

**EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: DE LA NECESIDAD DE UN MODELO RESPONSABLE
PARA EL BIENESTAR ECOHUMANO... A SU POSIBILIDAD
ALBERT MOLINER FERNÁNDEZ**

Introducción

La propuesta que presento considera la opción fundamental por el oprimido como una condición para el diálogo interreligioso. En este sentido, me siento deudor de la teología de Paul F. Knitter[1], el cual presenta una orientación bien concreta: interesado por el método de la Teología de la Liberación para aplicarlo al modelo pluralista del diálogo interreligioso, descubre que no se puede hacer Teología de las Religiones sin unirla con una Teología de la Liberación[2].

Tesis 1: Entre los “signos de los tiempos” que desafían hoy a las religiones, hay dos que plantean a los cristianos exigencias particularmente urgentes: la experiencia real de los *muchos pobres* y la experiencia, también real, de las *muchas religiones*.

Esto es, el diálogo interreligioso ha de incluir tanto al otro religioso como al otro sufriente. No obstante, se ha de tener presente que “el otro” sufriente incluye no sólo al ser humano, sino también al planeta mismo; así, adelanta Knitter: “Como el sufrimiento humano y el ecológico tienen causas comunes, tendrán soluciones comunes” [3]. Si el diálogo comprende la liberación del oprimido, ésta debe abarcar el planeta pues nadie habla de lo sagrado sin referirse a la Tierra, ni de su propio sufrimiento sin aludir el ecológico. Lo cual se ha convertido en un nuevo paradigma para los encuentros interreligiosos [4].

Desde esta perspectiva, si los sufrimientos innecesarios de la humanidad y de la Tierra se han de evitar, las religiones han de hacer una contribución dialógica, cooperativa y de forma combinada.

El modelo de diálogo –pluralista[5] - que presento persigue un doble objetivo: Por un lado, poner los fundamentos para que una teología de las religiones sea liberadora[6], por lo que se propone un diálogo interreligioso plural y liberador –o, según otra denominación, “correlacional y globalmente responsable” [7]- que contribuya a la salvación y al bienestar de la humanidad sufriente y del planeta, a partir de un compromiso común de todas las tradiciones religiosas con el bienestar humano y ecológico. Dicha responsabilidad incluye la noción de liberación entendida como lo hacen los teólogos de la liberación, pero que no sólo busca la justicia social sino también la justicia y el bienestar eco-humanos.

Y, por otro lado, hacer una teología de la liberación que sea dialogal, esto es, capaz de incluir a las religiones y aprender de ellas a fin de promover la vida humana y planetaria. Creemos que para ser efectiva, una teología de la liberación debe ser también una teología del diálogo interreligioso. Para ser significativo, un diálogo o una teología interreligiosa debe incluir una teología de la liberación[8].

Refiriéndose a esto mismo, P. F. Knitter, reconoce tanto los límites de la Teología de la Liberación, como la aportación que ésta hace a la Teología de las Religiones:

Desde la perspectiva de lo que concierne a la liberación, la pasada década [el autor alude a la década de los ‘70] ha mostrado el importante y poderoso papel que la religión puede jugar, para mejor o para peor, en las transformaciones sociopolíticas (...) Esto implica la necesidad de que los teólogos latinoamericanos de la liberación vean más claramente que los movimientos de liberación no sólo necesitan a la religión, sino a las *¡religiones!* (...) En otras palabras, una teología de la liberación puramente cristiana sufriría las peligrosas limitaciones de la endogamia y de dibujar una única visión del reino. (...)

Los teólogos de las religiones preocupados por el diálogo, gracias a las advertencias y ejemplos de sus colegas de la liberación, se están dando cuenta de que una religión que no se dirija como primera preocupación hacia la pobreza y la opresión que invade nuestro mundo no es una auténtica religión.[9]

I. De la necesidad de un modelo responsable o liberador...

Tesis 2: Es posible una aproximación al diálogo basada en un sustrato común de responsabilidad para el bienestar ecohumano: el modelo “pluralista y liberador” o “correlacional y responsable”.

El modelo que propongo presupone que el diálogo entre miembros de diferentes comunidades religiosas es posible y necesario. Por ello, es **plural y/o correlacional**; es decir, tiene lugar como parte de una relación de igualdad y respeto: los participantes en el diálogo no empezarán con afirmaciones preestablecidas de superioridad, sino que a través del diálogo podrán llegar a la conclusión de que una afirmación particular de verdad sea superior a otra[10]. Esta es la definición que ofrece Knitter:

Un modelo correlacional para el diálogo interconfesional llama a una aproximación a los otros creyentes de modo que una auténtica co-relación pueda existir entre ellos. (...) En tal modelo correlacional, todas las religiones son vistas desde el principio del diálogo, no como necesariamente iguales o idénticas en sus afirmaciones de verdad (si esto es así sólo se podrá saber en el diálogo) sino con iguales derechos.[11]

Lo que quiere decir que nadie puede sentarse en la mesa del diálogo con afirmaciones sobre un dios, dado como verdad absoluta, que determine la validez de todas las otras verdades o las absorba. Ciertamente, en el diálogo se harán afirmaciones que podrán excluir a otras, pero esto se hará *en* el diálogo y como resultado del mismo, no como un designio teológico o divino preestablecido.

