

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Paul F. KNITER

*Conferencia y taller en tres sesiones,
habidos en la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia,
el 25 de agosto de 2011*

I. LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y LAS OPORTUNIDADES QUE NOS OFRECE

Es con profunda gratitud que me dirijo a ustedes esta noche. Estoy dichoso de estar de regreso en Colombia y de regreso en la Javeriana. Enseñé aquí durante un semestre en 1996, en un programa de intercambio profesoral con la Universidad Xavier de Cincinnati, donde enseñaba en ese entonces. Para mí fue una de esas experiencias después de la cual uno se dice: “Quiero volver a tenerla”. Y aquí estoy, quince años después, volviéndola a tener.

Estaré hablando con ustedes esta noche, y en el taller que se desarrollará durante los próximos dos días, acerca del mismo tema al que me referí en 1996. Es un tema que se volvió aún más importante durante los pasados quince años debido a los sucesos que ocurrieron, y sobre todo después de, el 11 de septiembre del 2001. La Universidad Javeriana me ha invitado a hablar con ustedes porque reconoce lo que se ha vuelto evidente también para los líderes de las Naciones Unidas, en las palabras de Hans Küng: “No habrá paz entre las naciones sin que haya paz entre las religiones. Y no habrá paz entre las religiones sin un mayor diálogo entre religiones”.

De eso es que yo quiero hablar con ustedes hoy: por qué en nuestro mundo actual las personas que se dicen creyentes religiosos ya no pueden serlo aisladas de otras religiones. Si alguien elige ser religioso/a hoy día, esa persona debe ser religiosa de una manera interreligiosa, es decir, reconociendo que existen otras maneras válidas de ser religioso/a y reconociendo en mayor medida que las religiones del mundo están llamadas hoy día a aprender las unas de las otras, a cuestionarse recíprocamente, y a cooperar mutuamente.

Ese es el tema de la conferencia de hoy: por qué es necesario el diálogo interreligioso, y cuáles son los beneficios que pueden resultar de ese diálogo. Hablaré como creyente y como teólogo cristiano, y me estaré dirigiendo especialmente a mis prójimos cristianos, aunque lo que tengo que decir es igual de pertinente para budistas, musulmanes e hindúes como lo es para nosotros los cristianos.

LA NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Creo que la urgencia de un diálogo interreligioso, es decir, la urgencia de respetar a los creyentes de otras religiones, aprender de ellos y cooperar con ellos, nace de tres exigencias, o tres imperativos éticos que nuestro mundo contemporáneo hace a cristianos y creyentes de otras religiones. El mundo en que vivimos está globalizado e interconectado como nunca antes lo ha estado, pero éste es también un mundo amenazado y en peligro también como nunca antes. Los peligros y amenazas nacen de la violencia que los seres humanos están cometiendo tanto contra otros seres humanos como contra el medio ambiente. Entonces, sugiero que consideren que este mundo globalizado pero amenazado está llamando a las personas religiosas a ser: 1) mutuos *vecinos* interreligiosos, 2) mutuos *pacificadores* interreligiosos y 3) *peregrinos* interreligiosos junto a cada uno de nosotros.

Debemos ser vecinos interreligiosos de los demás

Siempre ha habido diferentes religiones en el mundo. La diversidad religiosa no es nada nuevo. Pero, en el pasado, esas religiones distintas permanecían en “su propio vecindario”, es decir, dentro de sus propias fronteras geográficas y culturales. Hoy día, eso está cambiando. Muchas religiones diferentes se están mudando a los mismos vecindarios. Aquellos que creen de manera distinta, rezan de manera distinta, se visten de manera distinta, ya no viven al otro lado del mundo. Viven en la casa de al lado; trabajamos junto a ellos; sus hijos van al colegio junto a nuestros niños; ciertamente, sus hijos podrían casarse con los nuestros. Esta diversidad de religiones es una realidad más palpable en algunos países que en otros. Una profesora de Harvard recientemente ha descrito a Estados Unidos en un libro como “el país más religiosamente diverso del mundo”¹. Aquí en Colombia, un país tradicionalmente cristiano, no sólo hay una gran diversidad de iglesias cristianas además de la Iglesia Católica; también hay una creciente diversidad de religiones distintas al cristianismo.

Esto significa que lo que llamamos “sociedad civil” está tomando un nuevo carácter. Si durante la segunda mitad del siglo pasado se habló mucho acerca de una “sociedad secular” donde la religión ya no era un factor de consideración, hoy día los académicos hablan de una “sociedad post-secular”, en la cual la realidad de la religión, de muchas maneras distintas, no es sólo una fuerza cultural sino también geopolítica que debe ser considerada. Actualmente, la comunidad de naciones y cada nación individual se están convirtiendo, cada vez más, en *sociedades civiles multi-religiosas*.

Si la seguridad de una nación depende de sus ciudadanos siendo “buenos vecinos” de los demás –es decir, vecinos que no sólo viven dentro de las mismas fronteras, sino que trabajan juntos para hacer que su espacio común sea un vecindario saludable, limpio, seguro, salvador para todos– entonces tendremos que ser buenos *vecinos multi-religiosos* de los demás. Se nos pide que trabajemos con los demás, seamos amigos de los demás, como personas que encuentran el significado de la vida de maneras muy distintas, basadas en libros religiosos muy diferentes, siguiendo líderes religiosos muy diferentes, quienes presentan imágenes muy distintas de lo que es lo Último en la vida. Se nos llama a formar una sociedad civil, un vecindario funcional, a partir de diferentes comunidades religiosas. Si queremos ser “buenos vecinos” de los demás, si esperamos ser “buenos vecinos” de los demás, tenemos que lograr serlo de manera *interreligiosa*.

Y aquí viene la parte difícil, el verdadero desafío. Ser buenos vecinos multi-religiosos requiere de algo más que tolerancia. Por favor entiendan que no estoy degradando la tolerancia. Dios sabe que necesitamos más de ella entre las comunidades religiosas de nuestro mundo. Tolerancia significa que vivamos religiosamente y dejemos que otros vivan religiosamente, que permitamos que nosotros y los demás seamos religiosos de la manera en la que queramos serlo. Pero la tolerancia implica que lo hacemos a regañadientes. Aquello que dejamos que ocurra, desearíamos que no viviera, al menos no en la casa de al lado.

¹ Diana Eck, *A New Religious America. How a 'Christian country' has become the world's most religiously diverse nation*, HarperCollins, New York 2001.

Por ello, para ser buenos vecinos de múltiples credos, la tolerancia no es suficiente. Para formar un vecindario o una nación a partir de diferentes comunidades religiosas tenemos que reconocer y aseverar –en nuestro pensamiento y en nuestro sentir– no sólo la existencia sino la *validez* de las otras comunidades religiosas. Nosotros los cristianos debemos ser capaces de mirar a nuestros vecinos musulmanes y no solamente reconocer que son musulmanes; *debemos estar contentos de que sean musulmanes*. Una sociedad civil multi-religiosa funcional requiere que cada comunidad religiosa asevere que las demás religiones tienen un lugar tan válido en nuestro mundo como el propio². Para ser buenos vecinos interreligiosos, debemos regocijarnos en y celebrar las diferentes identidades religiosas.

Lo que propongo a su consideración aquí es que en nuestra comunidad mundial multi-religiosa y en nuestras naciones multi-religiosas, sea Estados Unidos o Colombia, tenemos que aseverar la *igualdad de derechos de las religiones*, y eso significa la *igualdad de validez de las religiones*. Creo que de buen grado reconocemos que una nación que afirma ser una democracia no puede funcionar sin que haya igualdad de género y de raza. Afirmar que Dios ha hecho al hombre superior a la mujer, o afirmar que Dios ha establecido a la raza blanca como superior a la raza negra o a las razas mestizas es socavar las posibilidades mismas de una democracia funcional. Lo mismo debe decirse de las religiones: en una nación multi-religiosa que afirma ser una democracia, decir que Dios ha hecho de una religión –generalmente el cristianismo– la única religión verdadera o superior sobre las demás es contrario a sus valores democráticos. No puedo ser un conciudadano de alguien si creo que mi raza es superior a la suya; sugiero que lo mismo es cierto si pienso que mi religión es inherentemente superior a la de otra persona.

¿Pueden los cristianos estar de acuerdo con tal entendimiento de una sociedad civil inter-religiosa? ¿Pueden los cristianos reconocer la validez de otras religiones? Discutiremos estas preguntas al considerar las oportunidades que el diálogo interreligioso nos ofrece.

Debemos ser pacificadores interreligiosos con los demás

Nosotros los cristianos, por supuesto, debido a nuestras identidades mismas, estamos llamados a ser pacificadores. Pero actualmente, en cierto sentido, eso no resulta suficiente. Debemos ser pacificadores interreligiosos. Este reto se ha vuelto mucho más apremiante después de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 –y los sucesos de después del 11 de septiembre-. La violencia de ese día, y la violencia que ha seguido a ese día, han encarnado y resaltado lo que está ocurriendo en muchas otras partes del mundo: la religión –que significa creencias y valores religiosos– está siendo usada para fomentar, justificar e intensificar la violencia de algunas personas contra otras. Aunque a través de la historia humana siempre ha habido violencia en nombre de la religión, tal violencia parece ser hoy día más amenazadora que lo que ha sido. Algunos analistas políticos y algunos políticos en posiciones de poder sostienen que la religión está alimentando un enfrentamiento entre civilizaciones, civilizaciones ahora con armas más devastadoras de lo que jamás se haya imaginado³. Con esto no se está diciendo que la religión per se causa violencia. Pero la religión a menudo es la mecha que enciende las tensiones políticas, económicas o éticas combustibles; o la religión es la leña que permite que las llamas de la guerra ardan con mayor intensidad y ferocidad.

Las personas religiosas, sobre todo cuando estas personas religiosas son vecinas, que ven que su religión es empleada para justificar la violencia terrorista de estrellar aviones contra edificios, o para justificar la violencia militar de arrojar bombas sobre otros pueblos, deben ponerse de pie y hacer algo respecto a cómo

² Cuando digo “otras religiones,” no quiero decir “todas las religiones.” Ciertamente existe algo que puede ser llamado “religión malsana, peligrosa”. Cómo determinar lo que es malsano es un tema que excede los límites de este ensayo. Permítanme simplemente decir que éste es un proceso que requiere del diálogo como su procedimiento y del bienestar general de la comunidad como su criterio de trabajo.

³ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

sienten que su religión y sus valores religiosos están siendo explotados y abusados. El rabí Jonathan Sacks, en su maravilloso libro *La dignidad de la diferencia*, enuncia el reto que los vecinos religiosos se plantean entre sí:

...los creyentes religiosos no pueden hacerse a un lado cuando las personas son asesinadas en el nombre de Dios o por una causa sagrada. Cuando la religión es invocada como justificación para el conflicto, las voces religiosas deben alzarse en protesta. Debemos ocultar el hábito de la santidad cuando es buscado como manto para la violencia y el derramamiento de sangre. Si la fe es enlistada en la causa de la guerra, debe haber una contravoz igual y opuesta en el nombre de la paz. Si la religión no es parte de la solución, ciertamente será parte del problema⁴.

Sacks sugiere que la tarea de afrontar la violencia en nombre de nuestra religión es un problema que no podemos manejar nosotros solos. Necesitamos de la ayuda de otras religiones que nos puedan ayudar, así como nosotros podríamos ayudarlas, para ver cómo la religión propia está siendo abusada y por qué es que los líderes políticos se están apropiando de ella.

Se les está preguntando a los cristianos, como se les está preguntando a todos los creyentes religiosos, si pueden ser pacificadores interreligiosos. Nuestra respuesta es un entusiasta “¡Por supuesto que podemos!”. Pero como voy a señalar, tal disposición positiva podría plantearnos exigencias inesperadas.

Debemos ser peregrinos interreligiosos con los demás

La tercera razón por la cual el diálogo interreligioso es necesario va más allá de las dos razones que hemos considerado hasta este punto: la necesidad cívica de ser buenos vecinos con los demás y la necesidad política de ser pacificadores conjuntamente. La tercera razón llega hasta las profundidades de quienes somos como personas religiosas, como personas que han llegado a conocer o a confiar, a través de Jesucristo, que hay una Realidad que tanto nos trasciende en el misterio como nos abraza en intimidad. Esta es una razón que se vuelve clara a medida que llegamos a conocer otras religiones y, sobre todo, al hacernos buenos amigos y vecinos de personas que transitan por distintos caminos religiosos.

