

**DEL ECUMENISMO DEL VATICANO II
AL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO
Y/O INTERECLESIAL DE LAS TEOLOGÍAS
LATINOAMERICANAS¹**

ISABEL CORPAS DE POSADA

Como investigadora del hecho religioso y como teóloga católica pretendo abordar los desafíos que plantea la recomposición del campo religioso al ecumenismo que el Concilio Vaticano II propusiera hace cincuenta años: el mundo occidental –equivalente al mundo cristiano– ha pasado de profesar una religión «universal» a una nueva situación en la que conviven diversas confesiones religiosas. En este nuevo entorno se vislumbran posibles itinerarios para el encuentro intereclesial e interreligioso en la perspectiva de las teologías latinoamericanas.

Estos desafíos son el telón de fondo del presente trabajo, cuyo marco referencial es el hecho religioso como objeto de estudio, vale decir la experiencia religiosa y la diversidad de sus manifestaciones, apropiándome de la distinción que hiciera Paul Tillich entre religión en sentido amplio –como encuentro con lo divino y que correspondería a la experiencia religiosa– y religión en sentido estricto o reli-

¹ Los resultados de la investigación que sirve de insumo para el presente trabajo fueron presentados en el X Congreso de la revista *Optantes*, «Pluralismo religioso: entre el debate y la convivencia». Bogotá, Universidad Santo Tomás, 6, 7 y 8 de octubre de 2011.

giones². En cuanto a la diversidad de manifestaciones religiosas, hago más las siguientes palabras del teólogo español Andrés Torres Queiruga:

Las religiones, todas y cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones –elementos todos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente. Y estas totalidades diferentes constituyen diversas respuestas humanas, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente³.

El ecumenismo: propuesta novedosa del Concilio Vaticano II

Fue ciertamente novedosa la declaración del Concilio Vaticano II acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate*. Novedosa porque, por primera vez, un documento del magisterio eclesial precisaba: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero» (NA 2). Y la constitución *Gaudium et spes* admitía que la salvación en Cristo acontece «no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible» (GS 22).

Estas declaraciones conciliares se enmarcan en la visión de círculos concéntricos que Pablo VI expuso en su en su encíclica programática del Concilio *Ecclesiam suam* (1964) y la constitución *Lumen gentium* acogió: la salvación –que tiene a Cristo como «único mediador y camino de salvación» (LG 14)– alcanza, en primer lugar,

² Paul TILLICH, *Le christianisme et les religions*. París, Aubier, 1968.

³ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander, Sal Terrae, 2005, pp. 21-22.

a los bautizados, miembros de la Iglesia (*LG* 14); en segundo lugar a los bautizados que «se honran con el nombre de cristianos pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro» (*LG* 15); en tercer lugar, a los pueblos que no conocen a Cristo, reconociendo «todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, [por lo cual] la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios» (*LG* 17).

En continuidad con la enseñanza de Vaticano II, en su discurso de apertura del Sínodo de Obispos de 1974, Pablo VI afirmó que las religiones no cristianas «no deben ser consideradas ya como rivales o como obstáculo a la evangelización sino como zonas de vivo interés y de futura y ya iniciada amistad»⁴; y en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), afirmando la superioridad de la religión cristiana, manifestó «respeto y estima» por las religiones no cristianas por cuanto «están llenas de innumerables “semillas del Verbo” y constituyen una auténtica preparación evangélica» (*EN* 53).

Juan Pablo II, por su parte, en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979), empleó los términos que Pablo VI había utilizado, «estima y respeto», como sentimientos que deben guiar la relación con otras religiones. Se ocupó del diálogo interreligioso en *Redemptoris missio* (1990) desde «la convicción de que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que solo ella posee la plenitud de los medios de salvación» (*RM* 55) y planteó que «el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» (*ibid.*). También en la encíclica *Veritatis splendor* (1993) reconoció que el sentido moral se encuentra «en las tradiciones religiosas y sapienciales de Oriente y Occidente» (*VS* 94).