Para que un diálogo de este tipo, plural o correlacional, pueda funcionar tiene que presumir la autenticidad de las religiones. Todos los participantes han de creer que pueden aprender algo; es decir, que puede haber verdades

en otros lugares. La posibilidad de que muchas religiones compartan verdades no elimina el hecho igualmente importante de que pueden compartir una verdad en modos muy diferentes. Las diferencias entre las religiones han de ser reconocidas y afirmadas pues hay complementariedad real entre tales diferencias: si las religiones transforman a los practicantes, entonces no pueden ser ajenas unas a otras.

Por otra parte, ante las necesidades mundiales provocadas por el sufrimiento ecohumano, las religiones tienen la responsabilidad de responder a tal necesidad. Si la salvación o la iluminación significan algo entre las tradiciones religiosas, éstas deben contribuir a remediar dicho sufrimiento: las religiones tienen una responsabilidad hacia las necesidades del mundo. Así, el diálogo debe ser, además de plural o correlacional, **liberador y/o responsable**; esto es, el contenido del diálogo ha de incluir el sufrimiento y las necesidades de la población mundial. El diálogo ha de contribuir a la salvación y al bienestar de la humanidad sufriendo y del planeta, a partir de un compromiso común de todas las tradiciones religiosas con el bienestar humano y ecológico. Dicha responsabilidad incluye la noción de liberación entendida como lo hacen los teólogos de la liberación, pero que no sólo busca la justicia social sino también la justicia y el bienestar eco-humano.

En este sentido, Paul Knitter hace un llamamiento a todas las religiones para que cooperen en la promoción de la justicia y el bienestar ecohumanos; de ahí el subtítulo de sus últimas obras, “la responsabilidad global”[12], que debe formar parte de todas las conversaciones interreligiosas: “Para mí –escribe Knitter- se ha convertido en una obligación moral unir ‘pluralismo y liberación’ con ‘diálogo y responsabilidad global’ (...) En otras palabras, las voces del Otro sufriendo me han hecho comprender mejor las voces del Otro religioso”[13].

Tesis 3: El sufrimiento -sustrato y causa común para el diálogo entre las religiones- es una llamada a la responsabilidad, a la liberación.

Atendiendo al sufrimiento de las víctimas esta forma de diálogo llama a una acción coordinada basada en el reconocimiento común de valores y verdades, en clara oposición a la insistencia posmoderna del dominio de la diversidad y de la imposibilidad de encontrar un fondo común desde el que se puedan tomar decisiones éticas comunes. Afirmar esta imposibilidad lleva a un letargo moral, a un quietismo, y reiterar que toda afirmación de verdad es sólo una construcción limitada y particular es convertir a lo particular en absoluto.

La obsesión de tantos contemporáneos por preservar la diversidad a toda costa puede llevar fácilmente al llamado “relativismo agónico” (P. Knitter). Esto significa que si no hay un criterio común que descubrir, entonces, en última instancia lo que sea verdad será impuesto por el poder -el dinero o las armas.

Rechazar el reconocimiento de un sustrato común para el diálogo, no es afirmar la verdad propia de cada uno sino el poder propio de cada uno. Y es de sobras conocido que el poder no está repartido por igual en todo el mundo, por lo que las naciones que tienen más poder decidirán cuáles serán los criterios de verdad. Si se evita hacer de la verdad poder, podremos acordar la existencia de un sustrato común a partir del que podamos deducir convicciones, criterios y acciones comunes[14].

Lo que afirmo no es que haya una esencia común o una experiencia religiosa común en todas las religiones, sino que señalo lo que es dolorosamente obvio cuando se mira al mundo; esto es: hay un contexto común que engloba problemas comunes. Este contexto común es la realidad de sufrimiento que amenaza al futuro de la humanidad y al planeta. Por ello creo que, dada su universalidad y su urgencia, este tema debe tratarse en el diálogo.

Existe hoy en día una conciencia creciente entre los creyentes de diferentes religiones de que su identidad debe estar relacionada con esas experiencias comunes de sufrimiento y de amenaza, ni que sea para evitar una “fe cínica”[15]. Este contexto común puede comprenderse como un nuevo *kairós hermenéutico*[16] para el encuentro interreligioso, esto es, como una situación que se da por todos los rincones del planeta y que hace posible y necesario -oportuno- el encuentro de las religiones.

Tesis 4: En el esfuerzo por equilibrar la diversidad religiosa con la responsabilidad, se ha de admitir que las dos no pesan igual: la responsabilidad es más urgente que la diversidad.

El sufrimiento de las víctimas, entendido como el terreno común para el diálogo interreligioso, lejos de ser un obstáculo, se ha de convertir en fuente de liberación o responsabilidad dialógica, común y diversa[17]. En este sentido escribe Knitter: “No podemos asumir nuestra responsabilidad en el mundo sin afirmar y comprometernos con la diversidad de perspectivas que esta responsabilidad significa. (...) No podemos permitir que nuestra afirmación de la diversidad se convierta en una distracción o un obstáculo para asumir nuestra responsabilidad”[18].

La responsabilidad puede proporcionar el marco y las directrices para un diálogo entre las religiones que sea capaz de ir desde una verdad absoluta universal a múltiples verdades completamente diversas. Aquello que posibilita y realiza el auténtico diálogo es la responsabilidad por la liberación, por el bienestar humano y ecológico. Uno de los prerrequisitos básicos para el diálogo es descubrir la necesidad y el valor del mismo. Aquí es donde la responsabilidad puede ayudar porque puede proporcionar la motivación para reconocer la necesidad del diálogo a partir de una fuente común –el sufrimiento de las víctimas- que se halla alrededor de las tradiciones religiosas.

