

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

FRENTE AL PLURALISMO RELIGIOSO Y LAICO

EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

Giulio Girardi
Filósofo y teólogo de la liberación- Italia

INTRODUCCIÓN: EL PLURALISMO RELIGIOSO COMO PROBLEMA

El nuevo contexto geopolítico y geocultural

En todas las épocas históricas, el sentido de la vida humana tuvo que ser definido en relación con la sociedad: la persona pues es un ser relacional, que no se reduce al conjunto de sus relaciones, pero que no puede definir su identidad sin relacionarse con las otras personas y con la sociedad. Sin embargo, nuestro tiempo se caracteriza por un proceso acelerado de unificación del mundo: entonces, en la medida en que las personas toman conciencia de este cambio, la dimensión social que interviene en su caracterización se convierte en una dimensión mundial. Vivir y optar conscientemente hoy día significa vivir y optar “en el mundo”.

Entonces, el punto de partida de toda reflexión orientada a profundizar el sentido de nuestra vida, tiene que ser una toma de conciencia del contexto en el cual esta búsqueda se ubica. Y si en otras épocas, hubieramos hablado del contexto político, hoy parece necesario referirse al contexto “geopolítico”, es decir justamente al contexto mundial.

El conflicto entre dos proyectos de civilización, el del imperio y el de los pueblos, que marca el proceso de globalización neoliberal, es la forma que asume hoy día más claramente el conflicto Norte- Sur. Es el momento culminante del enfrentamiento que atraviesa toda la historia humana, entre el derecho de la fuerza y la fuerza del derecho. Es en este enfrentamiento donde se juega el sentido de la historia moderna.

Pero en él se juega también el sentido de nuestra vida personal y colectiva. ¿Porqué? Porque este contexto le impone hoy a cada persona, a cada comunidad, a cada pueblo, a cada iglesia, a cada religión, y en último término a toda la humanidad, una toma de partido entre los dos proyectos de civilización; toma de partido (consciente o inconsciente) que marca profundamente el sentido de su vida, de su cultura, de su fe. Por tanto, nuestra opción fundamental ya no puede ser sólo política, tiene que ser geopolítica.

La revolución cubana es indudablemente un lugar privilegiado para analizar y evaluar el orden mundial desde el punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos.. Se trata pues de un punto de vista encarnado en un proyecto histórico popular, antagónico al orden mundial neoliberal y consolidado por largos años de lucha y de resistencia.

La revolución cubana es además un terreno fecundo para experimentar y desarrollar el pluralismo religioso, estableciendo nuevas relaciones entre el cristianismo, católico y evangélico, y las religiones de origen africano, en un espíritu “macroecuménico” Por fin, la revolución cubana brinda la posibilidad, yo diría la necesidad, de abrir el

macroecumenismo, más allá de las religiones, a los fautores de un humanismo ateo o de un laico. Por todas estas razones, la revolución cubana no es sólo un laboratorio político, económico y cultural de la alternativa de civilización, sino también un laboratorio teológico.

Papel de las religiones en este conflicto: ¿factor de homologación o de identidad de los pueblos?

Nuestra reflexión pretende ubicar en este contexto las religiones y particularmente el cristianismo. ¿Cuál es en el conflicto geopolítico la toma de partido de las religiones? ¿Cuál es en particular la toma de partido del cristianismo? ¿Cuál es su proyecto de civilización? Está comprometido al lado de los oprimidos o de los opresores? al lado del derecho o de la violencia? ¿Es un factor de homologación o de identidad de los pueblos?

Analizando las grandes religiones del mundo, y particularmente el cristianismo, nos damos cuenta fácilmente de que la respuesta a estas preguntas no puede ser unívoca. El propio cristianismo está rasgado por profundas contradicciones internas, que nos obligan a hablar más bien de “cristianismos”, es decir de modelos distintos y antagónicos que se disfrazan bajo el mismo nombre y que juegan papeles históricos contrapuestos. Existen cristianismos imperiales, aliados, desde Constantino a nuestros días, con los poderes opresores; y existen cristianismos populares, identificado con los oprimidos y con su lucha liberadora.

Estos dos modelos de cristianismo, le brindan a la pregunta fundamental que nos preocupa dos respuestas antagónicas. El cristianismo imperial ha justificado el proceso de colonización y unificación del mundo alrededor de los imperios; pretende además imponerse a nivel mundial como la única verdadera religión, realizando, al lado de la globalización neoliberal y en sintonía con ella, una globalización cristiana, y más específicamente católica. El cristianismo popular, en cambio, reconoce el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos, y por tanto su derecho a la diversidad cultural y religiosa. El cristianismo, y concretamente cada cristiano o cristiana, se encuentra entonces en la necesidad de escoger entre el monolitismo y el pluralismo religioso: y cada una de estas opciones está cargada de implicaciones políticas y teológicas antagónicas.

Uno de los errores del marxismo dogmático, impuesto por los manuales soviéticos, consistió justamente en brindar una interpretación unívoca de la religión y particularmente del cristianismo, ignorando su dialéctica interna, y reduciéndolo a su versión imperial. Tenemos que reconocer honradamente que la misma revolución cubana fue víctima de esta falsificación, sobre todo en la época de su sometimiento cultural a la Unión Soviética.

