional de “uno y solo”, se estarán manteniendo fieles al contenido medular del mensaje original. El reconocer la posibilidad de otros salvadores o mediadores no impide esta praxis, por tanto es compatible con la identidad y tradición cristianas.

De hecho, hay que defender que hoy tal reconocimiento de los otros es necesario para permanecer fieles al testimonio original sobre Jesús. Los teólogos que buscan una cristología no-absolutista lo hacen no meramente por ser novedosos o por el deseo de unirse al estímulo de un diálogo inter-religioso verdaderamente pluralístico; más bien, lo hacen porque “el amor de Cristo los impele” (2 Cor 5, 14). Quieren ser fieles al mensaje original del Nazareno -al cual Jesús mismo siempre se subordinó-: el reino del amor, de la unidad y de la justicia.

Para ponerse al servicio del reino y promoverlo, queremos dialogar y trabajar con otros y estar abiertos a la posibilidad de que haya otros maestros y liberadores y salvadores que pueden ayudarnos a comprender y trabajar por el reino de modos aún más allá de lo que oímos o imaginamos. “Quien no está *contra* nosotros, está *con* nosotros” (Mc 9, 40). Este primer volumen ha sido recopilado con la sospecha y confianza de que hay otros, tal vez, muchos más, *junto con* Jesús -y muchos otros caminos religiosos, *junto con* el cristianismo-. Cada uno muy diferente, cada uno único -pero *junto a* los otros.

[1] Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper & Row, 1962), p. 127.

[2] Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984), pp.223-233.

[3] “The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology”, in *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983) pp.113-114. [4] *Ibid.*, p.122, also pp. 117-120.

[5] Gilkey, p. 44, arriba. [6] *Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity* (Philadelphia: Westminster, 1984), p. 66.

[7] Más adelante urgiré que la praxis liberadora compartida, derivándose de opción por los pobres compartida, constituye no sólo la *finalidad primaria* por las no-personas, sino la *condición de posibilidad* y el *primer paso* esencial en el diálogo inter-religioso. La praxis liberadora esencialmente es lo que hace posible el diálogo entre las religiones del mundo, del que puede fluir la oración/meditación, reflexión/doctrina compartidas.

[8] Juan Luis Segundo, *La Liberación de la Teología* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976), págs. 7-9. En otro sentido, las ideologías no pueden ni deben ser evitadas; no se oponen necesariamente a la palabra de Dios. Los teólogos de la liberación sostienen que a lo largo de la Biblia existe