Estoy intentando llegar a la conciencia, o la feliz inquietud, que más y más cristianos están sintiendo. Nosotros los cristianos nos estamos dando cuenta de que cuando tomamos el pluralismo religioso con seriedad como una de las apremiantes “señales de los tiempos”, cuando intentamos ser buenos vecinos y compañeros pacificadores junto a personas de otros credos, encontramos que somos capaces de experimentar y aprender cosas acerca de Dios y acerca de nosotros mismos y de nuestro mundo que nunca podríamos haber aprendido solos. ¡Nuestra relación con los demás es una manera de ahondar nuestra propia espiritualidad!

Como lo expresó Edward Schillebeeckx, estamos llegando a aceptar el hecho de que hay más verdad en todas las religiones juntas que en cualquiera de ellas por separado. Y para aclarar este punto, él explícitamente añade: ¡Esto incluye el cristianismo!⁵. O como concluye el Padre jesuita Michael Barnes: “Lo que he llamado el 'contexto de la otreidad' revela la “posibilidad de Dios”⁶. “Dios está ya trabajando a través de su Espíritu en el “contexto de la otreidad”⁷. “Los cristianos son llamados no sólo a hablar acerca del Dios que es revelado en Cristo sino a escuchar críticamente, pero con generosidad lo que el otro dice acerca de Dios”⁸.

El diálogo interreligioso nos ofrece la oportunidad de ser compañeros peregrinos de los musulmanes, judíos, budistas, hindúes, las espiritualidades indígenas, al explorar y descubrir cada vez más del Misterio que

⁴ Johnathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Continuum, New York 2002, 9.

⁵ Edward Schillebeeckx, *The Church: the Human Story of God*, Crossroad, New York 1990, 166. Traducción española: *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1995, pág. 254.

⁶ Michael Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, New York 2002, 223.

⁷ *Ibid.*, 220.

⁸ *Ibid.*, 230.

llamamos Dios, un Misterio que tiene muchos nombres, y cuya integridad ninguna religión podrá abarcar completamente. Realmente, los cristianos –y aquí hablo especialmente en nombre de mis prójimos católicos– están sintiendo en su propio tejido espiritual el mensaje que el Concilio Vaticano II tan profética e increíblemente inyectó en el cuerpo de la Iglesia, allá por el año 1965. Yo era un joven estudiante de teología en Roma en ese momento, y recuerdo claramente mi total asombro cuando leí uno de los primeros borradores de la *Nostra Aetate* (la Declaración de la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas) en el cual los obispos, después de reconocer la presencia de Dios en otras religiones, informaron a los católicos que debían añadir algo nuevo a sus prácticas espirituales: “con prudencia y amor dialogar” con miembros de otros credos⁹. Esto era algo completamente nuevo, completamente revolucionario para católicos y cristianos en general. Como mi colega en el Union Theological Seminary, la hermana Mary Boys, ha señalado: “...deberíamos apreciar desde el principio el enorme significado del giro hacia el diálogo. Ciertamente, el diálogo no era ni un término ni una postura característica de la Iglesia Católica antes del Vaticano II”¹⁰.

Entonces, lo que he venido llamando “la urgencia” de un diálogo interreligioso es también “la oportunidad” de profundizar y enriquecer nuestras propias identidades y comunidades religiosas. Sugiero que tales oportunidades pueden enfocarse bajo dos enunciados: la oportunidad de una nueva comprensión de lo que significa ser Iglesia y lo que significa estudiar y enseñar teología.

LAS OPORTUNIDADES QUE EL DIÁLOGO NOS OFRECE

Una nueva manera de ser Iglesia

El llamado al diálogo que se escucha desde el Concilio Vaticano II y desde el papa Juan Pablo II se ha convertido para muchos cristianos, tanto católicos como protestantes, en una llamada a *una nueva manera de ser Iglesia*¹¹. Este llamamiento ha sido escuchado y luego pronunciado sobre todo por los obispos católicos de Asia. Escuchando a sus pueblos y apoyados por teólogos como Aloysius Pieris, Raimon Panikkar, Félix Wilfred y Michael Amaladoss, los obispos asiáticos han insistido con claridad y fortaleza en que la Iglesia cristiana podrá ser una Iglesia en Asia sólo si está en diálogo auténtico con otras religiones asiáticas y con los muchos pobres y marginados de Asia¹².

Pero el carácter multi-religioso de la sociedad civil en todo el mundo significa que lo que es cierto de las iglesias locales de Asia es igual de cierto en la Iglesia universal. El así llamado Pentecostés asiático, en el que está naciendo una nueva manera de entender la Iglesia, se está convirtiendo en un Pentecostés mundial. Para ser una verdadera Iglesia *Cristiana*, la Iglesia debe ser una Iglesia *dialógica*. El Espíritu Santo que le da vida a la Iglesia es un Espíritu dialógico.

Decir que la Iglesia debe ser dialógica en realidad esclarece y actualiza uno de los cuatro rasgos esenciales de la Iglesia. Para aquellos de ustedes que no son lo suficientemente mayores para recordarlo, son éstos: “única, santa, católica, apostólica”. El pluralismo religioso y la urgencia del diálogo, digo yo, nos ha ayudado, nos ha forzado, a darnos cuenta de lo que realmente significa “católica”. “*Kata holos*” –“abrazar el todo”– nos dice que la Iglesia debe abarcar *el todo*, todo lo que existe más allá de sus fronteras. Sólo estando en una relación con el otro podemos darnos cuenta de quiénes somos podemos ser, quiénes estamos destinados a ser. Y estar en una relación dialógica con otros significa que no intentamos conquistarlos o asimilarnos dentro de nosotros. Significa afirmar la verdadera otredad del otro y permitir a esa otredad esclarecer e intensificar quiénes somos. Lo que dice Wayne Meeks acerca de nuestra sociedad en general resulta cierto en el caso

⁹ *Nostra Aetate*, 2.

¹⁰ Mary C. Boys, 2005, “*With Prudence and Charity, Humility and Generosity: Interreligious Dialogue as Reception of Vatican II*”, manuscrito sin publicar.

¹¹ Thomas Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*, Orbis Books, Mariknoll 2002.

¹² Peter Phan’s “*Cultures, Religions, and Power: Proclaiming Christ in the United States Today*, *Theological Studies*, 65/4 (2004) 728-30 [714-40].

específico de nuestra Iglesia: "...aprender a hablar con extraños ya no es solamente algo agradable de hacer. Es un asunto de supervivencia"¹³.

Pero, ¿qué es lo que queremos decir con esta nueva definición de Iglesia-diálogo? Creo realmente que desde el llamado al diálogo del Vaticano II, no sólo los teólogos sino también el Magisterio Católico Romano mismo han clarificado lo que queremos decir cuando expresamos que el Iglesia Católica es una Iglesia dialógica. En 1984, el Secretariado para Religiones No Cristianas (posteriormente llamado el Consejo Pontificio para el Diálogo) no sólo repitió sino que intensificó el llamado al diálogo del decreto conciliar *Nostra Aetate*; éste anuncia que el diálogo es una parte esencial de la misión de la Iglesia.¹⁴ Los misioneros católicos, enseña el Secretariado, parten no sólo para predicar, sino para dialogar.

Luego, en 1991, el significado del diálogo fue esclarecido quizás con mayor claridad y reto en la encíclica del papa Juan Pablo II *Redemptoris Missio* (RM)¹⁵ y en la declaración *Diálogo y Anuncio* (DA) del Concilio Pontificio para el Diálogo¹⁶. Estas declaraciones oficiales expresamente reconocen que el diálogo auténtico apunta al "enriquecimiento mutuo" de *todas* las partes (RM 55, DA 9), que en el diálogo los cristianos deben permitirse ser "cuestionados", incluso "purificados" (DA 32), tal vez "transformados" (DA 47). Sorprendentemente, el documento vaticano llega al punto de reconocer que en un verdadero diálogo todos los participantes (incluidos los cristianos) deben estar abiertos a ser "convertidos", esto es, abiertos a que "pueda nacer la decisión de dejar una situación espiritual o religiosa anterior para dirigirse hacia otra" (DA 41).

Entonces, "católico", entendido como "diálogo" –y "diálogo" entendido como lo hacen el papa Juan Pablo II y el Concilio Pontificio para el Diálogo– significa que la relación entre cristianismo y otras culturas y religiones debe ser una verdadera relación de *doble vía*. Si las iglesias cristianas deben crecer y ser fieles al Evangelio de Jesús, no sólo deben promulgar la Buena Nueva, sino que también estar abiertas a cualquier Buena Nueva que Dios les pueda estar entregando a través de otras tradiciones religiosas. Los misioneros cristianos no sólo parten para "enseñar a todas las naciones", sino también para "aprender de todas las naciones". Sólo así puede la comunidad cristiana llamada Iglesia realizar su misión de promover el Reino de Dios que Jesús proclamó. Si la comunidad de los seguidores de Jesús no está en una genuina relación dialógica con *otros* –con personas y religiones que realmente son diferente– no puede llamarse a sí misma *católica*. Efectivamente, como diría mi profesor Karl Rahner, sólo será a través de tal diálogo con otras religiones y culturas que la Iglesia cristiana puede convertirse realmente en una Iglesia Mundial que esté encarnada no sólo en la cultura europea, sino en las culturas de África, Asia y las espiritualidades autóctonas de Norte y Sudamérica¹⁷.

Una nueva manera de hacer teología

Pero, si el diálogo es una nueva manera de ser Iglesia, entonces el diálogo debe también ser una nueva manera de hacer teología. Y aquí llego a algunas implicaciones concretas de nuestro tema para el programa a desarrollar aquí en la Universidad Javeriana.

Durante los últimos 20 o 30 años, se ha hablado mucho dentro de la academia teológica, sobre todo en Estados Unidos, acerca de la *teología comparada*. Dentro de las sociedades teológicas profesionales tales como la Sociedad Teológica Católica de América y la Academia Americana de Religión existen ahora grupos especiales

¹³ Wayne A. Meeks, *Christ is the Question* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 126.

¹⁴ En "*The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions*". Secretariate for Non-Christian Religions, Vatican City, 1984.

¹⁵ 1990. Disponible en el portal del Vaticano: http://www.vatican.va/edocs/ENG0219/_P1.HTM

¹⁶ 1991. Disponible en el portal del Vaticano:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

¹⁷ Referencia al artículo de Rahner acerca de la Iglesia Mundial.

de investigación y discusión en teología comparada. Efectivamente, un buen número de universidades, tales como Georgetown, Boston College, Boston University, y más recientemente Notre Dame, han empezado programas doctorales o departamentos en teología comparada. Estas todas son expresiones de cómo los teólogos están reconociendo “una nueva manera de hacer teología”.

Pero, ¿qué quiere expresarse con “teología comparada”? Creo que podemos compararla con la teología de la liberación y verla tanto reflejando al tiempo como expandiendo el llamado de la teología de la liberación. Si la teología de la liberación ha dejado claro que la teología cristiana no puede ser auténtica a menos que escuche las voces de tantos pobres y marginados en el mundo, la teología comparada añade que los teólogos cristianos también deben escuchar las voces de las muchas religiones del mundo¹⁸. Así como los teólogos de la liberación han descubierto que cuando leen la Biblia a través de los ojos y los oídos de los pobres (a menudo, sus *proprios* ojos y oídos) ven y aprenden cosas que nunca antes vieron, lo mismo puede suceder cuando lean la Biblia y reflexionen sobre los Credos desde la perspectiva del budismo, el hinduismo, o el islamismo. De esta manera, escuchar las voces de otras religiones, como escuchar las voces de los marginados, no es sólo una opción en la descripción del trabajo de un teólogo cristiano. Es un requerimiento, una necesidad.