Mi objetivo aquí es el de profundizar la contradicción interna al cristianismo y de tomar partido frente a ella. Le confiere particular actualidad a este debate la exigencia manifestada por todos los pueblos oprimidos frente al proceso de globalización neoliberal, de resistir al proceso de homologación y de defender su identidad no sólo política sino cultural y religiosa. También se la confiere la pretensión de muchas religiones y particularmente del cristianismo, de imponerse a nivel mundial: por lo que concierne el catolicismo, es particularmente significativo el documento de la congregación de la

doctrina de la fe *Dominus Jesus*, que en la misma iglesia católica ha suscitado vigorosas protestas.

El pluralismo religioso, un problema nuevo para la teología de la liberación

Antes del '92, el pluralismo religioso no formaba parte de la problemática central de la teología de la liberación. Esta se concentraba sobre la contradicción fundamental de la historia, la que opone opresores y oprimidos, y pretendía rescatar la toma de partido originaria del movimiento de Jesús al lado de los marginados, liberando la institución eclesiástica de sus compromisos, de ayer y de hoy, con los poderes opresores.

La toma de partido por los oprimidos y las oprimidas como sujetos le imponía a la investigación teológica liberarse del eurocentrismo y por tanto de la cultura occidental, para abrirse a todas las culturas. La evangelización dejaba de ser la difusión del modelo occidental de cristianismo y de teología para abrirse a una pluralidad de culturas, realizando lo que se llamó la "inculturación del evangelio". Las varias religiones del mundo eran reconocidas como partes importantes de las culturas; que, después del Vaticano II, se empezaron a valorar como "semillas del Verbo". Por tanto la inculturación del evangelio tenía que referirse particularmente a las otras religiones. Con esta fórmula, el catolicismo empezaba a reconocer el valor teológico de las otras religiones, pero reafirmando su propia superioridad: ellas pues son las semillas, pero el cristianismo es el árbol.

Esta apertura al pluralismo cultural permitió el desarrollo de varias teologías cristianas de la liberación, como la indígena, la negra, la femenina, etc. Pero antes del '92 no se había llegado a pasar, que yo sepa, del pluralismo cultural al pluralismo religioso. Las distintas culturas imponían la elaboración de formas distintas de cristianismo. Sin embargo, reconocer la validez y la igual dignidad de todas las culturas no significaba reconocer la validez y la igual dignidad de todas las religiones. Cuestionar la superioridad de la cultura occidental no significaba cuestionar la superioridad del cristianismo sobre todas las religiones, ni su calidad de único depositario de la revelación auténtica. El planteamiento explícito de este problema fue uno de los aportes principales de la movilización indígena negra y popular de '92.

Pluralismo religioso y laico

El título de mi ponencia ha tenido una cierta evolución, en la medida en que yo mismo avanzaba en su elaboración: Lo que voy a proponer no son conclusiones sistemáticas, sino pistas de una búsqueda, particularmente estimulada en estos últimos años por la emergencia consciente del pluralismo religioso y el debate que está suscitando. Esta búsqueda había sido desencadenada en América Latina alrededor del '92, por el llamado macroecumenismo indoafrolatinoamericano, que es una forma específica de pluralismo religioso realizado entre el cristianismo, las religiones indígenas y las afroamericanas. En la búsqueda apasionante que estoy realizando al respecto, he llegado a poner como centro de perspectiva el derecho de autodeterminación solidaria de las

personas y de los pueblos, del cual la autodeterminación religiosa es una dimensión esencial. No dudo de que la teología de la liberación y el papel que ella jugó en la génesis del macroecumenismo indoafrlatinoamericano tuvieron un peso determinante en la orientación de mi opción.

Sin embargo, al adoptar este punto de vista, sentí la necesidad de no limitarme al pluralismo religioso, porque el derecho de autodeterminación tiene que involucrar también el derecho a la laicidad y al ateísmo: es decir el derecho de cada persona a definir su identidad, a definir el sentido de su vida. De aquí la necesidad de ubicar el cristianismo no solo entre monolitismo y pluralismo religioso, sino entre monolitismo y pluralismo sin más.

Por cierto la revolución cubana, como laboratorio no sólo político sino teológico ha estimulado fuertemente mi reflexión en este sentido.

Hablaré ahora del monolitismo religioso, con particular atención a su expresión en el catolicismo. Procuraré luego fundamentar mi opción “heterodoxa” por el pluralismo religioso. Analisaré luego el pluralismo religioso indoafrlatinoamericano. Concluiré proponiendo algunas pistas de investigación abiertas por el encuentro entre el pluralismo religioso y la teología de la liberación, encrucijada que considero un viraje en la historia de estas dos tradiciones teológicas.

I- EL MONOLITISMO RELIGIOSO CRISTIANO-CATÓLICO

El monolitismo religioso, llamado más frecuentemente “integralismo” o “sectarismo” es la convicción de una religión de ser la única verdadera y salvífica, y por tanto de ser llamada a convertirse en la religión universal y la norma ética fundamental de la sociedad y del mundo.

El monolitismo religioso así entendido es una de las raíces de la violencia. Porque la convicción de ser la única verdadera y salvífica induce fácilmente una religión a querer imponer con la fuerza no sólo cultural, sino también, cuando es posible, política y militar, descalificando, reprimiendo, y persiguiendo a las otras; contraponiendo el derecho de Dios y de la verdadera religión al derecho de las personas y los pueblos a la autodeterminación, particularmente religiosa.