En esta misma línea fue la propuesta de «una nueva relación entre fe y razón para permitir el diálogo entre culturas y religiones»

⁴ Citado en José Joaquín ALEMANY, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 78.

que hizo Benedicto XVI, en su Discurso en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona (2006):

Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento⁵.

Conviene mencionar dos documentos de la enseñanza posconciiliar que hacen referencia al diálogo ecuménico e interreligioso. Uno es la Instrucción «Diálogo y anuncio» del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, que planteaba que «una valoración justa de las otras tradiciones religiosas supone normalmente un contacto estrecho con ellas» (IDA 14), como también que «manteniendo intacta su identidad, los cristianos deben estar dispuestos a aprender y recibir de los otros y por su intermedio los valores positivos de sus tradiciones» (IDA 49). El otro es la declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2000), firmada por el entonces cardenal Ratzinger, que afirmaba que «el diálogo interreligioso no sustituye sino que acompaña la *missio ad gentes* [y] que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque en modos diferentes, del mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu» (DDI 2), reiterando el carácter definitivo y completo de la revelación en Jesucristo.

Recomposición del campo religioso

El paso de un mundo uniforme y una religión «universal» a un mundo plural con la consiguiente diversificación religiosa de la población

⁵ Disponible en www.vatican.va/.../speeches/2006/september/documents/hf_ben.

mundial implica un cambio de paradigma que conlleva la exigencia de nuevas miradas y nuevas propuestas.

Este cambio de paradigma puede ilustrarlo la siguiente parábola en la que el hijo único es el centro de la casa hasta la llegada de un nuevo miembro de la familia, cuando tiene que «reacomodarse a una reconfiguración de sus relaciones», como escribe Vigil:

Nacieron y crecieron en su propia familia humana como realidades únicas, sin hermanas, como hijas únicas. En cada familia, o sea, en cada sociedad cultural, una religión. Cada una de ellas era, sin discusión, la única, el centro, la verdadera, sin nadie que le hiciera sombra o le compitiera el terreno. Pero apareció una hermanita, varias hermanitas, muchas hermanitas. Las religiones dejaron de vivir aisladas y se vieron forzadas a acomodarse poco a poco a un nuevo rol, ¿a una nueva identidad? Comenzaron a sentir tambalearse la identidad milenaria que siempre habían sentido propia⁶.

Antiguamente, cada religión constituía la expresión de un pueblo o civilización, y desde la pretensión de algunas de ser universales se impuso la religión a los pueblos conquistados, considerando que *cuius regio eius religio* («a tal rey, tal religión», es decir, que la religión del rey era la de sus súbditos). Por eso en la Europa cristiana medieval se adoraba a un mismo Dios y se acataba una misma autoridad –la del papa– que en esta sociedad teocrática era reconocida como superior a la de reyes y emperadores. Y el cristianismo era la religión universal –la «católica»– desde que se convirtió, en el siglo IV, en la religión oficial del Imperio Romano y en la única «religión verdadera», pretensión expresada como *extra Ecclesiam nulla salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación»). En este contexto, cualquier peligro para la unidad había que desterrarlo, perseguirlo, condenarlo.

⁶ José María VIGIL, «Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2006, p. 93.

El cristianismo medieval que llegó en las naves españolas a las tierras descubiertas por Colón se había moldeado, durante casi ochocientos años, en la cruzada para convertir o expulsar de sus tierras, que eran «tierras cristianas», a los moros invasores. Lo habían logrado los Reyes Católicos en el mismo año en el que Colón recurrió a su ayuda, y en el que, también, los judíos fueron expulsados del territorio español, con lo cual se consolidó la unidad política de la nación española alrededor de la fe. A su llegada al continente americano, el cristianismo español se encontró con culturas, lenguas, religiones, costumbres, formas de organización familiar y social diferentes que había que desterrar, y la historia da cuenta de cómo las prácticas y criterios foráneos triunfaron sobre las tradiciones y valores de los aborígenes.