Es cierto que la teología comparada aún está desarrollándose en la conciencia de la teología cristiana; aún está siendo examinada, desarrollada y debatida en la academia teológica. Pero, desde mi propio estudio de la teología comparada, y los esfuerzos por ponerla en práctica, puedo hacer a continuación una lista de algunas de sus características y afirmaciones esenciales¹⁹:

1. *Hermenéuticamente*, la teología comparada reconoce y se apropia para su propio conocimiento de lo que es comúnmente reconocido por psicólogos y antropólogos y lo que es enseñado por los místicos de todas las religiones. De la psicología sabemos que las relaciones con otros seres humanos son esenciales para el desarrollo de nuestra propia identidad y salud; por ello, sólo al preguntar “¿Quién eres?” puedo responder la pregunta “¿Quién soy?”. Y de los místicos hemos escuchado, y tal vez experimentado nosotros mismos, que la Realidad que llamamos Dios, que está a nuestra disposición a través de nuestra propia experiencia, nunca puede ser capturada y entendida en nuestra experiencia. Podemos conocer el Divino Misterio sólo de manera parcial, sólo a partir de fragmentos. Por eso, para responder a la pregunta “¿Quién o qué es mi Dios?”, debo hacer la pregunta “¿Quién o qué es tu Dios?”. Los teólogos comparativos, en consecuencia, reconocen que cierta forma y cierto grado de estudio y compromiso junto a otras religiones diferentes al cristianismo son esenciales para el estudio y mayor entendimiento del mismo cristianismo.

2. *Programáticamente*, la teología comparada, entonces, no es sólo una “añadidura” o una atracción secundaria para el Departamento de Teología de una universidad católica. No es simplemente un “nuevo campo” que alinear junto a los campos tradicionales de la teología sistemática, bíblica, histórica y práctica. En lugar de eso, este compromiso comparativo o dialógico con otras enseñanzas, Escrituras, historias y rituales religiosos debe ser incorporado a todas las áreas de la teología cristiana. O, para ponerlo dentro del marco de referencia de lo que es llamado “el método y fuentes” de la teología, estamos reconociendo ahora que las fuentes a las que debe recurrir un teólogo cristiano no son sólo la “Escritura y Tradición” conjuntamente con

¹⁸ Muchos teólogos de la liberación y muchos teólogos del diálogo interreligioso están reconociendo que necesitan trabajar conjuntamente y aprender los unos de los otros si quieren alcanzar con éxito sus metas. La liberación llama a un esfuerzo unido de muchas comunidades religiosas; y el diálogo puede ser fomentado y potenciado si se realiza sobre la base de un compromiso compartido para enfrentar el sufrimiento causado por la injusticia y la violencia. Ver trabajos de Gutiérrez, Sobrino, Pieris, Amaladoss, Jeanine Hill Fletcher, Knitter.

¹⁹ Intenté hacer una fotografía aérea del terreno de la teología comparativa en *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pp. 202-214 (edición española: Introducción a las teologías de las religiones, Verbo Divino, Estella 2007). Para una valoración más reciente de la teología comparada, ver Hugh Nicholson, “*The Reunification of Theology and Comparison in the New Comparative Theology*,” *Journal of the American Academy of Religion*, 77 (2009) 609-46.

la experiencia humana continua; a estas dos fuentes, debe añadirse una tercera: las Escrituras, enseñanzas y prácticas espirituales de otras religiones.

Estas son exigencias fuertes. Y no pueden realizarse de la noche a la mañana. En realidad, la teología comparada será el logro de la próxima generación de teólogos –investigadores y practicantes cristianos que no sólo estarán plenamente enfrascados en el campo de su propia especialización cristiana, sino que también estarán familiarizados con una o más tradiciones religiosas diferentes– y esto significa que sabrán las lenguas originales de éstas. Los teólogos cristianos del futuro, se podría decir, siempre tendrán una sub-especialización –un “minor”, como lo llamamos en Estados Unidos– en al menos otra religión además del cristianismo. Tal y como veo a la siguiente camada de teólogos que está siendo contratada en el Union Theological Seminary y en varias universidades católicas, hay más y más candidatos con una “especialización comparativa”.

3. *Con respecto al procedimiento:* En la manera en la que los teólogos comparativos actualmente desarrollan su *trabajo*, hay tres lineamientos generales: ir lentamente, proceder concretamente, y estar preparados para las sorpresas.

“Ir lentamente” describe la reticencia de los teólogos comparativos a establecer conclusiones generales y finales. Se dan cuenta de que las conclusiones deben estar basadas en datos recogidos de las fuentes de otras religiones; y estos datos, precisamente debido a que son nuevos y extraños para nosotros, deben ser recopilados con cuidado, a menudo de manera muy meticulosa. Entonces, por ejemplo, los teólogos comparativos sugieren a los teólogos sistemáticos que intentan elaborar una “teología de las religiones” que decreten una moratoria temporal a los esfuerzos por presentar ambiciosas declaraciones teológicas acerca de la salvación o revelación en otras religiones. Primero enfrásquense en el estudio de otras religiones; y permitan que sus valoraciones teológicas fluyan de tal estudio y experiencia²⁰.

También, los teólogos comparativos prefieren dar pasos pequeños, particulares y concretos en su estudio de otras religiones. En lugar de comparar la noción de lo Divino o el concepto del ser o la visión de la vida eterna del budismo y el cristianismo, ellos prefieren centrarse en figuras particulares, períodos particulares, libros o pasajes concretos²¹. Dejemos que las ideas generales nazcan de los casos particulares.

Finalmente, los teólogos comparativos intentan estar atentos a las sorpresas no sólo en lo que puedan descubrir acerca de otras religiones, sino en lo que puedan descubrir acerca de sí mismos a través de este diálogo. Hugh Nicholson, de la Universidad de Loyola de Chicago, describe este rasgo mediante términos informales pero desafiantes: “El método empírico de la teología comparada implica la voluntad de reconsiderar los juicios teológicos a la luz de las enseñanzas particulares de otras tradiciones”²². Los teólogos comparativos, de acuerdo a la descripción de su labor, están listos, teniendo en cuenta lo que pueden aprender de otras religiones, no sólo a esclarecer sino a corregir las creencias cristianas.

Esta nueva manera de hacer teología, entonces, es tan abrumadora como emocionante, tan prometedora como arriesgada.

Nuevas maneras de entender y seguir a Cristo

Permítanme concluir estas reflexiones con una de las más prometedoras, pero también una de las oportunidades más difíciles y controvertidas que el diálogo con otras religiones nos ofrece a los cristianos (y que, de maneras distintas, ofrece a todas las religiones). La oportunidad nace de lo que parecería ser la tensión, o la contradicción entre, por un lado, entablar un diálogo abierto con otras religiones, y la creencia en que Dios ha hecho superior a mi religión sobre todas las demás, por el otro.

²⁰ Referencia a James Fredrickson.

²¹ Por ejemplo, Clooney, Thatmanil, Lee Yearley, Aaron Stalnaker.

²² Loc. cit.

O más precisamente: creo que existen tensiones desestabilizadoras pero creativas entre el diálogo como la nueva manera de ser Iglesia y la nueva manera de hacer teología y la cristología tradicional, que ensalza a Jesús como el único Salvador y portador de la revelación completa, definitiva e insuperable. A menos que estas tensiones o contradicciones sean directamente enfrentadas y resueltas, temo que el diálogo cristiano con otras religiones no sea honesto ni exitoso, y corra el riesgo de ser explotador.

¿Cómo pueden los cristianos tener un diálogo con otros creyentes que sea verdaderamente una relación de doble vía —como dijo el papa Juan Pablo II— una conversación en la cual los cristianos estén realmente abiertos a ser “cuestionados... purificados... transformados, incluso convertidos”— si creen que Dios les ha dado la única fuente de salvación y la verdad completa, final y normativa sobre todas las demás verdades? Con tal actitud, los cristianos siempre tendrán, por así decirlo, la carta del triunfo, divinamente otorgada, contra todas las demás verdaderas religiosas. Parecería, entonces, que, dentro de las iglesias cristianas tradicionales actuales, y dentro del Vaticano mismo, existe una tensión entre la *práctica* del diálogo a la cual están siendo llamados los cristianos, por un lado, y la *teoría* de la cristología tradicional, por el otro. Éste es, creo yo, uno de los desafíos más serios y apremiantes que enfrentan las iglesias cristianas hoy día.

Éste es un reto que convoca a los teólogos cristianos a la tarea que con tanta frecuencia ha dirigido a la teología a través de los siglos de la historia de la Iglesia: al avanzar la Iglesia a través de los diferentes tiempos y las diferentes culturas, ¿cómo puede ésta resolver las tensiones que naturalmente nacen entre la *práctica* de la vida cristiana y la *teoría* de la creencia cristiana —entre lo que tradicionalmente ha sido llamado *lex orandi* y *lex credendi*—. El desafío particular al que estoy haciendo referencia en estas reflexiones llama a los teólogos a elaborar una Cristología, una comprensión de Jesús el Cristo, que preserve su mensaje distintivo sin subordinar las identidades y el mensaje distintivo de otras figuras religiosas. Ésta será una Cristología que permita y exija a los cristianos un compromiso continuo y total con el Evangelio de Jesús, y al mismo tiempo una apertura genuina a la verdad que pueda estar desafiándolos en otras tradiciones religiosas (exploraremos cómo está siendo desarrollada esta clase de cristología dialógica en el taller próximo).

Este desafío —cómo comprometerse con la identidad propia y al mismo tiempo estar verdaderamente abiertos a la de otros— afecta a todas las comunidades religiosas. Y me siento honrado de ser parte de los esfuerzos de la Universidad Javeriana de aceptarlo y encararlo.

II. DIVERSIDAD Y COMPLEJIDAD

DE LA PERSPECTIVA CRISTIANA HACIA OTRAS RELIGIONES

LA NECESIDAD DE UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Los creyentes religiosos de las muchas tradiciones y comunidades cristianas del mundo necesitan entablar un diálogo de comprensión, aprendizaje y cooperación mutuos. Esta fue la afirmación principal de la conferencia que tuvo lugar ayer a la noche.

Se presentaron tres razones principales para esta necesidad de diálogo:

Debemos ser vecinos interreligiosos recíprocamente

Hoy día, en la mayoría de los países del mundo (aunque en diferentes grados), la sociedad civil es o se está volviendo una sociedad civil multi-religiosa. Esto significa que debemos ser buenos ciudadanos y vecinos entre nosotros, no sólo con aquellos provenientes de distintas etnias o clases sociales, sino también con personas de distinta procedencia religiosa. Los colombianos no sólo tienen diferentes colores de tez, también tienen diferentes creencias y prácticas religiosas. Los ciudadanos de cualquier país no pueden ser buenos

vecinos entre sí a menos que se respeten, se afirmen entre sí, hablen y aprendan los unos de los otros y trabajen juntos por el bien de la sociedad. Esto llama a un “diálogo interreligioso”.

Debemos ser pacificadores interreligiosos con los demás

Aquí citamos la famosa frase de Hans Küng, la cual hoy día incluso las Naciones Unidas toman en serio: “No habrá paz entre las naciones sin que haya paz entre las religiones. Y no habrá paz entre las religiones sin que haya un mayor diálogo entre religiones”. Dicha contribución de las religiones al trabajo político para la construcción de la paz es necesaria, sobre todo porque el caso a lo largo de la historia es el mismo de la situación geopolítica actual de nuestro mundo: las religiones están siendo usadas para fomentar el odio y la violencia. El así llamado terrorismo, sea perpetrado por los musulmanes o por los cristianos, es justificado y fortalecido por la religión. Los creyentes religiosos deben unirse para intentar hacer algo acerca de lo que creen que es un abuso de su religión.

Debemos ser peregrinos interreligiosos mutuamente

Las personas religiosas son cada vez más conscientes de la necesidad de ser peregrinos mutuamente, porque se están dando cuenta de que ninguna de las religiones ha logrado su objetivo. Si nos atrevemos a describir lo que podría ser considerado el objetivo de todas las religiones, éste sería algo así: el objetivo de las religiones es ayudar a los humanos a ser cada vez más conscientes de, y receptivos ante, el Misterio Último sobre el que se basa nuestro ser. Ninguna religión puede comprender y contener la plenitud de este Misterio. Como lo expresa el famoso adagio, “Dios es demasiado grande para que encaje en una sola religión”. Por lo tanto, los creyentes religiosos pueden ayudarse los unos a los otros y aprender entre sí más acerca del Misterio que todos han experimentado pero que siempre será “mayor que” la experiencia de cualquier religión por sí sola.