El monolitismo cristiano católico, inspirador de la conquista

Para nosotros en el Occidente, el aspecto más importante e incandescente del problema es el que nace del monolitismo cristiano-católico. La historia del cristianismo, desde Constantino a nuestros días es quizás el documento más evidente y clamoroso de la relación entre monolitismo religioso y violencia. “Desde Constantino”, es decir desde que el cristianismo, hasta entonces marginalizado y perseguido, se convierte progresivamente en religión oficial del imperio y perseguidora de las otras religiones. Se abre entonces una

historia infinita de violencia, practicada en defensa de la “verdad revelada”, es decir en el nombre de Dios; practicada contra los fieles de otras religiones, y también contra los cristianos que rehusan someterse a la doctrina oficial. La expresión más típica de esta violencia religiosa es quizás la sagrada inquisición. Durante el jubileo, la atención del mundo volvió a concentrarse sobre figuras de mártires de la intolerancia católica como Gerolamo Savonarola o Giordano Bruno. Las feministas denunciaron con fuerza la caza de las brujas, como típica expresión de la violencia religiosa contra las mujeres.

Sin embargo, el momento más significativo y más trágico de la relación entre el monolitismo cristiano y la violencia es el de la conquista de América, recordado y celebrado por la iglesia católica como el momento de la primera evangelización del continente. Significativo y trágico por la evidencia con que se manifiesta el papel de la religión en la justificación y en el ejercicio de la violencia conquistadora y colonizadora. Conquista y colonización son justificados, aun más sacralizados, porque supuestamente harán posible la evangelización de aquellas poblaciones; evangelización necesaria para su salvación en virtud del dogma “fuera de la iglesia no hay salvación”. Es por lo tanto el monolitismo de la iglesia que legitima y consagra la violencia: por un lado la violencia política y militar de la conquista, por el otro la violencia cultural y religiosa de la evangelización conquistadora. Violencias que los pueblos indígenas, en su reciente toma de conciencia, no dudan en calificar como *genocidios*: genocidios físicos, pero también culturales y religiosos; violencias que el derecho moderno califica como *crímenes de lesa humanidad*.

Por fin, el momento de la conquista- evangelización es particularmente significativo y trágico porque se encuentra en el origen de la civilización “occidental cristiana” y de las relaciones de dominación que la caracterizan. Nuestra civilización está marcada en sus orígenes por este crimen contra la humanidad y por este pecado original que es el genocidio físico, cultural y religioso de los pueblos indígenas.

Las estructuras políticas y económicas engendradas por ese crimen constituyen su institucionalización y perpetuación, la institucionalización y perpetuación del genocidio. La lógica criminal que marca las estructuras se hace particularmente evidente y destructora hoy día, en el proceso de globalización neoliberal, que representa el paso de la guerra de colonización de América a la guerra de colonización del mundo. Cuando denunciemos, lo que es nuestro deber ético y político, la violencia desencadenada por el proceso de globalización neoliberal, tenemos que denunciar también, honradamente, el monolitismo cristiano y la carga de violencia consiguiente que ha marcado sus orígenes.

El sentido de este monolitismo se hace más claro a la luz de la historia. De lo que se trata, es de un modelo de cristianismo que persigue un proyecto histórico de cristiandad, es decir de cristianización del mundo, entendida como afirmación a nivel mundial de la autoridad de la iglesia. Este modelo encuentra su fundamentación teórica en la teología de la cristiandad, cuyas afirmaciones esenciales son las siguientes.

1º El cristianismo es la única religión verdadera y salvífica; el Dios cristiano es el único verdadero.

2º El bien superior de las personas y los pueblos exige que los derechos de la verdad cristiana, que son los derechos de Dios, prevalezcan sobre los de la libertad cultural y religiosa, de las personas y los pueblos. En otras palabras: el derecho de autodeterminación de los pueblos no es absoluto, sino subordinado a los derechos de Dios y de la iglesia.

3º Es plenamente legítima, por consiguiente, la violación del derecho de autodeterminación de las personas y los pueblos, cuando están en juego los derechos de la verdad de Dios y de la Iglesia.

4º Es legítima, aún más es una obligación, la evangelización entendida como compromiso para convertir al cristianismo personas y pueblos que practican otras religiones. ¡Ahí de mí si no evangelizo, como clama San Pablo!

En una palabra, la teología de la cristiandad, como legitimación religiosa de la violencia y de la guerra, es incompatible con una teología de la paz.

El monolitismo católico actual, ¿fuente de violencia?

Nos queda por enfrentar un problema decisivo: el cristianismo del cual estamos hablando ¿es únicamente el de otras épocas, de la edad media o de la conquista, o sigue siendo actual? La teología de la cristiandad ¿es sólo la que ha inspirado la conquista o también la que inspira hoy la pastoral misionera de las iglesias?

El problema se impuso dramáticamente a la atención de los cristianos, en la oportunidad de las celebraciones y contracelebraciones del V Centenario del “descubrimiento de América” y de la “primera evangelización del continente”. Los cristianos se encontraron entonces en la necesidad de decidir si asociarse a las celebraciones de aquellos acontecimientos o disociarse de ellas. Tomar esta decisión significaba evaluar en una perspectiva cristiana los acontecimientos, y el viraje que representaban en la historia de la humanidad y del cristianismo. ¿Fue un enorme progreso, como afirmaban las grandes potencias promotoras de las celebraciones? ¿o fue un crimen, como denunciaba la resistencia indígena, negra y popular, clamando “¿no tenemos nada que celebrar! ¿cómo podríamos celebrar el centenario de nuestro genocidio?”