A este primer paradigma corresponde la Constitución de 1886 que gobernó a los colombianos durante más de un siglo y que reconocía la religión católica como la religión de la nación, comprometiéndose a protegerla como elemento del orden social y confiando a la Iglesia católica el encargo de vigilar la educación y la moral pública.

El nuevo panorama religioso y cultural está marcado por el pluralismo que, al decir de Ivone Gebara, es «una conciencia creciente de nuestra diferencia y de las consecuencias de dicha conciencia en los múltiples procesos de convivencia humana»⁷.

En este panorama pluricultural, que es manifestación del proceso de globalización, la movilidad humana dibuja un arco iris de pertenencias diversas que explica la actual sociedad religiosamente plural, en la que, expuestos como estamos al influjo de otras culturas a través de los medios de comunicación, tanto de los audiovisuales como de los de transporte y los que ofrecen las nuevas tecnologías, hay lugares donde la religión católica es la de una minoría,

⁷ Ivone GEBARA, «Pluralismo religioso. Una perspectiva feminista», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito, Abya-Yala, 2006, p. 167.

lugares donde todavía son la inmensa mayoría y lugares donde los católicos, simultáneamente, son seguidores de otros cultos. Pero también hay lugares donde coexisten diversas culturas y religiones, con sus correspondientes cosmovisiones, en escenarios claramente pluralistas, unas veces, y otras, en situaciones conflictivas entre las diferentes tradiciones religiosas. Todos estos cambios en el mapa de las religiones muestran un mundo multiétnico, multicultural y multirreligioso.

En esta recomposición del campo religioso, escribe Diego Irarrázaval, «la cristiandad latinoamericana ha sido remplazada por una pluralidad de culturas y espiritualidades»⁸. Así, en Colombia, esta diversificación quedó evidenciada en los resultados de la encuesta realizada por el «Observatorio de Diversidad Religiosa y Cultural» de la Universidad de San Buenaventura en 2009⁹: el 83,4 % de quienes se declaraban creyentes también se declararon católicos; el 0,9 % correspondía a fieles de las grandes religiones –protestantes, judíos, anglicanos, mormones, adventistas, hinduistas, testigos de Jehová, musulmanes, budistas, ortodoxos griegos–; el 14,3 % pertenecía a congregaciones cristianas cuya presencia es reciente en nuestro país, y el 1,4 % se declaraba sin confesión religiosa, que son los que no logran identificarse con una denominación y practican una religión a su manera.

A esta recomposición religiosa de la población colombiana¹⁰ responde la Constitución Colombiana de 1991 que en su articulado declara la libertad de conciencia y la libertad de cultos, como también el derecho de los padres a escoger el tipo de educación para sus

⁸ Diego IRARRÁZVAL, «Epílogo: Rutas abiertas y cerradas hacia Dios», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito, Abya-Yala, 2006, p. 228.

⁹ GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN, SOCIEDAD Y POLÍTICA, «Encuesta de permanencia y cambios de la identidad política y religiosa en Bogotá», en *Franciscanum* 51/152 (2009), pp. 209-274.

¹⁰ Isabel CORPAS DE POSADA, «Mirada teológica a la recomposición religiosa en la ciudad de Bogotá», en *Franciscanum* 51/152 (2009), pp. 17-47.

hijos y el derecho de las personas a no ser obligadas a recibir educación religiosa en las instituciones estatales.

El ecumenismo a la luz de la triple interpretación de la relación de la religión católica con otras religiones u otras confesiones cristianas

A pesar de las limitaciones que ofrecen las tipificaciones, la triple interpretación en torno al diálogo intereclesial e interreligioso –exclusivismo, inclusivismo y pluralismo religioso– sirve para abordar una lectura teológica de la propuesta que hiciera el Concilio Vaticano II en torno al ecumenismo, identificar la novedad de su enfoque y, al mismo tiempo sus limitaciones en un entorno plural.