- una ideología divina: Dios se ha puesto del lado de los pobres. Ver *ibid.*, págs. 97-124; idem, *Fe e ideologías* (Maryknoll, N. Y.; Orbis Books, 1984), págs. 87-129.
- [9] Karl Rahner, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church", en *Investigaciones Teológicas*, vol. 12, etc.
- [10] Pieris, "The Place", p. 114; idem, "Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, por ejemplo, en Asia", in *Jesus Son of God?*, Edwards Schillebeeckx and J.B. Metz, eds. (*Concilium* 153) (New York: Seabury, 1982), p. 67; Ignace Puthiadam, "Christian Faith and Life in a World of Religious Pluralism", en *True and False Universality of Christianity*, Claude Geffre and Jean-Pierre Jossua, eds. (*Concilium*, 135) (New York: *Christianity*, Seabury, 1980), pp. 103-105.
- [11] "A Third World Perspective", en *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), p. 202.
- [12] Arnold Toynbee, "The Task of Disengaging the Essence from the Non-essentials in Mankind's Religious Heritage", en *An Historian's Approach to Religion* (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 261-183; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964), chaps. 6 and 7; Bernard J.F. Lonergan, *Method in Theology* (New York: Herder and Herder, 1972), pp. 101-124. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: Lippicott, 1960); Frithjof Shuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975); Thomas Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, Naomi Burton et al., eds. (New York: New Directions, 1975), pp 309-317.
- [13] Jeremy Beernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979); Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New York: Crossroad: 1984), pp. 285-311. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1985).
- [14] Bernstein, *Beyond Objectivism*, p. 8
- [15] Thomas B. Ommen, "Relativism, Objectivism and Theology", *Horizons*, 13(1986)229.
- [16] Panikkar, p. 110, arriba. Ver también "A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", en *Toward a World Theology of Religions*, Leonard Swidler, ed. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987).
- [17] "The meaning of Pluralism for Christian Self-Understanding", en *Religious Pluralism*, Leroy S. Rouner, ed. (University of Notre Dame Press, 1984), p. 172.
- [18] *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 86-90, 110-114; idem, "Buddhist Emptiness and the Christian God", *Journal of the American Academy of Religion*, 45(1979)11-25. [19] *Beyond Dialogue*, pp. 41-44
- [20] Mark Kline Taylor, "In Praise of Shaky Ground: The Liminal Christ and Cultural Pluralism", *Theology Today*, 43(1986)36-51
- [21] Panikkar, "A Universal Theory of Religions".
- [22] Bernstein, *Beyond Objectivism*, p. 172.
- [23] Mantin Hollis, "The Social Destruction of Reality", en *Rationality and Relativism*, M. Hollis and S. Lukes, eds. (Cambridge: MIT Press, 1984), pp. 67-86; Steven Lukes, "Relativism in Its Place", *ibid.*, pp. 261-305.
- [24] "The Beginning Dialogue between Christianity and Buddhism, the Concept of a 'Dialogical Theology' and the Possible Contribution of Heideggerian Thought", en *Japanese Religions*, Sept. 1980, pp. 87-91, 96.
- [25] Cox, *Religion in the Secular City*, p. 230.
- [26] Lee Cormie, "The Hermeneutical Privilege of the Oppressed", *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 33(1978)78.
- [27] "The Place", p. 134. [28] Merton, *Asian Journal*, pp. 309-317.
- [29] *Man and the Universe of Faiths*, citado por Richard Henry Drummond, *Toward a New Age in Christian Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), p. 129, añadido el énfasis. [30] *Religion in the secular City*, p. 238. [31] Pieris, "Speaking of the Son of God", p. 67.
- [32] Pieris, "The Place", p. 133. [33] *Religion in the Secular City*, p. 238 [34] Gilkey, p. 44, arriba.
- [35] "On Grading Religions", *Religions Studies*, 17(1981)451-467.
- [36] *Ibid.* p. 467, también pp. 461-464. También el ensayo de Hick's en esta misma obra.
- [37] *Courage for Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis books, 1982), pp.126-167.
- [38] "What is the True Religion?", *Toward a Three-dimensional ecumenical Criteriology*, en *Toward a World Theology of Religions*.
- [39] *Ibid.* [40] Suchocki, pp. 156-160, arriba.
- [41] Creo que esto es una respuesta a la preocupación de John Cobb en su comentario en el primer borrador del capítulo: "Cuando los hindúes y budistas piensan en liberación, tienen en mente algo más que el cambio social, y les gustaría compartir con nosotros esta preocupación. Ellos lo consideran de la mayor importancia para todos, no importa qué efectos pueda tener en las condiciones sociales exteriores. ¿Podemos dejar de escucharlos porque estamos convencidos de que la situación de los pobres es ahora más importante que la liberación de lo religioso?" ¡Ciertamente que no! Con ciertas reservas sobre la exclusión del cambio social de Cobb, desde el modo de entender la liberación por parte de los hindúes y budistas, yo pensaría que los cristianos preocupados por la liberación social deben escuchar la insistencia Oriental, según la cual tal liberación es imposible o efímera sin la iluminación o liberación religiosa -que hay que hacer también, por tanto, una "opción preferencial" por la iluminación personal-. Al mismo tiempo, espero que los budistas e hindúes reconozcan (tal vez ya lo reconocen) que aunque la iluminación es válida sin afectar a las condiciones sociales, la iluminación puede y, en nuestro mundo actual debe producir esos efectos, especialmente para los que más sufren en el mundo.
- Sin embargo, ¿qué diremos de las religiones que niegan toda iluminación entre la transformación de este mundo y la salvación personal o la iluminación, que piden a sus seguidores que abandonen toda preocupación por este mundo y se concentren solamente el mundo venidero? Teniendo en cuenta su contribución a este libro, Gilkey vería esto como un ejemplo de lo que es *intolerable* en la religión. Si, como ya hemos dicho anteriormente, hay límites para la tolerancia, también hay límites para el diálogo. A lo más, se puede decir que, dadas las presionantes necesidades de nuestro mundo actual, "preferimos" no dialogar sobre tales religiones del otro mundo. Cuando llegue esa oportunidad, o si llega la oportunidad, ese diálogo podrá ser emprendido en el futuro.
- [42] "On Grading Religions", pp. 465-467. [43] *The Meaning and End of Religion*, pp.109-138.
- [44] Review of *No other Name?* en *Modern Theology*, 2(1985)83-88; cf también Gavin D'Costa, "An Examination of the Pluralistic Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scottish Journal of Theology*, 39(1986)211-224.
- [45] Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), pp.346-395; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), pp.32-48, 264-295. [46] *Jesus Christ Liberator*, pp. 229-231.
- [47] *Christology at the Crossroads*, pp. 9-10. [48] *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan, 1962), pp. 39, 41.
- [49] Avery Dulles, "The Magisterium in History: A Theological Reflection", *Chicago Studies*, 17(1978)269.
- [50] David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), pp.3-33.
- [51] Monika Hellwig, *Jesus the Compassion of God* (Wilmington: M. Glazier, 1983), p. 133; Frans Josef van Beeck, "Professing the Uniqueness of Christ", *Chicago Studies* 24(1985)17-35,
- [52] *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation* (Garden City, N.Y.:Doubleday, 1977), p. 78; cf. también Id., *Models of Revelation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), pp. 189-192. Van Beeck expresa las mismas reservas en *Christ Proclaimed: Christology as Rethoric* (New York.: Paulist, 1979), pp 385-395.
- [53] En las conferencias de Philadelphia, Temple University, Oc. 1984, y en Toronto, Toronto University, Nov. 1985.
- [54] Citado en Robert McAfee Brown, *Makers of Contemporary Theology: Gustavo Gutiérrez* (Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 20.
- [55] Paul Knitter, "The Impact of World Religions on Academics and Ecclesial Theology", *Catholic Society of America Proceedings*, 1985, pp. 160-165. [56] *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), pp. 182-186.