

# ESPIRITUALIDAD DEL PLURALISMO RELIGIOSO UNA EXPERIENCIA ESPIRITUAL EMERGENTE

José María Vigil\*

## Abstract

*All new theology is born, not of the head of a brilliant theologian, but of a new spiritual experience that is born and it extends throughout God's people or the society in general. The theology of a religious pluralism has arisen and is growing because a new spiritual experience is expanding, that entails very different appreciations from those accepted for more than a millenium (the exclusive or self-centered vision), and even different to those conceived over the last fifty years (the inclusive vision). Many of them are still recognize by the official vision and throughout christians. The author reviews the main characteristics of this new spiritual experience, which he presents*

---

\*José María Vigil nació en Managua, Nicaragua... la segunda vez. La primera lo trajeron al mundo en Zaragoza, España. Estudió teología en Salamanca y Roma, y psicología en Salamanca, Madrid y Managua. Escribió su primer libro en 1975: «La política de la Iglesia apolítica». Fue profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección del CRETA, y en la UCA de Managua. Acompañó durante trece años Nicaragua y actualmente trabaja en Panamá. Ha publicado más de 200 artículos en revistas teológicas y pastorales, y más de 100 en periódicos.

Entre sus últimos libros están «Espiritualidad de la liberación», con Pedro Casaldáliga (19 ediciones en 17 países en 4 idiomas), y «Aunque es de noche: hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América Latina en los 90». Publica anualmente, desde hace 14 años la «Agenda Latinoamericana» (también con Pedro Casaldáliga, en 7 idiomas en 18 países, <http://latinoamericana.org>). Ha sido Secretario Ejecutivo de la Confederación Claretiana Latinoamericana (CICLA), de cuyo «Diario Bíblico» (<http://diariobiblico.org>, distribuido en 15 países) ha sido el creador y el impulsor inicial. Trabaja teológicamente en internet desde los «Servicios Koinonía» (<http://servicioskoinonia.org>) y pertenece a la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT, Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, con la que dirige una serie de cinco libros colectivos bajo el título general de «Por los muchos caminos de Dios» (Abya Yala, Quito, Ecuador). En esta misma editorial dirige la colección teológica «Tiempo Axial» (<http://latinoamericana.org/tiempoaxial>).

*under the perspective and categories of a new spirituality. A pluralism "of principles", as opposed to a pluralism moved by privilege or exclusive feature. A pluralism of interreligious complementariness that permits us to review the way we understand mission and conceive Christology. In this pluralism, spirituality presents itself as a new horizon that comes to remain within us.*

**Key words:** *Spirituality, Pluralism, pluralism of principle, exclusive, inclusive, election, chosen people, option for the poor, complementariness, theology of religions, theology of religious pluralism.*

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<sup>1</sup>. 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 de gestos, de reflexiones, de nuevas prácticas... Estamos en un momento de transformación.

---

<sup>1</sup> In Western Christianity this pluralistic consciousness has only emerged during the lifetime of people now living... *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 7.

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 máspreciado 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 pluralismo 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»<sup>2</sup>. Toda una «constelación de magnitudes: lugar conveniente, momento propicio y personas adecuadas» mostraban la profunda conveniencia de la elección de Israel por parte de Dios, elección que «es como un anticipo del misterio de la encarnación del hijo de Dios en ese pueblo»<sup>3</sup>.

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; en el último texto suyo que conocemos propone el abandono simple y llano de la categoría de elección<sup>4</sup>. 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

---

<sup>2</sup> *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, pág. 48ss; el original es de 1998: *Braucht Gott die Kirche?*

<sup>3</sup> *Ibidem*, pág. 56. Para John HICK es la encarnación, precisamente, la pieza clave que explica la conciencia de superioridad que el cristianismo tiene: *A metáfora do Deus Encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000.

<sup>4</sup> *El diálogo de las religiones*, en *Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristiana*, Herder, Barcelona 2001.

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»<sup>5</sup>.

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*»<sup>6</sup>.

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.<sup>7</sup>

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<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, pág. 30.

<sup>6</sup> J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pág. 19-20.

<sup>7</sup> KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000 pp. 221.

<sup>8</sup> KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. xi.

## 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»<sup>9</sup>. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado 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<sup>10</sup> aplicaban clásicamente a los «paganos»<sup>11</sup>. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los «paganos» de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora<sup>12</sup>.

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

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> *Evangelii Praecones* 227; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> J.A. SAYÉS por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

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<sup>13</sup>. 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.

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.

---

<sup>13</sup> 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.

## 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»<sup>14</sup>.

Por otra parte está el tema de la historia: ¿qué papel han jugado en la historia del cristianismo estos dogmas, qué actitudes han legitimado?<sup>15</sup> 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

<sup>14</sup> L.c., especialmente el capítulo 10, págs.136ss.

<sup>15</sup> 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.

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 políticas europeas del siglo XX, 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.<sup>16</sup>

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<sup>17</sup>. 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 absolutividad.

### 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.

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.

---

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> John, HICK, *God Has Many Names*, pág. 125.

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<sup>18</sup>.

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<sup>19</sup>. 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.

## 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

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

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»*<sup>20</sup>.

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 matemáticas 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<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> KNITTER, *No Other Name?*, 219.

<sup>21</sup> *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 143.

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 absolutividad 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»*<sup>22</sup>. Estamos aquí en un primer nivel en que el pobre a liberar es la Humanidad misma. En un segundo nivel de mayor 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.

---

<sup>22</sup> 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.

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<sup>23</sup>. 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.

---

<sup>23</sup> 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.