Surgieron entonces entre los cristianos dos respuestas antitéticas, correspondientes a dos concepciones opuestas del cristianismo. Un modelo de cristianismo identificado con las grandes potencias occidentales, con los conquistadores de ayer y de hoy, para quienes la “evangelización” representaba una enorme extensión del poder de la iglesia y por lo tanto un gran progreso para el cristianismo; y un modelo de cristianismo identificado con los oprimidos como sujetos y por tanto con la resistencia indígena, negra y popular, para quien la evangelización conquistadora no era auténtica, porque no era el mensaje de liberación anunciado por Jesús, sino que se había convertido en un llamado al sometimiento y la resignación, un instrumento de colonización cultural y religiosa, la justificación de la dominación política y económica.

En una palabra, se contrapusieron y se siguen contraponiendo los cristianismos imperiales y los cristianismos populares. El cristianismo imperial, representado particularmente por la iglesia católica institucional, se asoció plenamente a las celebraciones del centenario; aún más, jugó en ellas un papel protagónico, preparando el '92 con un novenario de nueve años. Con estas celebraciones, la iglesia católica afirmaba su continuidad fundamental con la iglesia de la conquista y con su concepción de la evangelización.

Como la iglesia de aquella época, la iglesia de hoy juzga positivamente la conquista y la colonización, inclusive la violencia que han practicado, porque hicieron posible la evangelización y por tanto un viraje en la historia del cristianismo. Como la

iglesia de la época, la iglesia de hoy se considera la única religión verdadera, llamada a afirmarse en todo el mundo, a cristianizar a toda la humanidad. Como la iglesia de la conquista, ella considera legítima y obligatoria una acción misionera que empuje a las personas y a los pueblos a abandonar sus religiones tradicionales y a convertirse a la “única religión verdadera”. Como la iglesia de la conquista, ella no reconoce como absoluto el derecho de los pueblos a la autodeterminación religiosa, considerándolo subordinado al derecho de Dios y por tanto de la misma iglesia.

La actualidad persistente de la teología de la cristiandad tuvo una confirmación reciente en la Declaración *Dominus Jesus*, promulgada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en agosto del 2000. Ella es una severa condena de la teología del pluralismo religioso y una reafirmación de la iglesia católica como depositaria exclusiva de la revelación plena y definitiva. El documento, como lo hemos señalado, ha suscitado numerosas y vivas reacciones dentro y fuera de la iglesia católica, porque considerado como una grave amenaza para el ecumenismo y el macroecumenismo. Entre estas reacciones cabe recordar la de Don Pedro Casaldáliga, quien pidió perdón a los fieles de las otras religiones por la herida que se les infligía.

La Congregación para la Doctrina de la Fe volvió sobre estas posiciones en Febrero de 2001, con una “notificación” al Padre Jacques Dupuis, teólogo jesuita de origen belga, profesor emérito de la Pontificia Universidad Gregoriana, a propósito de su libro “hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”. Aún reconociendo la voluntad del autor de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia, la “notificación” señala en su pensamiento notables ambigüedades y dificultades sobre puntos doctrinales de gran importancia, que pueden llevar al lector a opiniones equivocadas y peligrosas.

En este clima de vigilancia y de sospecha tiene que moverse en el cristianismo la filosofía y la teología del pluralismo religioso, y particularmente el macroecumenismo indoafrolatinoamericano. Es una búsqueda que supone, de parte de los creyentes, particularmente de los católicos, una actitud de audacia intelectual y de autonomía frente a la institución: audacia y autonomía inspiradas por el amor de las personas y los pueblos; y por la convicción que el amor tiene que prevalecer, en último término, sobre la obediencia y el sometimiento intelectual.

Monolitismo cristiano y monolitismo ateo

Como lo hemos señalado, el marxismo dogmático y monolítico de signo soviético, en su “ateísmo científico” conocía un único modelo de cristianismo, justamente el dogmático y monolítico. En otras palabras, el marxismo interpretaba el cristianismo a su imagen y semejanza; como el cristianismo, aspiraba a convertirse en “pensamiento único”. La guerra fría era justamente, a nivel ideológico, el enfrentamiento entre dos dogmatismos y monolitismos; o, como se decía entonces, entre dos integralismos.

En la época del pensamiento único neoliberal, el marxismo soviético tuvo que abandonar la pretensión de convertirse en pensamiento único; el cristianismo, todavía no. Ha caído el muro de Berlín; el muro del Vaticano, todavía no. Estamos luchando justamente, entre minorías cristianas para que las iglesias descubran por fin que el mundo es más grande que el llamado primer mundo, que Dios es más grande que el Dios cristiano, que el horizonte de las religiones es más rico que el horizonte cristiano.

II EL PLURALISMO RELIGIOSO EN UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

Como surge en una perspectiva cristiana el problema del pluralismo religioso

El pluralismo religioso no es evidentemente un hecho nuevo. Desde los orígenes de la humanidad, los pueblos recorrieron caminos distintos en el descubrimiento, en la concepción y en el culto de Dios. Sin embargo, la comunicación entre los pueblos era muy limitada. Cada pueblo, aún más cada comunidad, representaba para la persona el horizonte último de su conocimiento y de su vida, representaba, en una palabra, su mundo. Por tanto, la religión de su comunidad era la religión del mundo.

La historia de la humanidad se puede considerar como un proceso indefinido de descubrimiento de la pluralidad de los pueblos y de las culturas, en una relación de intercambio o de conflicto. Este descubrimiento avanza sobre todo con el progreso de los medios de comunicación y de transporte.