EL RETO DEL DIÁLOGO: COMPROMISO Y APERTURA

Entonces, si reconocemos que el diálogo interreligioso es necesario, hoy queremos reconocer que dicho diálogo es complejo. El diálogo interreligioso verdadero no es fácil. Incluso puede llegar a ser peligroso. Si entendemos que diálogo es más que simple charla trivial en la cual hablamos principalmente para ser amables entre otros y más que un simple intercambio de información para que podamos entendernos mejor –si el diálogo va a ser una *verdadera conversación* en la cual ambas partes *hablan y escuchan*, en la cual ambas partes expresan y abren su mente, en la cual ambas partes intentan persuadir al otro de la verdad y valor de aquello en lo que creen y donde al mismo tiempo están listas para ser persuadidas por lo que la otra considera cierto y valioso– entonces el diálogo va a presentar exigencias tanto difíciles como riesgosas. El diálogo es un movimiento complejo de “tanto-como”: tanto hablar como escuchar, tanto enseñar como aprender, tanto claridad como cuestionamiento, tanto firmeza como flexibilidad.

Todos estos pares pueden ser resumidos en la polaridad de *compromiso y apertura*. En un verdadero diálogo religioso (en realidad, en cualquier conversación en la que las personas expresan distintos puntos de vista), se debe ser firme en lo que se cree, convencido de que lo que ha sido cierto y bueno para uno puede serlo para otros; esto permite que uno tenga algo con lo cual contribuir al diálogo. Y, sin embargo, si la conversación va a ser de doble vía, si va a haber “igualdad de derechos” para todos los participantes del

diálogo, entonces también se debe estar abierto a escuchar y posiblemente aprender de los compromisos de nuestro compañero de diálogo. Y “aprender de” puede significar cambiar nuestro punto de vista y admitir errores.

Para los cristianos, esto significa que tenemos que estar completamente comprometidos con Cristo y su Evangelio y, al mismo tiempo, estar verdaderamente abiertos a lo que Dios pueda estar intentando decirnos a través de otras religiones. No obstante, para la mayoría de los cristianos, esto es algo nuevo, algo tal vez desconcertante o amenazador. ¿Cómo hace alguien para sopesar tal compromiso con Cristo y la apertura a los otros? ¿Es acaso posible? ¿No sería como pedir a una persona casada que mantenga su compromiso con su pareja y al mismo tiempo que esté abierta a otras parejas potenciales? La apertura a otras religiones podría llevar a los cristianos en diálogo a disminuir o incluso perder su propia lealtad hacia Cristo y el Evangelio.

Sólo porque algo sea difícil o peligroso no significa que deje de ser necesario. Y para muchos –un número en aumento, parece ser– el diálogo con personas de otros credos, a pesar de las complejidades y los riesgos, continúa siendo un imperativo ético. Podría incluso decirse que uno de los retos más apremiantes y desalentadores (ciertamente no el único) que enfrentan los cristianos al avanzar más en el nuevo milenio es cómo entablar con otras religiones un diálogo que pueda ante todo ayudar a todas las religiones a trabajar juntas en, como lo expresa Küng, una “responsabilidad global” para con los retos éticos que enfrenta la humanidad; pero éste también debe ser un diálogo que les permita a los cristianos comprenderse a sí mismos y sus convicciones mejor, a la luz de los muchos otros florecientes credos religiosos. Tal clase de diálogo requiere del complejo equilibrio entre compromiso y apertura. ¿Pueden lograrlo los cristianos?

Ahora mismo, me parece, los cristianos no tenemos los medios para lograr tal clase de equilibrio entre compromiso y apertura en un verdadero diálogo religioso. Es decir, no tenemos las herramientas teológicas. A lo largo de la historia de la Iglesia hemos vivido una situación consabida en la que nuestra *práctica* (o la necesidad de práctica) ha superado nuestra *teoría*²³ (ésta es realmente la manera en la que la comprensión o la teología cristiana crecen, al intentar acompañar, ayudar, o seguirle el paso a la vida cristiana). No tenemos la claridad ni la guía teológica para entablar un diálogo interreligioso que pueda equilibrar compromiso y apertura. En las palabras de Jacques Dupuis, uno de los teólogos cristianos de las religiones más entendidos y cuidadosos, tal clase de teología nutrida por el diálogo necesitará de un “cambio cualitativo” en la manera en la que los cristianos entienden otras religiones²⁴. Este cambio aún no se ha dado. Entonces, una teología cristiana de las religiones que esté informada por y pueda apoyar un diálogo cristiano con las religiones es un “obra en construcción.”

Así, ahora me gustaría presentar un breve y rápido repaso de las teologías de las religiones contemporáneas. Éste indicará, espero, dónde se ha progresado y dónde se necesita progresar.

LAS ACTUALES TEOLOGÍAS CRISTIANAS DE LAS RELIGIONES

Clasificar siempre es riesgoso. Hacer que las cosas encajen en categorías bien definidas a veces significa hacerlas caber a la fuerza (o dejar de lado las que no encajen). No obstante, en un esfuerzo por dar un poco de orden a la gama de actitudes cristianas actuales hacia otras religiones, permítanme ofrecer una serie de categorías o modelos que, creo yo, cubren la mayor parte del ámbito teológico²⁵. La mayoría de los teólogos cristianos que escriben sobre otras religiones se mueven entre estos modelos, pero cada uno, me atrevo a

²³ Intenté presentar esta tensión creativa entre práctica y teoría, sobre todo para los católicos, en: *Catholics and Other Religions: Bridging the Gap between Dialogue and Theology*, «Louvain Studies» 24 (1999) 319-354.

²⁴ Jacques Dupuis, “*Christianity and Other Religions: From Confrontation to Encounter*”, *The Tablet*, October, 2001, 1484-85 (Ver también, op. cit., 1520-21, 2001-02).

²⁵ He intentado describir estos modelos de una manera más amplia y equitativa en *Introducing Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002.

decir, pasa más tiempo dentro de uno que dentro de los otros. Intentaré ofrecer un breve esbozo de cada uno y luego comentar en qué grado equilibran el compromiso y la apertura necesarios para el diálogo.

El Modelo de Sustitución

Para los cristianos que siguen este modelo, la mejor manera de relacionarse con las personas de otras religiones es compartir la Buena Nueva de Jesús con ellas y esperar que esto las lleve a ser parte de la comunidad de seguidores de Jesús. Esta actitud puede ser encontrada sobre todo en las iglesias fundamentalistas y evangélicas, aunque buena parte de su teología fue elaborada, poderosa y proféticamente, por Karl Barth. Para estos cristianos, existen ciertas creencias, dadas a conocer por la revelación de Dios a través de Jesús, que sencillamente no son negociables. Entre éstas está el anuncio a todo el mundo de que Dios ha ofrecido la esperanza y posibilidad de bienestar (salvación) a través de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Allí y en ninguna otra parte. Como es enunciado tan claramente en 1 Tim 2,4-5, Dios realmente no discrimina en su amor y “quiere que todos los hombres se salven”; pero este Dios ofrece este amor salvador a través del “único mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús”. Esto significa que en otras religiones podríamos encontrar muchas preguntas valiosas, incluso necesarias, acerca de cómo pueden los seres humanos organizarse; pero la verdadera, efectiva y única respuesta está dada en el mensaje y la persona de Jesús. Aunque los cristianos siempre amarán a las personas de otras religiones e intentarán hablar con ellas, mostrarán su amor al intentar reemplazar sus creencias y prácticas religiosas previas con el bautismo a la vida y práctica cristiana.

Claramente, este modelo cumple todos los requisitos del compromiso necesario para el diálogo. Sin embargo, es evidente que se queda atrás en apertura. ¿Cómo puede alguien ser abierto a la posibilidad de aprender de otros cuando ya posee la totalidad de la verdad de Dios? ¿Cómo puede alguien cooperar realmente con otras religiones intentando resolver los problemas éticos globales del momento cuando esa persona está convencida de que la única solución ya ha sido dada en Jesús? Sin duda, los cristianos que se aferran a este *modelo de sustitución* no ven la necesidad del diálogo y no sienten desasosiego al anunciarles a los budistas o musulmanes que no pueden ser salvados sin abrazar a Jesús²⁶. Pero para aquellos seguidores de Jesús que sienten el imperativo del diálogo, este modelo, aunque ofrezca un buen ejemplo de compromiso, no funciona.

El Modelo de Cumplimiento

Este modelo llegó a ser claramente visible, sobre todo para los católicos y también para los protestantes, cuando el Concilio Vaticano Segundo intentó preparar el terreno teológico para una actitud más positiva hacia los miembros de otras religiones, y por ello hacia un verdadero diálogo con ellos. Por primera vez en su historia, la Iglesia católica, en anuncios formales y oficiales, reconoció públicamente que existen muchas cosas que son “ciertas y sagradas” en otras religiones, que estas religiones contienen “preciados elementos religiosos y humanos... elementos de verdad y gracia,” que Dios está revelando, tal vez ofreciendo para la salvación, a través de ellas, y que en consecuencia los cristianos son “exhortados... con prudencia y caridad... a dialogar y colaborar” con estas religiones²⁷. Lo que irrumpió hacia el mundo cristiano en el

²⁶ Bueno, no todos ellos. Recientemente, algunos teólogos evangélicos han estado trabajando para elaborar teorías teológicas que puedan permitir a los “paganos” que no hayan escuchado acerca de Jesús ser realmente salvados, mediante revelaciones especiales al momento de la muerte o post mortem, o mediante el “conocimiento medio” de Dios, o “por excepción” en anticipación a la muerte de Jesús. Incluso ha habido algunos pensadores evangélicos que conceden que Dios, en la divina “misericordia extensa”, realmente actúa y salva a través de otras tradiciones; esta clase de perspectivas probablemente se asemejen al siguiente modelo. Ver Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, Zondervan, Grand Rapids 1992).

²⁷ “Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions”, 2, “The Decree on the Church's Missionary Activity,” 9; “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World,” 92.

Vaticano Segundo ha sido apoyado y desarrollado en gran medida, y se ha vuelto consenso entre las Iglesias protestantes denominadas “de línea tradicional”: que el Dios revelado por Jesús no puede ser confinado a las iglesias cristianas.

Pero, para este modelo, ¿cuál es el propósito definitivo del diálogo? La respuesta está determinada por la misma creencia no negociable que guía el modelo de sustitución: Jesús como el único y verdadero Salvador. Aunque los representantes de este modelo de cumplimiento conceden que los efectos de la muerte y resurrección de Jesús realmente actúan fuera de la Iglesia, dentro y a través de otras religiones (de manera cósmica o anónima), insisten en que es sólo en Jesús como el regalo del amor salvador de Dios puede en realidad ser ofrecido o *constituido*, y por ello es sólo en Jesús que la verdad de Dios es completamente, finalmente e insuperablemente revelada. El objetivo final del diálogo, entonces, debe ser el cumplimiento. En Jesús y en su Iglesia, toda la verdad, el valor y la belleza de otras religiones pueden encontrar su finalización. Como lo expresa el Concilio Vaticano Segundo: “Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos [las religiones], la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio”²⁸.

Con este modelo, ¿cómo pueden equilibrarse compromiso y apertura? Igual que con el modelo de sustitución, esta actitud se inclina pesadamente hacia el compromiso; al mismo tiempo, ofrece posibilidades para una mayor apertura al afirmar enfáticamente la presencia activa de Dios en otras religiones. Sin embargo, ¿es esta apertura suficiente para mantener una conversación en la cual ambas partes realmente puedan no sólo hablar sino también aprender? Si el valor de Buda es solamente posible a través de Jesús, si nosotros los cristianos tenemos la Palabra de Dios completa y definitiva, si por ello cualquier verdad que pueda ser encontrada en el hinduismo ya tiene que haber sido dada en la revelación cristiana... ¿cuánto pueden los cristianos realmente aprender del diálogo? ¿Cuánto puede añadirse a lo que ya es “completo y definitivo”?

El Modelo de Reciprocidad

Los portavoces de este modelo intentan componer las deficiencias en la apertura que ellos encuentran en los demás modelos. Para ellos, lo que no es negociable está abierto aún a nuevas interpretaciones. Y así ellos defienden su argumento de que en esta era de diálogo apremiante, se puede entender el testimonio del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana de tal manera que los cristianos puedan proclamar a Jesús como verdadero Salvador del mundo (esto no es negociable), pero no como el único Salvador del mundo.