La responsabilidad puede, además de añadir participantes al discurso interreligioso, resolver una de las cuestiones más delicadas: cómo empezar el diálogo sin privilegiar una postura sobre las otras. P. F. Knitter sostiene que una aproximación responsable y liberadora al diálogo, ayuda a resolver esta cuestión: “Nuestro punto de partida no es inherente a la perspectiva de una única tradición; esto es, el diálogo no comienza mirando

dentro de las tradiciones, sino más bien mirando *más allá* de ellas el sufrimiento humano y planetario que lo consume todo a nuestro alrededor"[19].

Así, el sufrimiento de las víctimas es la voz privilegiada en el diálogo y a su vez previene a cualquier posición religiosa preestablecida de tener un lugar privilegiado. Lo que estoy sugiriendo es un proceso, un modo de ser y de actuar conjuntamente mediante el cual se pueda iniciar y mantener –si bien nunca completar- una comunidad de comunicación. Es un proceso en el cual se responde a los problemas y a las preocupaciones que todos pueden identificar como universales. La verdad que se descubra a partir de aquí no será una afirmación proposicional que todos ratifiquen, sino un modo de ser conjunto. Esta solidaridad de interconexión mutua hará que cada uno sea responsable del bienestar del otro.

Tesis 5: Proponer un diálogo interreligioso que contemple la liberación o la responsabilidad como marco de dicho diálogo es plantear una forma de diálogo en el que la praxis juega un papel esencial.

Lo que pretendo afirmar con esta tesis es que las personas de diferentes religiones serán capaces de dialogar teológicamente sólo si actúan de forma conjunta por el bienestar de este mundo[20].

Recomendar la praxis como un componente esencial para el diálogo no es nada nuevo. Refleja una epistemología antigua en occidente según la cual, la verdad es siempre práctica. Para Aristóteles, la verdad se conoce no por la inteligencia sino por la frónesis (i.e., la prudencia o sabiduría práctica): esto es, se conoce la verdad haciéndola [21]. La verdad, y en concreto la verdad religiosa, es, por su naturaleza, transformadora. Si se diera una manifestación de la verdad sin transformación, entonces sería sospechosa. Paul Knitter dice que: "hay una praxis o contenido común viable para todas las religiones, sobre la base de que pueden buscar la verdad juntas. El contenido común para esta praxis compartida es (...) el sufrimiento que está devastando a la humanidad y al planeta"[22].

Si las religiones pueden afrontar juntas las crisis, tendrán nuevas oportunidades no sólo para interpretar sus propias tradiciones intra-textualmente, sino trans-textualmente de modo que puedan comunicar e interpretar sus textos y tradiciones para con los otros. Creemos que el papel hermenéutico que la praxis juega en la teología cristiana contemporánea, podría jugarlo también en el diálogo interreligioso. Por ello proponemos una razón de carácter práctico en la que la praxis liberadora juega un papel esencial en el diálogo interreligioso: tal como es el mundo hoy no permite un diálogo auténtico entre personas de diferentes culturas y tradiciones religiosas, por lo que se hace necesaria su transformación. Dadas las desigualdades que hay en nuestro mundo y la manera como son mantenidas por las estructuras del poder económico, político y militar, no hay una plataforma común de discurso a la que todos tengan acceso y donde todas las voces cuenten por igual, donde cada participante se sienta libre y sin amenazas. Knitter expresa así lo que queremos decir:

Lo que se necesita como una propedéutica para el diálogo, es un esfuerzo compartido para crear las situaciones ideales para hablar [Habermas] en el mundo o en nuestras propias comunidades. Y esto es lo que significa la praxis –un actuar conjuntamente. Naturalmente, esto no es simplemente un proceso de primero esto, luego aquello -primero liberación, después conversación. Es más, debe formar parte de nuestra mentalidad dialogal una conciencia activa de las desigualdades de nuestra sociedad y el modo en que algunas personas no son tomadas tan en serio como otras; de lo contrario nuestras conversaciones serán muy pobres.[23]

La liberación y la justicia deben animar todo diálogo y el mismo diálogo debe ser un medio para cambiar las estructuras de opresión o exclusión y poder escuchar las voces de todos[24]. No es suficiente afirmar las diferencias y abrirse a ellas, sino que también es necesario afirmar la libertad y la dignidad del otro. Otra condición para posibilitar un discurso auténtico con el otro cuya identidad está dominada por estructuras socioeconómicas, raciales u opresivas es primero resistir activamente y después actuar para superar la dominación: el diálogo exige tanto un compromiso con la diferencia como con la liberación[25].

Si la praxis liberadora es capaz de indicar y de medir la autenticidad de la revelación y de la experiencia religiosa, entonces el cristiano tiene el criterio no sólo para examinar críticamente y revisar la comprensión tradicional de la unicidad de Cristo (Hch 4,12: "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que tengamos que salvarnos"), sino también para discernir, en el diálogo, qué creencias y prácticas religiosas pueden ser caminos de salvación y qué figuras religiosas pueden ser liberadoras y salvadoras. En palabras de Knitter, "simplemente a partir de los frutos éticos y soteriológicos los conoceremos: seremos capaces de juzgar si y cómo otros caminos religiosos y sus mediadores son salvíficos"[26].

Tesis 6: En la dinámica del encuentro interreligioso debe primar la lucha contra el sufrimiento. De aquí que las víctimas posean un "privilegio hermenéutico".