Se podría sin duda trazar una historia de la humanidad asumiendo como criterio de periodización este progreso. Pero lo que nos interesa aquí no es reconstruir toda la historia, sino tomar conciencia de lo que significa el descubrimiento de la pluralidad en la época de la mundialización, y particularmente de la pluralidad de culturas y religiones; y sobre todo el impacto de este nuevo contexto sobre la situación interior de cada creyente.

Situación que puede ser dramática e inquietante especialmente para los miembros de religiones que, como la cristiana, se consideran llamadas a ser profesadas por toda la humanidad.; que además, a lo mejor por esta razón, nunca son objeto de una verdadera opción de parte de sus fieles. Situación dramática e inquietante por las preguntas que plantea, quizás por primera vez. Si el cristianismo está llamado por Dios a ser la religión universal, ¿cómo se explica que después de dos mil años de acción misionera, apoyada por los grandes poderes políticos, económicos y militares, siga coexistiendo con muchas otras religiones? ¿Que algunas de estas religiones, por ejemplo el budismo y el islam, estén creciendo y difundiéndose vigorosamente? ¿Que el propio cristianismo siga siendo minoritario en el mundo? ¿que las previsiones para su futuro, fundadas en el incremento demográfico de los distintos pueblos, vayan en el sentido de una condición cada vez más minoritaria?

Esta toma de conciencia le imprime a la fe del cristiano una fuerte sacudida y le impone un proceso de maduración, que consiste en caracterizarla cada vez menos como la adhesión a un sistema de verdades definitivas, y cada vez más como una búsqueda crítica personal y colectiva incesante; búsqueda de sentido, búsqueda de Dios, búsqueda de Jesús de Nazareth. Este proceso de maduración pasa por dos etapas. La primera consiste en transformar el cristianismo en una opción frente a una pluralidad de religiones. La segunda consiste en redefinir la naturaleza del cristianismo por el cual se opta: ¿sigue él siendo una religión que se considera la única verdadera? ¿o se convierte en una religión consciente de su carácter de verdad parcial y culturalmente condicionada, por tanto abierta al reconocimiento de otras verdades parciales y al intercambio con ellas? Se trata

evidentemente de dos concepciones profundamente distintas del cristianismo . Esta última , que reconoce la validez del pluralismo religioso, impone un replanteamiento de todas las principales categorías teológicas: como la de fe, de Dios, de revelación, de religión, etc: impone además un nuevo examen de la divinidad de Jesús

Qué es el “pluralismo religioso”

Una premisa metodológica-

Para definir y fundamentar el pluralismo religioso, yo no creo posible ni legítimo mantenerme en una óptica teológica cristiana; creo necesario partir de una base filosófica más general y fundamental. ¿Por qué razón? Porque mantenerse en una perspectiva teológica significa fundarse esencialmente en la biblia, y , para los católicos, en el magisterio eclesiástico. Ahora, como lo hemos señalado, el magisterio católico ha rechazado constantemente la teología del pluralismo religioso y ha reafirmado recientemente esta condena con la declaración *Dominus Jesus*. Por el otro lado, la versión de los evangelios asumida por el magisterio como fundamento del exclusivismo católico es muy discutible en su objetividad histórica, porque fue elaborada entre 40 y 70 años después de la muerte de Jesús por personas que no lo habían conocido personalmente y que tenían como preocupación central la de legitimar el proceso de institucionalización del movimiento; en otras palabras de fondar el origen divino de la iglesia.. En último término, el argumento principal que la iglesia católica brinda para fundamentar su calidad de depositaria exclusiva de la revelación plena y definitiva es su propia autoridad. Un argumento que convence sólo a los convencidos. Por lo que se refiere, además, al Antiguo Testamento, es difícil evitar una interpretación exclusivista de la revelación judía., expresada en la misión del pueblo electo.

Por eso creo que una teología del pluralismo religioso supone necesariamente como fundamento una filosofía de la religión .

¿Qué significa entonces, más precisamente, para nosotros, el “pluralismo religioso”?

Definiciones mistificadas del pluralismo religioso

Creo necesario antes de proponer una definición del pluralismo religioso, empezar diciendo lo que no es. Porque muy a menudo la crítica y la condena del pluralismo religioso se refieren a una definición arbitraria , en la cual muchos de los “pluralistas” no se reconocen. Es el caso, concretamente , de la Declaración *Dominus Jesus*.

Por cierto, el Cardenal Ratzinger reconoce, en su intervención introductoria, que el “pluralismo religioso” se presenta de formas muy distintas y afirma que la Declaración no pretende encerrarlas en una fórmula única. Sin embargo, en la práctica , hace exactamente lo contrario, indicando como presupuesto filosófico fundamental de estas teorías el relativismo, según el cual lo que es verdadero para algunos no lo es para otros; o el

relativismo religioso, que “termina con pensar que una religión es tan buena como otra” “o que todas las religiones son para sus fieles caminos igualmente válidos de salvación”.