En otras palabras, el papel salvador de Jesús continúa siendo *universal*, es decir, está dirigido a todas las personas, no sólo a los cristianos; pero este papel no es exhaustivo con respecto al designio de Dios en el mundo. Por lo tanto, del mismo modo en que los cristianos deben continuar anunciando que Jesús y su mensaje son *necesarios* para que la humanidad comprenda y viva lo que Dios quiere para el bienestar de la creación, también otras figuras o revelaciones religiosas podrían ser igualmente necesarias ("*podrían*", porque es sólo a través del diálogo como pueden descubrirlo). Esto no quiere decir que en consecuencia no existan diferencias entre religiones, o que todas estén esencialmente expresando lo mismo, o que cada creencia religiosa sea igualmente válida o eficaz para revelar la verdad de Dios. Las diferencias entre las religiones son reales; con frecuencia resultan radicales, y sí tienen importancia. Las diferencias constituyen la materia del diálogo²⁹.

Es claro que existe una gran apertura en este modelo. Pero, ¿ha inclinado la balanza hacia el lado opuesto? Parecería que la apertura ha superado el compromiso. Si muchas figuras religiosas pueden tener mensajes universalmente relevantes e igualmente válidos, ¿no termina siendo Jesús “uno del montón”, uno de entre muchos salvadores? ¿Es esto realmente congruente con todo el mensaje del Nuevo Testamento que le

²⁸ “Dogmatic Constitution on the Church,” 16. Entre los representantes de este Modelo de Cumplimiento, ver: Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology* (nota 3). Gavin D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll 2000). Papa Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*.

²⁹ Los representantes de este Modelo de Reciprocidad pueden ser encontrados en *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, John Hick y Paul F. Knitter, editores, Orbis Books, Maryknoll 1986.

atribuye a Jesús una calidad especial que no puede ser encontrada en nadie más? ¿Es coherente con la creencia, del Nuevo Testamento y a lo largo de la historia cristiana, de que Jesús era “Hijo de Dios” de una manera que difiere de la manera en la que todos somos hijos e hijas de Dios? Y si Dios salva de muchas maneras, ¿por qué yo debería escoger una y no otra? ¿Por qué ser cristiano y no budista?

También podríamos preguntarles a los voceros del modelo de reciprocidad si son tan abiertos ante otras religiones como creen. Si realmente creemos que algo es cierto, si esa verdad influye en toda nuestra vida, ¿no influiría también sobre lo que vemos en otras religiones? ¿No estaríamos siempre viendo, comprendiendo y evaluando a una persona de otra religión desde la perspectiva de nuestros propios compromisos? Juzgaremos que algo es cierto y bueno en otra religión porque refleja o se relaciona con nuestra propia verdad y bondad. Si no lo hace, juzgaremos que es falso o maligno. ¿Cuánta apertura hay en ello, realmente?

El Modelo de Aceptación

Este modelo busca reconocer y vivir con la complejidad, incluso la imposibilidad, de equilibrar hábilmente compromiso y apertura. Influenciado por la así llamada conciencia posmoderna (razón por la cual este modelo también es denominado perspectiva “post-liberal”), sus proponentes aceptan la realidad de que todos estamos viviendo en nuestros propios mundos culturales, que el mundo en el que vivimos, igual que lo hacen unos anteojos, afectan la manera en la que vemos todo lo demás, y que los muchos mundos culturales-religiosos que conforman la humanidad son muy, muy diferentes entre sí. De hecho, son tan diferentes que en realidad no es posible “medir” uno desde la perspectiva de otro; cada mundo o religión es inconmensurable al contrastarlo con los demás³⁰. Algunos defensores de este modelo sugieren que cada religión tiene su propio propósito, o fin definitivo, diferente del de las demás. Las religiones están buscando no la salvación sino las salvacionES, cada una siguiendo su propio camino hacia su propio destino final, tanto en este mundo como en el próximo³¹. Esto significa, dicho con mayor claridad, que prácticamente todos tenemos nuestros “no negociables”: todos tenemos nuestros absolutos o verdades completas y finales, y que en realidad no podemos juzgar a una a la luz de las otras. Intentar hacerlo nos llevará a distorsionar a la otra para que se ajuste a la nuestra, o reducir la propia para dejarle campo a la otra.

Entonces, este modelo llama a los cristianos, y a todas las personas religiosas, a simplemente aceptar las otras religiones. Dejarlas en paz. Ser mutuos buenos vecinos, pero quedándonos en nuestro propio jardín. Sí, hablar con los demás tanto como sea posible, pero por encima de la cerca del jardín. Y si ha de haber cualquier clase de diálogo en el cual las partes busquen una verdad o una solución más profunda a los problemas comunes, sepamos que ésta en realidad será una conversación en la cual cada participante estará “justificando” o promoviendo, su propia verdad. El diálogo es, y debe ser, una clase de competición santa, en la cual todos presentan sus propias verdades no negociables de la manera más clara y cordial posible, con la esperanza de que prevalezca la verdad más profunda o superior³².

Parecería que este modelo de aceptación logra un equilibrio preciso entre compromiso y apertura, reconociendo que todas las religiones tienen sus propias afirmaciones de verdad absolutas o no negociables y urgiéndolas a respetarse mutuamente por tenerlas. Pero, alguien podría preguntar, ¿esta comprensión del pluralismo religioso, incluso al incitar al diálogo como apologética, llega a algún lugar? Parece ser que las religiones en realidad están confinadas a sus propios jardines. Cada una está firmemente comprometida con su

³⁰ Entre los portavoces de este Modelo de Aceptación se incluyen George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984; Joseph A. DiNoia, *The Diversity of Religions*, The Catholic University Press of America, Washington D.C.: 1992.

³¹ S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1995; id. *The Depth of Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Eerdmans, Grand Rapids 2001.

³² Paul Griffith, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll 1991. Ver también William Placher, *An Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1989.

propia verdad. Pero, tal vez, demasiado firmemente. ¿Este modelo realmente da espacio a cualquier tipo de reto real a las verdades religiosas que pueda surgir desde el exterior? También, aunque cada religión sea abierta y acepte las diferencias y las afirmaciones absolutas de otras religiones, ¿esta aceptación realmente termina siendo tolerancia y no un diálogo en el que ambas partes están listas no sólo para defender sino para criticar su propia posición? ¿Pueden las religiones realmente buscar conjuntamente la verdad y la cooperación cuando avanzan en diferentes direcciones, hacia diferentes “salvacionES”?

LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES: UNA TAREA AÚN EN PROGRESO

Así que, ¿a dónde nos dirigimos partiendo desde aquí? Parecería que ninguno de estos modelos, por sí solos, logra el trabajo perfecto de ayudar a los cristianos a alcanzar la convergencia necesaria entre compromiso y apertura para responder al *imperativo del diálogo*. Como ya lo expresé, la teología de las religiones y el diálogo es una tarea en progreso³³. Los teólogos cristianos, a partir de no importa qué “modelo”, necesitan continuar conversando entre todos. Y si pueden hacerlo empleando estas dos “linternas hermenéuticas” – buscando una teología de las religiones que pueda facilitar tanto el compromiso con Cristo como la apertura a los demás– confío en que podrán alcanzar una teología que dé lugar a una espiritualidad cristiana más satisfactoria, un diálogo más efectivo con los demás y una mayor sanación para nuestro mundo.

II. HACIA UNA NUEVA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES QUE SEA PLURALISTA Y LIBERADORA O: ¿PUEDE UNA PERSONA CRISTIANA SER PLURALISTA?

En la primera sesión de este taller, repasamos los cuatro modelos para una teología cristiana de las religiones y concluimos que ninguna de ellas logra realizar el trabajo perfecto de permitir que los cristianos logren el equilibrio entre compromiso y apertura, necesario para facilitar el diálogo interreligioso. Bien, si ninguno de ellos es perfecto, me gustaría proponerles en esta sección de nuestro taller la razón por la cual uno de estos modelos realiza un mejor trabajo en lo concerniente al diálogo que los otros. Estoy hablando del “Modelo de Reciprocidad”, o, como es generalmente llamado, el “Modelo Pluralista”.

Una de las críticas más fuertes hacia este modelo –una crítica que surge especialmente del papa Benedicto XVI– es que este modelo no se puede considerar como una opción válida para un cristiano. Como católico practicante y como teólogo católico que intenta permanecer fiel a sus responsabilidades, me gustaría entablar respetuosamente un diálogo con el Papa y con otros teólogos cristianos acerca de por qué creo que uno puede ser un buen cristiano y un buen católico y, al mismo tiempo, ser un buen pluralista.

³³ Los teólogos y teólogas latinoamericanos han hecho una gran aportación a este progreso; la obra más significativa a este respecto es colectiva, en cinco volúmenes, la serie «Por los muchos caminos de Dios» (Abya Yala, Quito 2005-2011, <https://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos>), con la participación de más de setenta firmas. Traducción al inglés: *Along the Many Paths of God*, Lit Verlag, München; cfr también <https://tiempoaxial.org/AlongTheManyPathsOfGod>.

Pero también me gustaría mostrar que esta compatibilidad entre el ser buenos cristianos y buenos pluralistas puede entenderse y realizarse mejor cuando tenemos en mente que para ser buenos cristianos y buenos pluralistas también debemos estar comprometidos con la liberación socio-económica. Para ser un cristiano fiel y un seguidor de Jesús, también se debe estar comprometido con la liberación. Y para llevar a cabo un diálogo verdaderamente pluralista entre religiones, un diálogo que resulte significativo para nuestro mundo actual, también es necesario el compromiso con la liberación.

Permítanme ofrecerles una mejor explicación.

DEFINIENDO TÉRMINOS

Durante mis estudios teológicos en la Universidad Gregoriana de Roma, por allá a comienzos de la década de 1960, practicábamos el arte de la teología —es decir, el de la “fe que trata de comprender”— mediante *tesis*. Cada paso de una proposición era una tesis detalladamente elaborada — una afirmación de verdad que consistía, primeramente, en una definición de términos y luego una serie de razones por las cuales la tesis era cierta y aceptable. Dada mi propia formación, me gustaría presentar el tema de discusión como una tesis, para la cual voy primeramente a definir la terminología.

Mi tesis es sencilla: *se puede ser al mismo tiempo cristiano y pluralista*. Al intentar en primera instancia definir los términos incluidos en esa tesis, no pretendo lograr un acuerdo acerca de estos términos (aunque tengo la esperanza de que eso pueda ser posible), sino permitir que mis lectores comprendan lo que estoy diciendo y lo que estoy intentando discutir.

Básicamente, los términos de mi tesis son dos: cristiano y pluralista.

A. *¿Qué se necesita “para ser cristiano/a”?*

Me gustaría sugerir que al menos existen cuatro cualidades que deben marcar la vida de cualquier persona que se llame a sí misma cristiana:

1. *Orto-práxica*: La primera —aunque ciertamente no la única— característica determinante de un modo de vida cristiano tiene que ver con la ortopraxis. La identidad cristiana es, ante todo, una cuestión de “actuar correctamente”. Existen otros rasgos necesarios en un cristiano, pero éste los precede. La realidad de la fe cristiana se mantiene o colapsa debido principalmente a la manera en la que actuamos, no debido a lo que cualquiera pueda decir o creer (aunque la fe también es esencial). “Sabrán que somos cristianos” no por nuestro credo sino por nuestro amor. Lo que más importa para la identidad e integridad cristiana no es la confesión, sino el discipulado, no el saber sino el hacer.

Aún así, quiero dejar en claro que el conocimiento, aunque su papel se subordina a la acción, desempeña un papel absolutamente esencial en la identidad cristiana. Esto me lleva a la segunda característica de ser cristiano.

2. *Cristomórfica*: Una praxis, o una manera de actuar y ser en el mundo, es cristiana si es *cristomórfica* — formada, moldeada, guiada por la visión del Evangelio y la presencia real de Jesucristo resucitado—. Lo que Jesús predicó, quien fue Jesús —tal como fue entendido por la primera comunidad de seguidores de Jesús y así documentado en el Nuevo Testamento— aporta las normas para la manera en la que los cristianos buscan actuar en y transformar este mundo.

Esta praxis cristomórfica está basada en las afirmaciones de verdad cristológicas acerca de Jesús, afirmaciones plasmadas en la doctrina cristiana acerca de Jesús como Hijo de Dios y Salvador del mundo. La confianza cristiana en que llevar vidas similares a la de Cristo en este mundo resulta significativo e imperativo,

está basada en sus afirmaciones de que Jesús es realmente Hijo de Dios y Salvador del mundo –la realidad y revelación mismas de la manera en que Dios quiere estar presente en el mundo y llevarlo al bienestar o *salus*– salvación. Por lo tanto, los cristianos son personas que no sólo actúan como Cristo; también realizan abundantes afirmaciones acerca de quien Él fue y es.