El mundo actual se presenta según una terna de realidades y demandas: se ha de ser fiel a la propia identidad y tradición, se ha de estar abierto a la pluralidad de otras tradiciones y se ha de hacer frente al sufrimiento que aflige nuestro mundo. En esta terna de "identidad-pluralidad-sufrimiento" tiene lugar la dinámica del encuentro interreligioso en el que –insistimos- debe primar la lucha contra el sufrimiento. Esta primacía no se basa en algún tipo de prioridad ontológica del sufrimiento sobre la pluralidad o la identidad, sino en el predominio del mismo.

El sufrimiento tiene una universalidad y una inmediatez que lo convierten en la cuestión necesaria para establecer un sustrato común para el encuentro interreligioso: como hemos visto, se puede decir que el sufrimiento sirve de base común negativa para el diálogo interreligioso.

Pero sobre este fondo negativo aportado por las víctimas se puede generar un nuevo fondo común más positivo de compromisos éticos compartidos. Así Knitter afirma: "debido a que la realidad del sufrimiento debe formar parte del contenido del diálogo interreligioso, es necesaria la presencia de las víctimas en él"[27].

El diálogo, aunque razonable y efectivo, tiene que ser inclusivo por más que hasta ahora haya sido exclusivo: las víctimas no han participado en él, por lo que éstas han sufrido una “injusticia cognitiva”.

Si el diálogo debe incluir al otro para tener éxito, entonces hay que aclarar dónde se encuentra ese otro: no será sólo en las diferencias culturales y religiosas, sino en la exclusión sociopolítica y económica. De hecho, esos otros excluidos tienen una primacía de inclusión que les otorga una voz especial en el diálogo ya que sus experiencias y testimonios tienen un “privilegio hermenéutico”[28] en la búsqueda de la verdad.

Por tanto –dice Knitter–, las voces de las víctimas excluidas –que abarcan a aquellos que pueden hablar de la Tierra victimizada– tienen un papel privilegiado en el discurso, no sólo porque son diferentes sino porque esta diferencia es desafiante y, [como se afirmó antes], puede quebrar y reconducir nuestra conciencia.[29]

El privilegio hermenéutico o prioridad epistemológica de las víctimas, consiste en que sus voces tienen un papel primordial en el discurso no sólo porque son diferentes, sino porque esta diferencia es, como toda manifestación de la cruz, desinstaladora, en palabras de J. I. González Faus[30]. Se trata de lo que J. Sobrino denomina el *principio de descentramiento* provocado por la alteridad radical que significan los pobres[31]. Principio que es, entonces, capaz de reconducir nuestra conciencia, como acabamos de leer.

El papel privilegiado del excluido puede argumentarse también a partir de la masificación de este sufrimiento que representa la experiencia de tres cuartas partes de la humanidad. Pero no sólo es la cantidad la que les da un papel privilegiado, sino también la hondura de esta experiencia de sufrimiento injusto y de exclusión.

Esto es, el papel que la opción por el pobre juega en el método teológico nos lleva a afirmar que al privilegio hermenéutico del pobre se le debe dar un “status normativo”. Y la razón para ello no es que las víctimas puedan exigir algún tipo de superioridad moral, sino que su privilegio es terapéutico, esto es, necesario para diagnosticar y remediar las distorsiones ideológicas[32]. Los participantes del diálogo interreligioso conscientes de la ideología, entendida ésta como la distorsión sistemática que hay en todo lenguaje, podrían compensarla recurriendo a la “sospecha hermenéutica”. Se trata de que la opción por el pobre que se afirma en el método teológico sea afirmada también del “método dialógico” por los miembros de todas las religiones.

De esta manera, en todos los encuentros interreligiosos, el empobrecido y el que sufre estarán presentes y tendrán un papel privilegiado. Por ello, no se ha de insistir en que “cada voz contribuya igualmente”, ya que algunas de ellas son más apremiantes al no haber sido escuchadas en el pasado y ser víctimas en el presente: “si el diálogo ha de ser siempre ‘entre iguales’ (par cum pari) –cf. UR. núm.9– también hay quienes son ‘primeros entre iguales’ (primi inter pares)”[33].

Sin embargo, las víctimas no han de ser la única voz a considerar, ya que el diálogo ha de permanecer plural: no hay lugares privilegiados absolutos en el diálogo. Ahora bien, las víctimas deben ser consideradas no sólo en primer lugar, sino constantemente. Pero el que las víctimas posean un privilegio hermenéutico en el diálogo no es suficiente para que los que ostentan el poder las escuchen. De ahí que comprender lo que nos dicen las víctimas a través de su sufrimiento no se trate simplemente una cuestión de teoría, sino de praxis: sólo con la ayuda del oprimido puede el opresor enfrentarse a su propia opresión.

A través de la aproximación propuesta, se postula un diálogo interreligioso práctico –o liberador– básicamente ético. Se invoca a la responsabilidad y al imperativo moral de responder a los sufrimientos de la humanidad y de la Tierra. Tales responsabilidades éticas han de pesar en cualquier tipo de diálogo. La obligación moral de la responsabilidad como parte esencial del diálogo se convierte, así, en oportunidad hermenéutica que añade dinamismo y arroja luz a los esfuerzos para comprender cualquier tradición religiosa.