El exclusivismo lo define Andrés Torres Queiruga como la postura que «solo admite revelación real y verdadera –y por consiguiente, salvación– en la propia Iglesia o religión»¹¹, postura defendida durante diecinueve siglos y medio por el catolicismo, como también, desde la tradición protestante, por autores como Karl Barth y, actualmente, por corrientes fundamentalistas de iglesias protestantes y de algunos grupos católicos. Desde la pretensión de exclusivismo, al convertirse el cristianismo en religión del imperio romano se impuso a las otras culturas y la visión romanocentrista de un solo cristianismo sirvió para justificar la expansión cultural, las invasiones y conquistas desde la misión de la Iglesia de salvar a todos los pueblos evangelizándolos, vale decir, civilizándolos, occidentalizándolos, europeizándolos.

En cuanto al inclusivismo, escribe Torres Queiruga, «no excluye ni verdad ni salvación en las demás religiones, pero mantiene la centralidad –carácter definitivo y carácter absoluto– de la propia, que incluiría la verdad de las demás»¹². A esta perspectiva corres-

¹¹ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión...*, o. c., p. 23.

¹² *Ibid.*, pp. 23-24.

ponde la propuesta de Rahner¹³, al ampliar la posibilidad de salvación, por la mediación única de Cristo, a los «cristianos anónimos», es decir, quienes no conocen a Cristo ni están bautizados. A esta comprensión de la salvación responde la propuesta para el diálogo ecuménico e interreligioso del Concilio Vaticano II y el magisterio posconciliar, que evidenciaba un significativo cambio de tono respecto a afirmaciones y posturas de épocas anteriores.

La teología del pluralismo religioso es la tercera interpretación en relación con el diálogo ecuménico e interreligioso y es el nuevo nombre de la tradicionalmente llamada teología de las religiones: no se ocupa del pluralismo religioso sino que se elabora desde el pluralismo religioso. Representativos de esta mirada teológica son dos autores que vivieron la experiencia de interculturalidad y pluralismo religioso. El belga Jacques Dupuis, que planteó que todas las religiones son iguales, pero su propuesta cristológica fue objeto de censura por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Y Raimon Pannikar, para quien «no se trata de defender un sincrétismo en donde todo se mezcla o un relativismo en donde todo da lo mismo»¹⁴, pero va más allá del diálogo interreligioso al proponer el diálogo intrarreligioso: se trata de que cada creyente no solo dialogue con alguien de afuera, sino que asuma los interrogantes surgidos de los diferentes tradiciones espirituales: «No se trata de conquistar al otro, ni de llegar a un acuerdo total, ni a una religión universal»¹⁵. También es significativo el aporte de Hans Küng, desde su «Proyecto de una ética mundial», con su estudio sistemático de las grandes religiones del mundo¹⁶ y su insistencia en el

¹³ Karl RAHNER, «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de teología V*. Madrid, Taurus, 1964, pp. 135-156; «Los cristianos anónimos», en *Escritos de teología VI*. Madrid, Taurus, 1969, pp. 535-544.

¹⁴ Raimon PANNIKAR, «La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del tercer milenio», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 166.

¹⁵ Raimon PANNIKAR, *The Intrareligious dialogue*. Nueva York, Paulist Press, 1978, p. 41

¹⁶ Hans KÜNG, *En busca de nuestras huellas: dimensión espiritual de las religiones*

diálogo entre las religiones¹⁷ que tipificó en el conocido «Desafío» en el que parafrasea una proclama de Gandhi:

No hay supervivencia sin una ética mundial;
no hay paz mundial sin paz religiosa;
no hay paz religiosa sin diálogo entre religiones.