3. *Bíblica*: Se entiende que para ser cristianos se necesita que nuestro entendimiento de quién es este Jesús de Nazaret provenga del testimonio de la primera comunidad de seguidores de Jesús contenido en el canon del Nuevo Testamento. Los cristianos son esencialmente personas bíblicas. Creer en algo que de plano contradice el testimonio del Nuevo Testamento anularía nuestra membresía a la comunidad cristiana.

Pero yo debo añadir aquí que para seguir el mensaje acerca de Jesús en el Nuevo Testamento, es necesario no sólo preguntarse “lo que el texto significó”. También hay que preguntarse “lo que el texto significa [en el presente/en la actualidad]”. La palabra bíblica de Dios, afirmo, no sólo debe ser leída; debe ser interpretada. Lo que significó [en el pasado] debe traducirse a lo que significa [en la actualidad].

4. *Kerigmática*: Finalmente, debo añadir una cualidad esencial más a la definición de un cristiano. La verdad y presencia salvadora de Jesucristo nunca pueden ser solamente una verdad “para mí”, o “para nosotros”. También es una verdad para los demás, ciertamente para todas las personas, de todas las épocas. Es una verdad que debe ser compartida, comunicada, proclamada. Los cristianos, en otras palabras, son esencialmente misioneros. La razón por la que nos reunimos en comunidad cristiana es para partir *desde* esta comunidad –“*Ad Gentes*”, como lo expresa el Concilio Vaticano Segundo–, para ir *hacia* las naciones.

B. ¿Qué significa “ser pluralista”?

Permítanme mencionar tres características que definen el punto de vista de alguien que posee lo que se denomina una perspectiva *pluralista* de la diversidad religiosa:

1. Los pluralistas afirman que la diversidad de las religiones no es simplemente *de facto* (la manera de ser de las cosas), sino de *jure* (la manera en la que necesitan ser). Un pluralista es alguien que ha llegado a la conclusión de que la pluralidad o diversidad de las religiones no va a desaparecer. Los pluralistas reconocen que la diversidad de las religiones, como la gloria debida a Dios en la plegaria católica conocida, es “así como en el principio, ahora y siempre.” Y responden “amén”.

Teológicamente hablando, los pluralistas afirman que la multiplicidad de religiones es “voluntad de Dios”, o sea, algo que forma parte de la economía de la salvación.

2. *Los pluralistas declaran que la reciprocidad es el “fruto esperado” de la diversidad.* La principal preocupación de los pluralistas (al menos para la mayoría) no es el pluralismo. No se trata de simplemente aseverar y preservar la diversidad de las religiones. En lugar de eso, se trata de promover la *reciprocidad* de las religiones (por esta razón prefiero denominarme un reciprocista y no pluralista)³⁴. Esto significa que los pluralistas están comprometidos no simplemente con la diversidad de las religiones, sino con el diálogo de las religiones. Aseveran el pluralismo para así promover el diálogo. El diálogo es el fruto esperado y buscado del pluralismo.

³⁴ Debato este tema en mi libro *Introduction to Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll NY 2005, 110. Traducción española: *Introducción a las teologías de las religiones*, Verbo Divino, Estella, España 2007.

Los pluralistas, podría decirse, sienten que el diálogo es un imperativo ético. Un diálogo auténtico, que da vida y construye justicia entre religiones (y entre naciones), es una forma de *summum bonum* ético, un “bien mayor” que debe buscarse. Cualquier cosa que impida este diálogo resulta sospechosa.

3. *Los pluralistas aseveran el carácter relativo de todas las afirmaciones de verdad.* Los pluralistas reconocen la relatividad de todas las afirmaciones de verdad (¡incluyendo el carácter relativo de la afirmación de verdad recién expresada!). Esto no significa que, ontológicamente, nieguen la realidad de la “verdad absoluta”. Ellos simplemente albergan dudas inextricables acerca de que la verdad absoluta pueda ser articulada y entendida absolutamente por los seres humanos.

Por favor, tengan esto en cuenta: la relatividad de las afirmaciones de verdad no significa el relativismo de las afirmaciones de verdad. Sólo porque resulta imposible que alguien conozca “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad” no significa que no podamos afirmar la “verdadera verdad, la verdad vinculante, la verdad por la cual estamos listos para dar nuestra vida”. O, expresando la misma cuestión desde un ángulo distinto, proponer que muchas religiones son verdaderas no significa que todas las religiones sean verdaderas. “Muchas” no significa “todas”.

Y aquí añado que, para muchos pluralistas (como John Hick y yo), el criterio para discriminar “muchas” de “todas” es principalmente (aunque no exclusivamente) asunto de ortopraxis y no de ortodoxia, de ética y no de doctrina³⁵.

RAZONES POR LAS CUALES LOS CRISTIANOS PUEDEN SER PLURALISTAS

A continuación, trato de explicar por qué y cómo las cuatro cualidades necesarias para ser cristianos pueden ser comprendidas de tal manera que permitan, incluso exijan a los cristianos aseverar las tres características de un pluralista.

La ortopraxis requiere que Jesús sea verdaderamente Hijo de Dios y Salvador, pero no el único Hijo de Dios y Salvador.

Hablando desde la psicología del discipulado y la fe cristiana, sugiero que la habilidad para comprometernos con una vida de seguimiento ortopráxico de Jesús requiere que sepamos que Él es *verdaderamente* Hijo de Dios y Salvador; no requiere que entendamos que Él es el *único* Hijo de Dios y Salvador.

Empleando la analogía del matrimonio, para poder tomar la decisión de casarnos con alguien debemos tener la confianza y la seguridad de que él o ella *verdaderamente* poseen las cualidades de la honestidad, la integridad, la bondad, etc., que sentimos son esenciales para tener una relación de compromiso; no tenemos que creer que él o ella son el único hombre o la única mujer que posee dichas cualidades, la única persona posible con quien podríamos casarnos.

Creo que es posible –de hecho, creo que éste es un reto central para la identidad cristiana hoy en día– que nosotros los cristianos estemos *completamente comprometidos* con Jesús y el Evangelio y al mismo tiempo estemos *verdaderamente* abiertos a lo que el Espíritu pueda estar revelándonos y presentándonos en reto mediante las otras comunidades religiosas del mundo. Debemos aprender cómo una apertura genuina al Espíritu universal no pone en riesgo nuestro compromiso personal total con la Verbo encarnado en Jesús (igual que la completa divinidad del Espíritu no socava la completa divinidad del Hijo dentro de la vida de la Trinidad).

³⁵ Ver John Hick, “On Grading Religions,” *Religious Studies*, 17 (1981) 451-67. Discuto la base ética para un diálogo interreligioso en *One Earth Many Religions: Global Responsibility and Multifaith Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll NY 1995.

Uno de los recursos más prometedores para desarrollar esta comprensión de Jesucristo como *verdadero*, pero no necesariamente *único* Salvador puede ser encontrado en lo que se ha denominado la “teología pneumatológica de las religiones”. Estos enfoques hacia otras religiones basados en el Espíritu no parten de la cristología sino de la pneumatología. Una teología del Espíritu, que actúa en otras religiones de una manera genuinamente distinta de la actividad del Verbo Encarnado en el cristianismo, es el punto de partida y la base sobre la cual, como siguiente paso, el papel de Jesucristo puede ser entendido. Adoptar un enfoque que tomara al Espíritu como el lente mediante el cual entendemos a Jesucristo y su mensaje respondería a la llamada profética que Karl Rahner hizo tiempo atrás, en los ochenta, cuando sugirió que la academia cristiana de teólogos debería hacer de “[la] pneumatología ...el punto de partida fundamental para toda su teología [de las religiones] y luego intentar, desde este punto... alcanzar una verdadera y radical comprensión de la cristología”³⁶.

Tal clase de esfuerzo, considero yo, puede liberar a la teología cristiana de la antigua subordinación de la actividad universal del Espíritu a la actividad particular del Verbo encarnado en Jesucristo.

Cristomórfica: Jesús fue reinocéntrico, no cristocéntrico.

Entre los estudiosos contemporáneos del Nuevo Testamento, se acepta de manera general que el centro del mensaje de Jesús, el foco de su compromiso y el propósito que Él buscó fue la *Basileia tou Theou* – el Reino de Dios³⁷. En otras palabras, una cristología bíblica no necesariamente coloca a Jesús en el centro de las cosas, porque Jesús mismo no se colocó a sí mismo en el centro de las cosas. Como lo afirma Jon Sobrino, Jesús no fue eclesiocéntrico, ni fue cristocéntrico. Incluso podría decirse estrictamente hablando, que Él ni siquiera fue teocéntrico. Él fue reinocéntrico, “basileiocéntrico”³⁸.

Lo que más le importaba no era que todos se unieran a su comunidad o que todos cantaran sus alabanzas, ni siquiera que todos reconocieran al Padre. Aunque esas cosas son de gran importancia, para Jesús lo que resultaba más importante era que las personas creyeran en y trabajaran por el Reino de Dios. “No todo el que me dice: ¡Señor, Señor!... sino únicamente el que cumple la voluntad de mi Padre” (Mt 7,21), o sea, aquellos que alimentan al hambriento, que visitan al desnudo, visitan al encarcelado... aunque no sepan acerca de Jesús, serán parte de la Basileia (Mt 25,31-46).

Entonces yo creo que los cristianos, con Jesús, pueden reconocer la validez de cualquier persona o de cualquier religión que contribuya a lo que Jesús previó como el Reino de Dios, un mundo de reciprocidad, dignidad y justicia para todos. “Quien no está contra nosotros, de parte nuestra está” (Mc 9, 40). Podríamos aprender mucho de ellos sobre cómo construir la *Basileia de Dios*³⁹.

³⁶ “Aspects of European Theology,” en *Theological Investigations* Vol. XXI (Crossroad, New York 1988), 97-98 [78-98]. Entre los que siguen el consejo de Rahner están: Amos Yong, *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2000); Gavin D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, Maryknoll NY 2000; Michael Amaladoss, “Listen to the Spirit: ‘The Father is Greater than I’ (John 14.28),” *Vidyajyoti* 63 (1999) 687-89; Michael Ipgrave, *Trinity and Inter-Faith Dialogue: Plenitude and Plurality* (“Religions and Discourse” Series, James M.M. Francis, ed., Vol. 14), Peter Lang, New York 2003; Peter Hodgson, “The Spirit and Religious Pluralism,” in *The Myth of Religious Superiority* (See Note 6), 135-49. Paul F. Knitter, “A New Pentecost? A Pneumatological Theology of Religions,” *Current Dialogue*, Jan. 1991, pp. 32-41.

³⁷ Ver Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (HarperSanFrancisco, 1987). John B. Cobb, Jr. “Commonwealth and Empire,” en *The American Empire and the Commonwealth of God: A Political, Economic, Religious Statement*, de David Ray Griffin, John B. Cobb, Jr., Richard A. Falk, and Catherine Keller, Westminster/John Knox Press, Louisville 2006), pp. 137-50.

³⁸ Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward a Political Holiness*, Orbis Books, Maryknoll NY 1988, 82-84.

³⁹ Hice un intento de desarrollar este enfoque “reinocéntrico” a la cristología y a la teología de las religiones en *Jesus and the Other Names*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1996.

Bíblica: el lenguaje exclusivista del Nuevo Testamento es confesional, no ontológico.

Pero, ¿qué sucede con todo ese lenguaje en la Biblia que coloca a Jesús en el centro, con la aparente exclusión de todos los demás: “No hay otro nombre” (Hch 4,12)... “Único también el mediador” (1Tim 2,5)... “el Hijo único” (Juan 1,18)... “Nadie llega al Padre, sino por mí” (Jn 14,6)? Nosotros los cristianos somos personas bíblicas. Tenemos que tomar en serio este lenguaje. Y eso significa, como sugerí antes, que tenemos que preguntarnos no sólo “lo que quiso decir” sino “lo que quiere decir”.

El erudito del Nuevo Testamento que más me ha ayudado a elucidar lo que todo el lenguaje exclusivista bíblica expresa para nosotros hoy es Krister Stendahl. Él señaló que todo este discurso acerca de Jesús como “el único” es en esencia un lenguaje confesional, no un lenguaje filosófico u ontológico. O, de manera más personal, él lo llamó “lenguaje de amor”. Los primeros seguidores de Jesús hablaban acerca del Jesús de quien estaban enamorados, que había transformado sus vidas, que ellos querían fuera conocido por otros. Las personas que están enamoradas son apasionadas por lo que sienten y son profusas en la manera en la que se expresan. Naturalmente, emplean un lenguaje superlativo: “eres el más hermoso, el más adorable, el único”⁴⁰.