Descripción del pluralismo religioso

Ahora, en esta caracterización muchos cristianos “pluralistas” no se reconocen. Ellos pues no piensan que una religión es buena como otra, ni que la verdad es relativa. Lo que ellos excluyen es que una institución humana haya recibido de Dios la autoridad de definir cuál religión es verdadera y cuál es falsa, cuáles libros son inspirados por Dios y cuáles no; que una institución humana pueda considerarse depositaria exclusiva de la verdad plena y definitiva revelada por Dios; que Dios se haya reducido a manifestarse a través de un único canal, en una determinada época y en una región limitadas de la historia humana, desentendiéndose de la gran mayoría de la humanidad. Ellos piensan que todos los conocimientos de Dios, inclusive los que proceden de la revelación, tienen un carácter parcial; que por tanto pueden ser enriquecidos por otros conocimientos parciales. Estas reflexiones son válidas, en la perspectiva pluralista, también para las verdades reveladas por Jesús de Nazaret. Aquellos mismos que reconocen su divinidad exclusiva, subrayan el carácter auténticamente humano, y por tanto limitado, de sus palabras; el carácter auténticamente humano y por tanto limitado, de los testimonios que relataron, interpretaron y transmitieron sus palabras. El hecho que esas verdades broten de la Verdad infinita del Verbo, no quita su carácter limitado y perfectible.

Asimismo dialogar en condiciones de paridad no significa afirmar la equivalencia de todas las religiones, sino, una vez más, excluir que una institución tenga, por investidura divina, la autoridad de imponerse como la única auténtica intérprete de la revelación. En el diálogo religioso, como en cualquier diálogo humano, cada interlocutor tiene el derecho de considerar su propia posición como válida; pero ninguno tiene el derecho de considerarse depositario de la verdad total y definitiva.

Creo necesario denunciar el método escasamente científico y muy ideológico con el cual la congregación para la doctrina de la fe desarrolla su polémica. La declaración recuerda las instrucciones sobre la teología de la liberación, que ese dicastero interpretaba como un subproducto del materialismo ateo, lo que le permitía descalificarla y refutarla fácilmente. Sin embargo, ninguno de los aludidos se reconoció en esa interpretación. Esta metodología descalifica más bien los documentos que la adoptan y los priva de todo valor doctrinal. Su única eficacia consiste en brindarles nuevas armas a los defensores intolerantes de la ortodoxia.

Fundamento filosófico del pluralismo religioso

El pluralismo religioso así entendido se funda, filosóficamente, en el derecho de autodeterminación solidaria, cultural y religiosa, de todos los pueblos y, en último término, de todas las personas. Porque el derecho de las personas, inclusive en el terreno religioso, es el fundamento último del derecho de los pueblos. El derecho de autodeterminación es el derecho fundamental a ser uno mismo, a la autonomía, la identidad

y la diversidad. Es, en este momento, la reivindicación fundamental de los pueblos indígenas.insurrectos.

El adjetivo “solidario” con el cual creo necesario caracterizar esta reivindicación, especialmente en su versión indígena, pretende distinguirla de la versión etnocéntrica e imperialista: es decir europea o norteamericana, que considera la autodeterminación como un privilegio de los pueblos “superiores”, “civilizados”, “avanzados”; que portanto tienen el derecho de ejercer su autodeterminación imponiendo su dominación a otros pueblos: negando y pisoteando, en otras palabras, su derecho de autodeterminación. En cambio, para los pueblos indígenas insurrectos, reivindicar su derecho de autodeterminación significa también reconocer este derecho para todos los pueblos; significa también ejercerlo para construir una comunidad solidaria en su interior y en su relación con las otras comunidades y los otros pueblos.

Ahora esta distinción no es importante sólo en el terreno político sino también en el terreno cultural y religioso. Afimar la autodeterminación solidaria en el terreno religioso, significa reconocer este derecho a todos los pueblos y a todas las personas; significa por tanto negarle a cualquier religión el derecho de considerarse la religión universal y por tanto de imponerse como norma obligatoria, en el nombre de Dios con la violencia física o también moral. Para todas las personas y todos los pueblos el itinerario hacia la afirmación o la negación de Dios, tiene que ser una opción libre, un momento fundamental en la construcción de su propia identidad.

En la perspectiva de una filosofía de la liberación, el derecho de autodeterminación solidaria, con todas sus dimensiones, es uno de los “primeros principios”, de los que los escolásticos llamaban verdades *per se notae*, es decir evidentes de por sí, y fundamento de las otras verdades. Sin embargo, entre los principios fundamentales de los escolásticos y los de una filosofía de la liberación hay una diferencia importante: para los escolásticos se trataba de verdades naturalmente conocidas, intelectualmente por toda persona; para nosotros se trata de verdades percibidas sólo a partir de una toma de partido ético-política por los oprimidos como sujetos; de verdades entonces conocidas por la persona en su integralidad.

Fundamento teológico del pluralismo religioso

El reconocimiento de derecho de autodeterminación solidaria, que hemos afirmando como principio fundamental de la filosofía de la liberación, es también, a mi juicio, el principio fundamental de la teología de la liberación. Coincide pues esencialmente con la “opción por los pobres”, es decir por los oprimidos y las oprimidas como sujetos.

Por cierto, este principio teológico se puede fundamentar y se suele fundamentar en la vida y la palabra de Jesús. Sin embargo, me parece, la interpretación del evangelio y de toda la biblia, en una perspectiva liberadora, (como, por lo demás, en cualquier perspectiva), es necesariamente selectiva. Tiene pues que orientarse entre las contradicciones de la biblia. Si en este camino no reconoce como guía el magisterio de una iglesia (lo que es mi caso), tiene que fundarse en una “precomprensión” o en una intuición de evidencia filosófica: la cual, en una perspectiva liberadora, es justamente el reconocimiento de los oprimidos y las oprimidas, por tanto de todas las personas y los pueblos, como sujetos.