II. ...a la posibilidad de un modelo responsable o liberador

Tesis 7: Desde las Ciencias de las Religiones se afirma que todas las religiones tienen –aunque de diferentes maneras y grados– la capacidad y la necesidad de promover la liberación –o la responsabilidad por el bienestar ecohumano.

Una vez reconocida la necesidad de un modelo liberador y/o responsable, nos podemos preguntar ahora por su posibilidad. Como reza el enunciado de esta tesis, a partir de los estudios sobre las religiones, se descubre la capacidad y la necesidad de promover el bienestar de las personas y de la Tierra en todas las tradiciones religiosas si bien de diferentes maneras y grados[34].

Así pues, por un lado, los representantes de todas las religiones pueden encontrar en sus propias tradiciones un deseo de promover el bienestar ecohumano y vislumbrar cómo debe realizarse. Por otro lado, esa aseveración proporciona el motivo para abrazar la diversidad y la esperanza que conducirá hacia la unidad: los seguidores de todas las tradiciones religiosas, precisamente debido a sus experiencias y a sus enseñanzas, se sentirán llamados a rechazar el sufrimiento que atormenta al mundo.

Sin embargo, no sólo sugiero tal sentimiento de conciencia para la transformación del mundo, sino también la posible existencia de diagnósticos similares por parte de las religiones sobre lo que afecta negativamente en nuestro mundo, así como prescripciones de lo que debe hacerse. No estoy diciendo que las religiones del mundo propongan soteriologías idénticas ni similares, sino análogas.

Esta necesidad de combatir el sufrimiento, comúnmente reconocida, es el fundamento de la esperanza de que la diversidad es más complementaria que contradictoria, más fuente de cooperación que de división. Según el teólogo Aloysius Pieris, todas las religiones tienen su origen en algún tipo de experiencia liberadora primordial, que se puede simbolizar por el “Espíritu liberador”:

La religión es primordialmente un movimiento de liberación, si es vista desde el contexto de su origen y aunque posteriormente tienda a ser dominada por distintas ideologías; esto es, la religión permanece potencialmente liberadora por más que en realidad esté subordinada a estructuras no liberadoras. (...)

Cada confesión de fe es un lenguaje de liberación, es decir, un modo específico en el que el Espíritu habla y lleva a cabo su intención redentora en un contexto cósmico-humano concreto.

El “Espíritu” se puede comprender tanto humano como divino. En las religiones no teístas tales como el buddhismo, jainismo o taoísmo, el espíritu permanece como una potencialidad humana concreta para dialogar, buscar y encontrar la liberación humana total.[35]

Esto es, todas las religiones, incluyendo aquellas que suponen una representación impersonal de la trascendencia, constituyen espacios soteriológicos alternativos o caminos por los que el hombre puede buscar y encontrar la salvación o plenitud última[36].

Ejemplos de esta experiencia liberadora primordial se encuentran en la narración del Éxodo, en la proclamación de Jesús del reino de Dios, en la experiencia Mecana de Muhámmad, en el abandono de Buddha del palacio hacia una vida errante, sin techo... etc.

En definitiva, la religión llama a lo que es más que humano para transformar o liberar lo humano, lo que significa enfrentarse a lo que impide el cambio.

Para concluir

Si hablar de moral juega un papel fundamental en todo hablar de Dios, entonces la responsabilidad no se ha de considerar como materia ajena o tópico impuesto al encuentro de las religiones: la responsabilidad es un término contemporáneo para vivir correctamente. Si ser creyente significa vivir una vida moral, también significa vivirla de forma responsable. En otras palabras, “ser irresponsable equivale a ser irreligioso”[37].

La responsabilidad descrita no es sólo un compromiso compartido, sino también un contexto compartido para una experiencia religiosa capaz de transformar las diferentes tradiciones religiosas. Tampoco es sólo una tarea ética que todas las religiones puedan llevar a cabo conjuntamente, sino que también puede ser una fuente de experiencias compartidas por la que creyentes de diferentes comunidades religiosas se comprendan mejor y se comuniquen las narraciones religiosas y el lenguaje de los otros. Trabajar juntos por la justicia se convierte en una “communicatio in sacris” viable para todas las religiones más allá de sus templos. Los diferentes tipos de experiencias religiosas no son contradictorios sino análogos y complementarios, llevando al mismo compromiso de responsabilidad[38].

Así, los ingredientes esenciales de la experiencia religiosa que hacen posible el encuentro cultural en la lucha para superar el sufrimiento y promover el bienestar ecohumano son: la oposición al sufrimiento, la obligación de actuar, la capacidad para actuar, la iluminación de que las cosas deben cambiar y la esperanza a pesar de todo. Y todo esto aunque parezca teórico, ya está funcionando en las Comunidades Humanas de Base –otro modelo asumido de la Teología de la Liberación latinoamericana, las Comunidades Eclesiales de Base- formadas por miembros de diversas tradiciones religiosas que tienen en común su compromiso compartido por la superación de la injusticia y trabajar con el oprimido. Así, se está en comunión con lo sagrado cuando se está en comunión con el sufrimiento del mundo[39].

Desde este tipo de diálogo plural y liberador o correlacional y responsable, el punto de partida no es la doctrina o el ritual, ni la oración o la meditación, sino una praxis liberadora compartida. En su realización, primero hay que determinar cuáles son los sufrimientos ecohumanos de cada medio social particular que interpelan a los integrantes del diálogo para después combatir juntos las realidades de pobreza, hambre, explotación y devastación del medio ambiente. Por ello, es la realidad del sufrimiento la que genera el contexto común a partir del cual poder establecer el diálogo.