¡Ese tipo de lenguaje es exclusivista para poder ser superlativo! Su intención principal es ser superlativo, no exclusivo. La intención de este tipo de lenguaje es decir algo positivo sobre Jesús, no algo negativo sobre Buda. Hacemos un uso incorrecto a este lenguaje cuando lo empleamos para rebajar o excluir a Buda o a Mahoma.

La intención de este “lenguaje único y verdadero” –sugiero– fue esencialmente doble: expresar el compromiso total y personal de la comunidad cristiana con Jesús y proclamar el significado y urgencia universales de lo que Dios había revelado en Jesús. Nosotros los cristianos somos fieles a ese lenguaje principalmente al afirmar su importancia decisiva para la vida cristiana y su significación y urgencia universales para todas las personas de todos los tiempos. La exclusividad no es necesaria para preservar lo que este lenguaje expresa para nosotros hoy.

Lo que me lleva a la razón final por la que los cristianos pueden ser pluralistas.

Kerigmática: El kerigma es universal, no excluyente.

El kerigma que nosotros los misioneros cristianos debemos anunciar al mundo es necesariamente universal; pero no es necesariamente excluyente.

Esto significa que debemos avanzar y proclamar, pero no debemos necesariamente excluir. De hecho, además de proclamar, también debemos escuchar. Escuchar es una tarea esencial del trabajo del misionero. Los misioneros son aquellas personas de la comunidad cristiana que parten para enseñar a otros sobre Jesús y el Reino, y así convertirlos a ese Reino (no necesariamente a la comunidad cristiana). Pero los misioneros son también esas personas que parten para escuchar y aprender para enriquecer la comunidad cristiana.

En lo que estoy sugiriendo está implícita la idea de que en realidad existen dos kerigmas con los cuales los misioneros se relacionan: el kerigma del Logos encarnado y el kerigma del Pneuma universal (aquí estoy ampliando lo que previamente mencioné acerca de la teología pneumatológica de las religiones). Los misioneros proclaman lo primero y reciben lo segundo. Ambos kerigmas, igual que la segunda y tercera personas de la Trinidad, verdaderamente son distintos el uno del otro, pero están esencialmente relacionados entre sí. En sus diferencias y en sus coincidencias se complementan entre sí. Los antiguos teólogos cristianos llamaron a este mejoramiento mutuo *perichoresis* –bailar juntos–. Los misioneros “bailan” entre sus responsabilidades duales de proclamar y de escuchar.

⁴⁰ Krister Stendahl, “Notes on Three Bible Studies,” en *Christ’s Lordship and Religious Pluralism*,” Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky, editores. Orbis Books, Maryknoll, NY 1981), 7-18. Ver también: Paul F. Knitter, “Christianity and the Religions: A Zero-Sum Game? Reclaiming ‘The Path Not Taken’ and the Legacy of Krister Stendahl.” *Journal of Ecumenical Studies*. 46 (2011)5-21.

Y a través de este baile, tanto la *Basileia* del Espíritu como la *Ekklesia* de Cristo se convierten en grandes realidades en nuestro mundo.

CONCLUSIÓN: Un cristiano no sólo puede, sino que debe ser pluralista.

Mi conclusión, por lo tanto, es que no sólo los cristianos pueden ser pluralistas; deben ser pluralistas. Para ser fieles al Evangelio, al testimonio del Nuevo Testamento, a las implicaciones de nuestra creencia cristiana en un Dios que es trinitario, nosotros los cristianos tenemos un reto y una misión duales: estar comprometidos con Jesús particular, y ser abiertos al Espíritu universal.

Ésta es la razón por la cual la descripción de Jesús aportada por John Cobb ha influido en mí de manera tan poderosa, intelectualmente como teólogo y espiritualmente como creyente cristiano: Jesús es el camino que está abierto a otros caminos⁴¹.

Cuando Jesús dijo que “Yo soy el camino... nadie llega al Padre, sino por mí” (Jn 14, 5-7), creo que Él quiso decir eso.

IV. SIN BUDA NO PORÍA SER CRISTIANO

1. DOBLE PERTENENCIA: UN FENÓMENO CRECIENTE EN LOS ESTADOS UNIDOS

- No estoy refiriéndome al “turismo religioso” o picotear de esto y aquello en el buffet de lo divino.
- Hablo de una realidad de la cual muchas personas están dándose cuenta: que en realidad “pertenecen” o “practican” dos (o más) religiones distintas al mismo tiempo.
- Encuentran albergue en dos religiones distintas. El cobijo que encuentran en una no les resulta suficiente.
- Una identidad religiosa dual
- No significa ser cristiano/a de domingo a miércoles y ser budista de jueves a sábado.
- Al contrario, significa ser budista al tiempo que se asiste a misa y se escucha el Evangelio... ser cristiano al tiempo que se está sentado sobre el cojín para meditar intentando ser consciente y vaciándose de cualquier pensamiento.
- ¿Es algo legítimo? ¿Es posible? ¿Resulta beneficioso? Permítanme explicar mi propio viaje de doble pertenencia y después podremos discutirlo.

⁴¹ John B. Cobb, Jr., “Beyond Pluralism,” in *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Gavin D’Costa, ed., Orbis Books, Maryknoll, NY 1990, 91.

2. MI VIAJE: UNA ODISEA DIALÓGICA CON EL BUDISMO

Mi viaje empezó como seminarista, estudiando para ser misionero.

- En esencia, éste ha sido un viaje desde el querer convertir a otras religiones a querer aprender de y cooperar con ellas.

- A. La influencia del Concilio Vaticano II
 - Yo estaba estudiando para ser un sacerdote misionero en la Sociedad de Verbo Divino. Y tuve la buena fortuna –en realidad, una de las bendiciones más grandes y valiosas de mi vida– de hacer mis estudios teológicos en Roma durante los tres años que duró el Concilio. Llegué a Roma para estudiar mis primeros cursos en la Universidad Gregoriana en septiembre de 1962, dos semanas antes de que más de 2000 obispos marcharan detrás del papa Juan XXIII hasta el interior de San Pedro para dar inicio al Concilio.
 - El Concilio me permitió cristalizar y dar energías al que ha sido mi interés, en realidad mi pregunta clave, como estudiante de teología en Roma y posteriormente en Alemania, y luego como profesor de teología en la Universidad Javeriana en Cincinnati durante 28 años, y más recientemente en el Union Theological Seminary: he sentido la necesidad apremiante de dar sentido a las otras religiones a la luz de mi fe cristiana, y dar sentido a mi fe cristiana a la luz de otras religiones.
 - Para resumir torpemente una historia realmente larga: la religión que llegó a ocupar más de mi tiempo –tanto porque causaba los mayores problemas como porque se ofrecía como la más prometedora– fue el budismo.

- B. Gradualmente, el budismo se convirtió en un compañero “silencioso” de mis labores teológicas.
 - En mi trabajo de intentar encontrarle sentido al cristianismo, me estaba basando en teólogos contemporáneos como Rahner, Tillich y Schillebeeckx, y éstos me ayudaron inmensamente –sobre todo en la manera en que todos estaban buscando unir la brecha entre Dios y el mundo, la manera en la que estaban identificando la presencia de la “gracia” o del ser mismo de Dios dentro de nuestra naturaleza humana y el orden finito–, o como en el título de uno de los libros de Schillebeeckx: la manera en la que veían a la humanidad como el mismísimo “rostro de Dios”.
 - Pero el budismo, poco a poco pero cada vez más, también se convirtió en un faro guía para mí.
 - De hecho, fue el budismo el que pareció ser el farol que me permitió ver en las Escrituras, en la tradición y en Rahner y Tillich cosas que no creo hubiera encontrado de otra manera.
 - Desde comienzos de la década de 1980, mi estudio académico del budismo llevó a la práctica personal de la meditación budista, la realización de *sesshins* (retiros) budistas.
 - Empecé a preguntarme sobre cuán profundamente el budismo estaba influyendo en mí.
 - Tuve que discernir si yo era un cristiano budista, o un budista cristiano.
 - Cuando me retiré de la Universidad Javeriana en el 2002, tuve el tiempo para intentar poner las cosas en orden. Y, por supuesto, siendo un académico, la mejor manera de lograrlo fue escribiendo un libro.
 - Pero esta sería una clase distinta de libro, un libro muy personal, uno para el cual incluso empleé mis diarios espirituales para intentar descubrir por qué el budismo había influenciado mi entendimiento y práctica de mi fe cristiana, y si esa fe aún era realmente cristiana.
 - Empecé a escribir el libro al retirarme de la Javeriana pero lo terminé después de que, muy inesperadamente, fui llamado a dejar mi retiro para enseñar teología interreligiosa y diálogo en el Union Theological Seminary.

3. EL MÉTODO QUE UTILICÉ EN MI LIBRO: «IR ALLÍ Y VOLVER AQUÍ»

- A. Empecé por hacerme preguntas reales, y por enfrentar problemas reales
- Con los años me di cuenta de que, aunque yo fuera teólogo, yo —al igual que muchos otros cristianos— en realidad no estaba seguro de aquello en lo que creía cuando recitaba el Credo. ¿Dios en el cielo como un ser auto subsistente, Jesús como el único Hijo de Dios y Salvador, vida después de la muerte, la oración como una conversación con Dios, el “Reino de Dios” como una posibilidad real en este mundo?
 - Sabía que no tenía que asumir literalmente estas creencias, pero, incluso al asumirlas simbólicamente, ¿qué significaban?
 - El budismo y la práctica budista se volvieron ayuda importante, de hecho esencial, para enfrentar estas preguntas.
 - De hecho, parecía que no podía verme como cristiano, como seguidor de Jesús, sin ser también un budista, un seguidor de Gautama.
 - Ciertamente, no diría que esto sea, o tenga que ser, necesario/así [thus] para otros cristianos. Pero parecía ser así para mí.
- B. La estructura del libro es la estructura de mi viaje: ir allí y volver aquí.
- Empiezo cada capítulo con las preguntas que me aquejan: lo que significa creer en y experimentar a Dios como el cimiento de mi existencia, Jesús como mi Salvador y el Salvador de otros, lo que significa creer en la vida después de la muerte, rezar y recibir los sacramentos, luchar por la justicia.
 - En cada capítulo, después de intentar describir mis dudas, yo me *paso*, por así decirlo, *al otro campo*, es decir, al de las enseñanzas budistas respecto de los mismos problemas; intento ver el mundo a través de la lente del budismo.
 - Y entonces regreso en un esfuerzo por dar otra mirada a mi tradición cristiana usando el lente del budismo.
- C. Mi propósito/esperanza: no desechar las creencias cristianas y reemplazarlas con las creencias budistas. En lugar de eso, intentar reinterpretarlas, repasarlas y re-apropiarme de mis creencias y de mi experiencia cristiana.

4. DIOS Y NIRVANA

- A. En general, el budismo me ha permitido llegar a un entendimiento y una experiencia de Dios menos dualistas, es decir, una experiencia más unitiva de lo Divino.
- Al explorar y ser tocado por el misterio de lo que los budistas llaman “originación o generación dependiente”, o “Inter-ser” de toda realidad, sentí de manera más clara y personal que Dios no es “*totaliter aliter*” —otro totalmente externo—, una Gran Divina Persona que está frente a mí, o es externo a mí.
 - Ciertamente, Dios es otro diferente a mí y al mundo, pero ese “otro” es, como Nicolás de Cusa lo expresa, un “*non Aliud*”, un no-otro, un “otro” que vive y tiene su ser en y a través de el mundo finito.
 - Así que no sólo yo “vivo, me muevo y tengo mi ser” en lo Divino, ¡sino que lo Divino hace lo mismo en mí!
 - O como mi recientemente fallecido amigo y mentor Raimon Panikkar solía decir: la no-dualidad significa que Dios y el mundo “no son dos”. Pero tampoco son uno. Son co-inherentes, tienen su ser el uno en el otro.