Pero si esto es cierto, en una perspectiva teológica, la autodeterminación religiosa de las personas y los pueblos no es sólo un derecho natural sino, por eso mismo, un derecho reconocido por Dios, Amor Liberador. Existe entonces una grave contradicción entre el derecho de cada persona y de cada pueblo, fundado en la naturaleza humana, y por tanto en la voluntad de Dios, a la autodeterminación religiosa y el supuesto derecho de las iglesias y de las otras instituciones religiosas a actuar como si, por mandado de Dios, tuvieran una autoridad universal. Existe, en otras palabras, una grave contradicción entre la voluntad amorosa de Dios y el monolitismo religioso.

La teología del pluralismo religioso, expresión de una experiencia de fe profundamente renovada

La teología del pluralismo religioso no conlleva sólo un cambio de actitud práctica hacia las otras religiones: abandonar pues la convicción de ser la única religión verdadera y definitiva impone una profunda renovación teórica no sólo de la teología de la cristiandad, sino de la misma teología de la liberación.

No podemos aquí señalar todos los cambios que este replanteamiento impone. Pero un aspecto me parece indispensable señalarlo: es que la fe cristiana deja de ser el asenso a un conjunto de verdades reveladas ciertas y definitivas y se convierte en una búsqueda incesante, crítica y existencial. Critica, porque en ella están plenamente involucradas la inteligencia, la ciencia, la filosofía, la teología: en una palabra, todas las manifestaciones del espíritu crítico. Búsqueda existencial, porque en ella está involucrada toda la persona y la comunidad, es decir no sólo la inteligencia, sino la afectividad, la sexualidad, la voluntad, el compromiso social y político.

El “creyente” así entendido es una persona en búsqueda, que va elaborando sus opciones, enfrentando dudas crisis, descubriendo progresivamente el rostro de Dios, verificando la historicidad de Jesús, reinterpretando su mensaje más allá de las distintas interpretaciones atribuidas a los apóstoles, rescatando los cristianismos primitivos en su autenticidad y diversidad; dándose cuenta por fin que el mismo Jesús, verdadero hombre, no tenía su misión totalmente clara desde un principio, sino que estuvo descubriendo, rectificando y precisando sus objetivos.

Se verifica así una convergencia, una comunicación y una comunión ya no alrededor de una ortodoxia común, de un pensamiento único, sino de una búsqueda concreta. No es cierto que, como pretenden algunos, el éxito final de esta convergencia tenga que ser una religión universal: de lo que se trata pues, es de una convergencia que no suprima diversidades y especificidades, sino que las valore.

El derecho a la diversidad conlleva particularmente el derecho al sincretismo, es decir a una elaboración personal o colectiva de la relación con Dios, que acoja elementos de las varias religiones, como sucede por ejemplo en las religiones cubanas de origen africano. Los teólogos cristianos, católicos o evangélicos, suelen hablar de sincretismo en un tono despectivo: consideran pues estas religiones y su pensamiento como formas de confusión. Este juicio se justifica perfectamente si se reconocen las instituciones cristianas como normas doctrinales, detentoras de una ortodoxia y llamadas a interpretar la revelación de Dios. Sin embargo estas son calidades que las iglesias se atribuyen, pero que no logran fundamentar sino sobre el argumento de su propia autoridad: la autoridad de la iglesia funda la autoridad de los evangelios, que a su vez funda la autoridad de la iglesia.

Pluralismo religioso y laico

Tampoco es cierto que laicos y ateos estén excluidos de la búsqueda religiosa, a no ser que sean laicos o ateos dogmáticos que han dejado de buscar el sentido de su vida, porque suponen que ya tienen al respecto soluciones integrales y definitivas. En cambio, los laicos y ateos en búsqueda nos han brindado históricamente y nos brindan hoy a los creyentes religiosos una contribución determinante, despertando y fortaleciendo nuestro espíritu crítico y obligándonos a purificar cada vez más nuestra imagen de Dios y a afinar la dimensión ética de nuestra sensibilidad religiosa. Concretamente, el marxismo humanista, con su análisis y crítica de la religión, ha significado un aporte decisivo en el rescate del mensaje y del compromiso evangélico.

Entonces, el pluralismo religioso no se puede separar del pluralismo laico. Las dos dimensiones del pluralismo se fundan sobre el derecho de autodeterminación solidaria en el terreno cultural. No puedo coherentemente defender la libertad del creyente si no defendiendo con la misma firmeza la libertad del laico y del ateo. La teología de la liberación, encontrando el pluralismo religioso, le impone involucrar en el reconocimiento también a los laicos y ateos. El pluralismo del cual hablamos tiene que ser al mismo tiempo religioso y laico.

CONCLUSIONES NO CONCLUSIVAS

Defino “no conclusivas” estas conclusiones, para ubicarlas en el proceso de búsqueda, del cual forma parte toda esta reflexión y que ella pretende impulsar. Ellas se refieren

- 1° a las relaciones entre teología de la liberación y del pluralismo religioso
- 2° a las relaciones entre pluralismo religioso y pluralismo laico;
- 3° al papel de un pluralismo religioso y laico en la construcción de una alternativa de civilización.

Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación

La teología de la liberación y la teología del pluralismo religioso representan dos importantes tradiciones teológicas, que hasta el '92, aproximadamente, se habían desarrollado independientemente una de otra en contextos culturales distintos. La teología del pluralismo religioso se desarrolla particularmente (no exclusivamente) en el ambiente anglosajón, y se inspira en el derecho liberal de las personas y los pueblos a la libertad

religiosa. Sin embargo, en esta corriente el tema de la liberación política y económica no ocupa un lugar central: podemos caracterizarla como liberal.

En cambio la teología de la liberación emerge, como sabemos, en el contexto latino, americano y europeo, a partir de una fe comprometida en los procesos de liberación política y económica. Ella presenta un cristianismo abierto, liberador, ecuménico. Pero hasta el '92 se mantiene en una perspectiva cristianocéntrica. Su crítica de la religión tenía como objeto el cristianismo opresor, aliado de los conquistadores de ayer y de hoy; su concepción de la evangelización era liberadora, encarnada, en cultura: pero no cuestionaba expresamente el monolitismo cristiano.

En el '92, el movimiento macroecuménico, identificado con la resistencia indígena, negra y popular, derriba este muro reconociendo y promoviendo un pluralismo religioso indoafrolatinoamericano. Este pluralismo brota del derecho de autodeterminación religiosa, pero se trata de una autodeterminación expresamente vinculada a la autodeterminación política, económica y cultural, y por tanto a los procesos de liberación integral. Su inspiración no es liberal sino liberadora.

Entonces el macroecumenismo indoafrolatinoamericano representa un terreno fecundo de encuentro y fecundación mutua entre las tradiciones teológicas del pluralismo religioso y de la liberación. Encuentro cuya fecundidad está llamado a expresarse mucho más allá del horizonte latinoamericano, a nivel mundial.

Pluralismo religioso y laico: el contexto revolucionario cubano

Una de las implicaciones más importantes de este encuentro es la valoración del componente laico del pluralismo y de la búsqueda religiosa. El derecho de autodeterminación solidaria, principio inspirador y unificante de creyentes y laicos, particularmente marxistas, comprometidos en las luchas liberadoras, le impone a la perspectiva pluralista una proyección universalista, capaz de involucrar en el pluralismo el componente religioso y el componente laico.

Desde un principio señalamos la revolución cubana como el laboratorio de un pluralismo cultural y teológico. Este pluralismo, fundado en el derecho de autodeterminación solidaria, está llamado, me parece, a convertirse en el contenido central del igualitarismo, que es una de las dimensiones esenciales de la revolución cubana.

Queda, sin embargo, por definir mejor el contenido de la igualdad que la revolución pretende realizar para todos. Mi hipótesis sería que este contenido se puede concretar justamente en la autodeterminación solidaria, fundamento, en la misma lógica, de un pluralismo religioso y laico y como alma de un socialismo entendido como sociedad autogestida solidariamente por todo el pueblo. Un modelo social, en otras palabras, donde la calidad de sujeto solidario se realice al mismo tiempo en cada persona y en todo el pueblo: interacción entre persona y pueblo que constituye, me parece, la esencia de la democracia.

Pluralismo religioso y laico en la construcción de un mundo nuevo

Creo firmemente que en el contexto de la globalización , estamos viviendo una ecrucijada religiosa y laica, cargada de potencialidades alternrnativas al neoliberalismo. Esta fecundación mutua entre las religiones y las culturas laicas orientadas en un sentido liberador puede ser el detonante de un viraje cultural y teológico. Pero más importante es que la vitalidad cultural y teológica sea la expresión de una nueva vitalidad religiosa y laica liberadora. Que, sobre todo, la nueva vitalidad cultural, religiosa y laica liberadora sea la semilla y la profecía de una nueva civilización.

Esta fecundación mutua de culturas religiosas y laicas liberadoras está llamada a anunciarle al mundo que no, que la historia no se ha acabado, que como proclamaron los rebeldes de Porto Alegre una nueva historia es posible, que una nueva historia,protagonizada por los excluidos de ayer, ha empezado.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	1
FRENTE AL PLURALISMO RELIGIOSO Y LAICO	1
EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL	1
INTRODUCCIÓN: EL PLURALISMO RELIGIOSO COMO PROBLEMA	1
El nuevo contexto geopolítico y geocultural	1
Papel de las religiones en este conflicto: ¿factor de homologación o de identidad de los pueblos?	2
El pluralismo religioso, un problema nuevo para la teología de la liberación	3
Pluralismo religioso y laico	3
I- EL MONOLITISMO RELIGIOSO CRISTIANO-CATÓLICO	4
El monolitismo cristiano católico, inspirador de la conquista.....	4
El monolitismo católico actual, ¿fuente de violencia?	6
Monolitismo cristiano y monolitismo ateo	7
II EL PLURALISMO RELIGIOSO EN UNA PERSPECTIVA CRISTIANA	8
Como surge en una perspectiva cristiana el problema del pluralismo religioso	8
Qué es el “pluralismo religioso”	9
Una premisa metodológica-.....	9
Definiciones mistificadas del pluralismo religioso	9
Descripción del pluralismo religioso	10
Fundamento filosófico del pluralismo religioso	10
Fundamento teológico del pluralismo religioso	11
La teología del pluralismo religioso, expresión de una experiencia de fe profundamente renovada.....	12
Pluralismo religioso y laico	13
CONCLUSIONES NO CONCLUSIVAS	13
Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación	13
Pluralismo religioso y laico: el contexto revolucionario cubano	14
Pluralismo religioso y laico en la construcción de un mundo nuevo	14