Así, el ansiado terreno común entre las religiones o las intuiciones fundamentales de la humanidad -los equivalentes homeomórficos de R. Panikkar[40]- no se encuentra en cada una de ellas sino a su alrededor.

Como afirma Knitter:

Los sufrimientos humanos y ecológicos que tanto marcan al mundo actual pueden proporcionar el “material” o el “punto de partida hermenéutico” con el cual las comunidades religiosas del mundo busquen tanto comprenderse a sí mismas como a las demás. Aunque cada comunidad pueda percibir y responder a este material de forma diferente, el material proporciona un punto de referencia común para todas ellas.

En este sentido, el tan discutido espacio común entre las religiones no se encuentra *en* cada una de ellas, sino *alrededor* de todas ellas.[41]

Para acabar, manifiesto un deseo: esperemos que así como la teología cristiana se ha revitalizado por la decisión de interpretar el Evangelio bajo la mirada y la lucha del oprimido, el diálogo interreligioso, se renueve a través de la praxis de la responsabilidad –o la liberación- que fundamente y guíe el diálogo.

* El presente texto responde a una ampliación y revisión de la ponencia presentada en las Jornadas anuales de Cristianos por el Socialismo: “El Dios liberador desde la interconfesionalidad”, celebradas en Madrid los días 18-19 de Octubre de 2003; y en las VIII Jornadas de Formación Comités Oscar Romero: “Interculturalidad e Interreligiosidad”, celebrada en Tarragona los días 7-11 de Julio de 2004.

[1] La aportación original de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso se inicia a partir de su contribución a la realización del volumen en colaboración con J. Hick, donde se aprecia un cambio en su teología al considerar la opción fundamental por el oprimido como una condición para el diálogo interreligioso. Esta contribución que lleva por título *Toward a Liberation Theology of Religions*, se halla en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N.Y., 1987, 1998, pp.178-200.

[2] Véase, P. F. KNITTER, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, N.Y., 1995, p.9; y *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll, N.Y., 1996, p.10.

[3] P. F. KNITTER, *One Earth* p.10; y *Jesus* p.11.

[4] *Ibidem*.