- El símbolo budista del Inter-ser me ayudó a re-apropiarme intelectualmente y a sentir de manera más personal el significado y el poder de las únicas dos definiciones de Dios en el Nuevo Testamento: Dios es Espíritu. Dios es Amor.
 - El Espíritu infunde, es co-inherente. El Amor interconecta. El Espíritu es Inter-Ser. El Inter-Ser es Espíritu.
- B. Es más, el budismo me ha permitido sentir tanto las limitaciones de, y por ello el poder de, todo nuestro lenguaje acerca de Dios.
- Esto resulta especialmente poderoso en la forma de budismo tibetano que mi maestro y lama, el profesor John Makransky del Boston College, me ha ayudado a apreciar. El budismo tibetano afirma la necesidad de emplear lenguaje e imágenes (en nuestros términos católicos: dogmas y sacramentos), pero también insiste en la necesidad de “dejarlos ir”, de dejarlos a un lado, para permitir que el Misterio que está más allá de todas las palabras, que nunca puede ser captado en credos, brille.
 - En el tan citado *dictum* del Zen: todas nuestras palabras, todas nuestras doctrinas, todos nuestros sacramentos son preciosos porque son dedos que señalan a la luna. Pero nunca deben ser identificados con la luna. Confundir la misteriosa luna con la señal particular de un dedo es andar por la cuesta resbalosa de la idolatría.
 - Este reconocimiento de las limitaciones del lenguaje, de la necesidad de ser capaces de dejar de lado o mirar más allá de todo nuestro lenguaje acerca de Dios, Cristo y la Iglesia, fue para mí simultáneamente una potenciación de este lenguaje. ¡Reconocer que todo nuestro lenguaje religioso, todos nuestros dogmas, no son sino dedos señalando al Sagrado Misterio les permite señalar con aún mayor poder!

5. NIRVANA Y CIELO

- Aquí intento identificar y articular cómo el budismo me ha permitido enfrentar y responder preguntas acerca de la vida y la muerte – preguntas que sólo se vuelven más persistentes con el paso de los años.
- A. ¿Es la noción de los cristianos acerca de la vida después de la muerte demasiado individualista, demasiado egoísta?
- Estoy hablando aquí acerca de la que creo es la excesivamente individualista noción de quién seré después de la muerte. ¿Puedo realmente esperar –realmente quiero– vivir por siempre como esta persona específica llamada Paul Knitter?

B. Debemos desprendernos de nosotros para encontrarnos.

El budismo, con su afirmación de que nuestro verdadero ser no es un ser individual, que podemos descubrir nuestro verdadero bienestar cuando trascendemos la individualidad y existimos como “no-seres”, me ha ayudado a formular mi confianza en lo que yo llamaría una inmortalidad transpersonal, una vida después de la muerte verdaderamente “desprendida del ser”.

- Con mi lente budista, creo que he visto y he sentido más profundamente mi camino hacia el recordatorio de Jesús de que debemos desprendernos de nosotros para poder encontrarnos. He llegado a sospechar que lo que “encontraremos” no podrá ser identificado como lo que “perdimos”. El ser que encontraremos no será el ser que perdimos; de otra manera, significaría que en realidad no lo perdimos.
- Tal vez el “ser” que encontramos en la vida después de la muerte puede más bien ser “señalado” como un “no-ser”. Rahner lo llamaba un ser “pancósmico”.

6. JESÚS Y BUDA

- Al pasarme al campo de “la persona y obra” de Buda y regresar, he llegado a comprender la divinidad de Jesús como la iluminación de Jesús, y mi propia salvación como el compartir esta experiencia.
- A. Jesús Hijo de Dios: ¿Su naturaleza divina = su naturaleza iluminada?
- Con respecto a la divinidad de Jesús, el budismo nos recuerda a los cristianos que nuestra afirmación central de que Jesús es “el Hijo de Dios” es también un “dedo señalando a la luna”. Esta afirmación, esta doctrina acerca de Jesús como Hijo de Dios, es preciosa, es poderosa, es esencial para la identidad Cristiana, pero no puede ser identificada con el Misterio que señala. Su verdad va mucho más allá de su significado literal.
 - Para comprender y experimentar esa verdad, he llegado a apreciar y recuperar la cristología del Espíritu presente en el NT y en nuestra tradición: Jesús es divino debido a la manera en que fue completamente transparente al Espíritu que fue parte indivisible de su naturaleza humana misma. Decir que Jesús se despertó a la presencia del Espíritu y se volvió una manifestación completamente transparente del Espíritu de Dios es una manera de entender lo que expresamos cuando decimos que Él es divino.
- B. Jesús Salvador del mundo: Ser salvado por Jesús es compartir su experiencia de iluminación y continuar su misión.
- Acerca del papel de Jesús como Salvador universal: El budismo ha afirmado y guiado mis esfuerzos para recuperar una soteriología que es más juanista. Me explico: el budismo mahayana llegó a darse cuenta de que el poder de Buda para salvar es idéntico a su poder para enseñar; de que la capacidad de Buda de transformar las vidas de otros se encuentra en el hecho que él mismo representa la transformación que él llama a otros a realizar en sus personas. De manera similar, Jesús transforma nuestras vidas porque él revela, representa, encarna perfectamente un volverse-uno (at-onement) con Dios que, como me enseñó Rahner, es el potencial de todos los seres humanos.
 - Jesús salva no al reparar un quiebre entre Dios y la humanidad sino al revelar que no existe dicho quiebre. O, en mis términos católicos tradicionales –términos que Schillebeeckx me enseñó y Buda afirma– Jesús es el Sacramento de la presencia de Dios en toda la creación, una presencia y poder que hemos olvidado o en que tememos confiar.
 - Ser salvados, en consecuencia, es despertar a la realidad de que ya no soy yo quien vive sino Cristo y el Espíritu de Cristo quien lleva a cabo la vida, dentro y a través de mí y como siendo yo. (Gal 2,20)
- C. Tal entendimiento de Jesús como Sacramento universal de salvación de Dios está inherentemente abierto a la posibilidad de que lo que llamamos Espíritu pueda ser encontrado en otros sacramentos universales. Jesús es el Camino que está abierto a otros Caminos.

7. ORACIÓN Y MEDITACIÓN

- A. La oración es más una comunión con Dios que una conversación.

En este capítulo, intento identificar para mí y para otros la manera en la que el budismo me ha llevado a una concientización que para nada es ajena a la espiritualidad y misticismo cristiano: que, al crecer en nuestra vida de oración, podemos darnos cuenta, o necesitamos darnos cuenta de que la oración es mucho más una comunión con Dios que una conversación con Dios.

- El budismo me ha permitido comprender por qué durante los pasados 35 años o más yo aún cargo en mi billetera una descripción de la oración de Padre David Burrell: “La oración es atención a la tarea inherente”. Atención a la presencia y poder del Espíritu inter-ser.
 - El budismo es un llamado a muchos cristianos para al redescubrimiento de las posibilidades de experiencia mística en la tradición del cristianismo. Somos todos llamados a ser místicos.
- B. Y así, en este capítulo, propongo un octavo sacramento para los católicos, un tercero para los protestantes: el sacramento del silencio. En nuestras vidas de oración individual, y sí, también en nuestras liturgias, necesitamos más silencio.
- En este sacramento, como sostiene la teología sacramental católica tradicional, hay “materia y forma”, pero ambas son apofáticas, ambas llegan más allá de las palabras. La “materia” del sacramento del silencio es nuestra respiración. La forma es el vacío del silencio.
 - Todo lo que puedo decir es que este sacramento del silencio, el cual puedo recibir en cualquier momento y en cualquier lugar, funciona. Sin silencio no podemos realizar o llegar a una experiencia profunda del misterio de Dios, el misterio del Espíritu de inter-ser.

8. SER PAZ Y HACER LA PAZ

El capítulo acerca de la acción por la paz y la justicia es en realidad el capítulo donde intento desarrollar mi diálogo entre el budismo y la teología de la liberación. Lo he titulado: “Hacer paz y ser paz”.

- Fue el más difícil de escribir, y por eso, el más difícil de resumir
 - Intento enlazar mi entendimiento y práctica del budismo tanto con los logros como con las frustraciones de mi experiencia y la de mi esposa como trabajadores por la paz en El Salvador durante los ochenta y los noventa. Buda ofrece tres poderosos recordatorios a los cristianos para que se comprometan a intentar llevar este mundo un poco más cerca del Reino de Dios:
- A. Para poder hacer la paz también debemos ser paz.
- A menos que estemos trabajando en la tarea perpetua de perder nuestro ser-ego para que podamos ser nuestro ser-Cristo, no tendremos la resistencia para mantenernos en pie durante el largo trayecto para construir el Reino de justicia de Dios.
 - También, sin la paz interior tampoco tendremos la sabiduría para permitir que se haga la voluntad de Dios y no la nuestra en la determinación de lo que se necesita hacer.
- B. Para poder llevar a cabo el Reino de Dios “aún en construcción”, debemos prestar completa atención al Reino de Dios “ya presente”.
- El budismo realmente nos anima a reconocer y vivir la realidad presente del Reino de Dios. El Buda nos pregunta a los cristianos si a veces no somos un poco paranoicos acerca de “el futuro”, o acerca de lo que creemos debe traer el futuro.
 - Sea cual fuere el futuro del Reino de Dios, el Buda nos avisa que el futuro del Reino de Dios está determinado por lo mucho que estemos presentes en, conscientes de y aceptadores de la realidad “actual” del Reino de Dios.
 - Estar demasiado obsesionados con el futuro hace que nos aferremos con demasiada fuerza a nuestros “planes” acerca de lo que el futuro debe ser, o nos lleva a la desmoralización cuando nuestros planes no se concretan.
 - Si podemos realmente estar aquí y ahora, en el momento presente, el futuro se hará cargo de sí mismo.
- C. La opción preferencial para los oprimidos no puede ser una opción en contra de los opresores.
- Esta es la advertencia de Thich Nhat Hanh a los teólogos cristianos de la liberación: si estar del lado de los oprimidos significa escoger el bando contrario al de los opresores, nunca podremos

relacionarnos con los opresores mediante el amor y la compasión. Y esto significa que ellos nunca cambiarán realmente.

- Sin amor y compasión, no puede haber una justicia perdurable.
- Entonces, si los cristianos correctamente insisten en que “si quieres la paz trabaja por la justicia,” los budistas con la misma rectitud añaden: “Pero si quieres justicia, trabaja por la paz.”

9. LO QUE LA PERTENENCIA DUAL SIGNIFICA PARA MÍ

A. ¿Promiscuidad o hibridez?

- Cuando enseñé este libro, todavía en su versión de borrador por primera vez en el Union Theological Seminary, al finalizar el curso, uno de los estudiantes me dio justo en el estómago con esta pregunta: “¿No es en realidad la pertenencia múltiple espiritual una forma de promiscuidad religiosa? ¿Estoy “durmiendo” o “sentándome” por ahí espiritualmente? Más exactamente, ¿estoy engañando a Jesús?”
- No lo creo.
- Creo que la pertenencia espiritual múltiple, como la ciudadanía global, no es asunto de promiscuidad, sino de una expresión de la hibridez que siempre ha marcado a la identidad humana o nacional, y que está marcándola ahora con mayor urgencia que nunca en nuestro contexto contemporáneo.
- Todos somos un grupo de seres híbridos: nuestra identidad no está “grabada en roca”. Es arcilla maleable que cambia constantemente al conocer nosotros otras identidades y en la medida que estas otras identidades contribuyen a o modifican nuestra propia identidad.

B. Hay una relación primaria.

- Generalmente, en la pertenencia religiosa múltiple existen una identidad primaria y una relación primaria.
- Para mí, Jesús y el Evangelio –sobre todo de la manera en se los entiende en la tradición católica– están en el centro de mi vida espiritual, de modo similar a la manera en la que mi esposa Cathy está en el centro de mi vida personal.
- Y aun así, en este momento de mi vida, no puedo imaginar vivir, comprender y dar sentido a mi compromiso con Cristo sin una relación con Buda.

C. *Me nutro de ambos.* Cristo es mi alimento primario. Y sin embargo –he aquí la parte esencial de la doble pertenencia, o hibridez espiritual– necesito más alimento.

D. Mi práctica diaria

- Y así, empiezo mi meditación diaria con la oración. “Busco refugio en Cristo, en el Evangelio, en la Iglesia. Busco refugio en Buda, en el Dharma, en el Sangha”.
- Sin Buda, sinceramente, creo que no podría ser cristiano.

Paul F. KNITTER
Union Theological Seminary
Nueva York, EEUU.