- [5] Para llegar a este modelo se ha seguido un movimiento acumulativo desde un eclesiocentrismo a un cristocentrismo y después a un teocentrismo. Ahora esta evolución ha llevado hacia un soteriocentrismo debido a las inadecuaciones de los otros modelos. En palabras de Knitter: “El modelo eclesiocéntrico percibió correctamente las necesidades de una comunidad que sigue la visión y el Espíritu de Jesús a través del curso de la historia, pero exageró impropriadamente el papel de esta comunidad en la exclusión de los otros así como su propia exaltación. El modelo cristocéntrico experimentó y anunció correctamente la relevancia y la necesidad universal y salvífica de lo que había sucedido en la vida-muerte-resurrección de Jesús de Nazaret; pero se equivocó al acentuar tanto esta universalidad que excluyó, denigró o manipuló la particularidad de las otras figuras y comunidades religiosas. El modelo teocéntrico percibió correctamente la prioridad que siempre debe darse al Misterio divino, al cual, como Pablo nos dice, el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todas las cosas (1Cor 15,28), pero a menudo se equivocó al presuponer saber quién era este Dios e imponerlo a los otros (a menudo a tradiciones religiosas que no tenían la noción de un Ser divino). Como espero demostrar (...), una aproximación soteriocéntrica o globalmente responsable a una teología y diálogo de las religiones sugiere cómo las inadecuaciones de los otros modelos se pueden afrontar sin desechar o sin rebajar sus valores”. P. F. KNITTER, *One Earth* p.36s.
- [6] Una teología liberadora surge de la urgencia y de la obligación moral de responder como cristianos y como seres humanos al otro sufriente y al otro creyente. En palabras de P. F. Knitter: “Para los cristianos el diálogo con el Otro religioso no puede separarse fácilmente de una preocupación por el Otro sufriente. De una manera más precisa y polémica, esto significa que la responsabilidad global o la preocupación por promover el bienestar humano y planetario puede y debe ser el *contexto* principal, la *base*, el *punto de partida* o la *meta* de cualquier diálogo multiconfesional. (No estoy seguro de cuál de estos términos es el más apropiado). Incluso quiero decir, en terminología que hoy puede ser ofensiva para muchos académicos, que una preocupación por la *sotería* (salvación) o la justicia y el bienestar ecohumanos pueden y deben proporcionar el ‘sustrato común’ para el diálogo interreligioso en nuestra aldea global, la cual se ha convertido en una aldea amenazada. (...) Pero el mensaje principal de este libro es éste: el diálogo *debe* ser globalmente responsable”. P. F. KNITTER, *One Earth* p.36.
- [7] Knitter prefiere referirse a un diálogo de las religiones correlacional y responsable, más que a un diálogo pluralista y liberador, respectivamente, porque estos términos han sido muy maltratados y confundidos por académicos y políticos. Correlacional significa -mejor que pluralista, según P. F. Knitter- que los participantes en el diálogo no empiezan con afirmaciones preestablecidas de superioridad, sino que a través del diálogo pueden llegar a la conclusión de que una afirmación particular de verdad sea superior a otra. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p.15 y *Jesus* p.16.
- [8] P. F. KNITTER, *One Earth* p.14 y *Jesus* p.16. Véase también su artículo, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, en *Concilium*, núm.203 (1986) p.130.
- [9] P. F. KNITTER, *Toward* p.179s.
- [10] Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p.15 y *Jesus* p.16.
- [11] P. F. KNITTER, *Can our “One and Only” also Be a “One among Many”?* A Response to Responses, en L. SWIDLER y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N.Y., 1997, p.154. Puede verse también, P. F. KNITTER, *One Earth* 1995, p.16 y *Jesus* p.17.
- [12] Knitter toma este subtítulo de la edición americana de la obra de H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991, ³1995) que lleva por título *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (Nueva York 1991).
- [13] P. F. KNITTER, *One Earth* p.11 y *Jesus* p.12.
- [14] Véase, *One Earth* p.56.
- [15] Véase, *ibid.* p.57. Como ya afirmaba H. Assmann a principios de los setenta: “Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, ‘es necesario salvar a la teología de su cinismo’. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca 1973, p.40. Para P. F. Knitter, basta leer “teología” como “diálogo interreligioso”; y quiero recordar que esos treinta millones de muertos son de la década de los setenta, ¿cuántos no serán los muertos en estos inicios del siglo XXI?
- [16] Afirma P. Knitter: “Lo denomino ‘kairós’ porque indica una constelación única de eventos que constituyen tanto nuevas oportunidades como responsabilidades; es ‘hermenéutico’ porque, (...) permite a los seguidores de distintos caminos religiosos no sólo sentir la necesidad del otro, sino comprender y juzgar al otro. Es una situación global coherente con las preocupaciones y cuestiones que trasciende las diferencias de cultura y religión y así alcanza a todas las personas”. P. F. KNITTER, *One Earth* p.58; y *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralistic Theology of Religions*, en *The Drew Gateway*, núm.1, vol. 58 (1988) p.18s.
- [17] Con relación a la diversidad, quiero citar aquí unas palabras de A. Pieris sobre la cuestión del lenguaje donde insiste en que los cristianos, en particular, están llamados a ser multilingüistas: “La catolicidad y el ecumenismo verdaderos consisten en la capacidad para hablar o al menos comprender otras lenguas distintas a la propia. (...) La obligación para comprender el lenguaje que el Espíritu habla en una comunidad de fe próxima no es un lujo académico de investigadores sino un imperativo pneumatológico que constituye la naturaleza eclesial de la *koinonía* cristiana, la implicación del ser sin el lenguaje, ni siquiera el cristiano, no agota la totalidad de la autocomprensión liberadora del Espíritu”. A. PIERIS, *Faith-Communities and Communalism*, en *East Asian Pastoral Review*, núms.3-4 (1989) p.299. Véase la cita en P. F. KNITTER, *One Earth* p.77 y la nota 4 ahí recogida.
- [18] P. F. KNITTER, *One Earth* p.73.
- [19] *Ibid.* p.80.
- [20] Véase, *ibid.* p.82.
- [21] Véase, ARISTÓTELES, *Moral, a Nicómaco*. (ed. de L. Castro). Madrid ⁶1993; libro VI, cap.4, pp.248-250. P. F. Knitter se apoya en la “prudencia” aristotélica (el término traduce el griego φρόνησις, phrónesis) que a veces se traduce asimismo por “sabiduría práctica”. Para J. Ferrater, “Aristóteles (*Eth. Nic.*VI, 5, 1140a 25ss) indica que la prudencia no es ni un conocimiento (o ciencia) ni un arte -ya que hay que distinguir entre la acción y el hacer; es un estado (o capacidad), esto es, un hábito verdadero y razonado ‘para actuar según lo que es bueno o malo para el hombre’”. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, art. *Prudencia*. Madrid ⁴1999. Para J. L. López Aranguren, “la phrónesis consiste en πρᾶξις, esto es, en saber agere, en definitiva, en ‘saber vivir’ (*sapientia in rebus humanis* o *ad bene vivere*). (...) El verdadero proyecto, el posible, se hace con vistas a la realidad y tiene, por tanto, que plegarse o atenerse a ella, apoyarse en las cosas, contar con ellas, recurrir a ellas. Pues bien: este plegamiento a la realidad, este uso concreto y primario de la inteligencia, que, frente a la rigidez propensa a la repetición habitual posee flexibilidad para adaptarse a las nuevas situaciones, es precisamente la prudencia”. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*. Madrid ⁷1994, p.243s.
- [22] P. F. KNITTER, *One Earth* p.85.
- [23] *Ibid.* p.86.
- [24] Véase al respecto, P. F. KNITTER y M. ABE, *Spirituality and Liberation. A Buddhist-Christian Conversation*, en *Horizons*, vol. 15/2 (1988) p.360.
- [25] Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p.86s.
- [26] P. F. KNITTER, *Toward* p.193; véase también, *La teología* p.132s. y *World Religions and the Finality of Christ. A Critique of Hans Küng’s “On Being a Christian”*, en *Horizons*, vol. 5/2 (1978) pp.151-164.
- [27] P. F. KNITTER, *One Earth* p.90.

- [28] El “privilegio hermenéutico de las víctimas” es un concepto acuñado por L. CORNIE, *The Hermeneutical Privilege of the Oppressed*, en *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 33 (1978) pp.115-181; véase, J. VITORIA CORMENZANA, *La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso*; en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Barcelona-Santander 1995, pp.145-159, la referencia es de la p.150, nota 9.
- [29] P. F. KNITTER, *One Earth* p.91.
- [30] Véase, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Los pobres como lugar teológico*, en CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1, 18)*. Santander 1986, p.120.
- [31] Véase, J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander 1992, p.60. Véase también, P. F. KNITTER, *Interreligious Dialogue. What? Why? How?*, en L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, p.38.
- [32] En palabras de J. O'Brien: “Así, el privilegio hermenéutico de la opción por el pobre en el método teológico no es un privilegio ético, ni incluso analítico en términos de teoría y praxis considerados en sí mismos. Su privilegio reside en el hecho de que es una perspectiva *irreemplazable* a partir de la cual la teología puede corregir críticamente su autoconciencia metodológica. En esencia, esto lo hace al ejercer un papel terapéutico, según el cual crea las condiciones para que los teólogos alcancen una conciencia de las raíces prácticas de sus modelos de discurso”. J. O'BRIEN, *Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minnesota, 1992, pp.150-161; esp.159. Tomo la cita de P. F. KNITTER, *One Earth* p.95.
- [33] P. F. KNITTER, *One Earth* p.95.
- [34] Según Knitter: “Se puede comprender el componente divino o trascendente de la *sotería* debido a que sugiero que las múltiples tradiciones pueden avalar una responsabilidad por la *sotería* del mundo”. P. F. KNITTER, *One Earth* p.99. Puede verse también su *Dialogue and Liberation* pp.26-32.
- [35] A. PIERIS, *Faith, Communities and Communalism*, en *East Asian Pastoral Review*, núms.3-4 (1989) pp.294-310; p.296s. Véase también, A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*. Salamanca 1991, p.47. Asimismo, J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación*. Barcelona 1988, p.7. Los participantes de la Conferencia de las Religiones del Mundo, que tuvo lugar en Colombo (Sri Lanka) en agosto de 1987, también reconocieron una “experiencia liberadora primordial” dentro de las diferentes tradiciones de Asia: “Todas las religiones tienen una experiencia liberadora primordial, una memoria de dicha experiencia que se perpetúa en rituales, ritos y tradiciones, y un proceso de interpretación de la experiencia primordial que convierte a la religión en algo importante para los desafíos de la sociedad contemporánea”. EATWOT, *Statement of EATWOT Consultation on Religion and Liberation. Nueva Delhi, 1-5 Diciembre de 1987*, en *East Asian Pastoral Review*, n.25 (1988) pp.75-79; p.76.
- [36] J. TREBOLLE BARRERA, *Los estudios de ciencias de las religiones y el diálogo entre las religiones monoteístas*, en *Boletín de la SECR*, 17 (2002) pp.125-145; p.138.
- [37] P. F. KNITTER, *One Earth* p.104. P. F. Knitter reconoce que los teólogos tienen razón cuando advierten en contra de reducir la religión a moralidad; sin embargo, para Knitter, la ética es una fuente inagotable de la experiencia y de la vida religiosas: hay una conexión entre comportamiento y creencia con un acento en el comportamiento. En los esfuerzos y luchas por mejorar el comportamiento en este mundo, asegura P. F. Knitter, entramos en contacto con lo sagrado. No es un proceso lógico o intelectual: la línea que separa el comportamiento de la creencia –la moralidad de la religión– es experiencial –y mística. Lo que el autor está considerando aquí es la aplicación teológica o religiosa de lo ya discutido sobre el renacimiento de la filosofía práctica: la verdad es siempre práctica, tanto la verdad sobre la vida, como la verdad sobre lo sagrado. La experiencia religiosa nace y se alimenta, según P. F. Knitter, de la experiencia moral. Desde la perspectiva de cómo conocer lo divino se da prioridad a la ética ya que es en la lucha por la “vivencia correcta” donde se conoce y se siente lo que se confiesa y lo que se adora, asegura el autor. De nuevo la ortopraxis tiene una prioridad práctica sobre la ortodoxia. Caminar primero juntos por los “comunes morales”, sentencia el autor, es el punto de partida para los diferentes modos de hablar de lo sagrado. Véase, *ibíd.* pp.102-104.
- [38] Véase, *ibíd.* p.112s. Knitter ejemplifica lo dicho con dos autores: E. Schillebeeckx y J. Sobrino. Schillebeeckx tomó la sentencia “*extra ecclesiam nulla salus*” y la reformuló así “*extra mundum nulla salus*” para indicar –y no sólo a sus compañeros cristianos– una realidad que puede ser reconocida y afirmada por cualquier persona religiosa. Es precisamente en la lucha contra el sufrimiento y la injusticia donde podemos encontrarnos con la divinidad. Aunque el lenguaje que usa este autor es cristiano, la experiencia que describe está recogida en múltiples símbolos y narraciones religiosas. Puede verse, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Salamanca 1995, pp.17-20 y pp.29-41. Por su parte Sobrino, también utilizando un lenguaje cristiano hace la misma afirmación al mantener que la realidad de Dios-experiencia se encuentra primero en una “honradez con lo real”: un compromiso para reconocer y resolver las realidades del sufrimiento y la injusticia. Véase, J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander 1985, pp.23-33 y *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm.28 (1993) p.32. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* pp.113-116.
- [39] Véase, *ibíd.* p.116s.
- [40] Por “equivalentes homeomórficos” entiende R. Panikkar “los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos: es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que la otra noción (o las otras) desempeña en el propio”. R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid 1999, p.34.
- [41] P. F. KNITTER, *Can Our* p.173.