La teología del pluralismo religioso latinoamericana se inscribe en el marco de la teología de la liberación, como lo propusiera Gustavo Gutiérrez al destacar «la dimensión religiosa plural presente en la situación de pobreza del continente»¹⁸. Fue tal vez esta propuesta la que acogió la Asociación de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, al asumir la tarea de elaborar una teología del pluralismo religioso a partir de opciones latinoamericanas. Uno de los impulsores de este proyecto, José María Vigil, reconoce que, en sus orígenes, la teología de la liberación no elaboró lo que entonces se llamaba teología de las religiones, pero que estaba claramente presente esta mirada en el concepto de macroecumenismo que acuñara monseñor Pedro Casaldáliga en 1992 como fundamento de la teología y la espiritualidad latinoamericana y del cual «derivaban las relaciones del cristianismo latinoamericano con las religiones indígenas, las religiones afro y los militantes latinoamericanos no creyentes que participaban en las luchas populares»¹⁹.

Por su parte, Leonardo Boff, desde el paradigma ecológico que él

del mundo. Madrid, Debate, 2004; *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid, Trotta, 2006; *El judaísmo: pasado, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 2006; *El islam: historia, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 2007.

¹⁷ Hans KUNG, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 2006; *Reivindicación de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 2006.

¹⁸ Faustino TEIXEIRA, «La teología del pluralismo religioso en América Latina», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 18.

¹⁹ José María VIGIL, «Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS, *Por los muchos caminos de Dios II*, o. c., 2004, p. 74.

propone como una nueva forma de dialogar con todos los seres, compara la biodiversidad de la naturaleza con la diversidad de las religiones:

Así como existe la inmensa biodiversidad en la naturaleza como un hecho y como un incommensurable valor que merece ser conservado, de forma semejante existe la diversidad de las religiones, que son hechos y valores que deben ser valorados, pues son manifestaciones de lo humano y de la experiencia religiosa de la humanidad.

No es justo que pensemos y digamos que solamente una especie debe prevalecer, sino al contrario; todas las especies tienen valor y juntas revelan las virtualidades del misterio de la vida. De modo semejante, no es justo afirmar que solamente una religión es verdadera y que las demás son decadencia, pues todas ellas revelan el misterio de Dios y revelan las muchas formas que tenemos de caminar en fidelidad y amor hacia Dios²⁰.

Por último, vale la pena mencionar, entre muchos trabajos y muchos autores, los estudios de la relación del cristianismo y el candomblé de fray Volney Borkenbrock, François de l'Epinay y Marcelo Barros desde sus respectivas experiencias pastorales en Brasil; los del paraguayo Bartomeu Meliá y el boliviano Xavier Aibo desde sus entornos culturales; y la teología del pluralismo religioso que ha elaborado Diego Irarrázaval desde su trabajo con comunidades andinas y a partir de la religiosidad de los pueblos originarios y afrodescendientes.

Encuentros interreligiosos y/o intereclesiales: propuesta de las teologías latinoamericanas

El contexto religioso y cultural de la segunda mitad del siglo xx y de los primeros años del siglo xxi representa un cambio de para-

²⁰ Leonardo BOFF, «Prólogo», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 8.

digma en las relaciones entre diversos entornos culturales y religiosos. «Es el triunfo –escribió Juan Antonio Estrada con motivo de los cuarenta años de Vaticano II– de la pluralidad frente a la uniformidad, de las diferencias frente a lo uniforme y de lo particular frente a lo universal»²¹, lo cual implica pasar «del exclusivismo intolerante a una actitud de respeto que acepta que el cristianismo no tiene el monopolio histórico de la salvación»²², concluía Estrada.

La apertura hacia el ecumenismo del Concilio Vaticano II habría podido responder a esta circunstancia. Pero desde este horizonte de comprensión, «el diálogo puede implicar la connotación de una verdad que ya se posee plenamente y que se va a “negociar” con el otro, que también tiene la suya»²³, al decir de Torres Queiruga. Que es la queja por parte de miembros de iglesias pentecostales que pude percibir en un encuentro celebrado por la Orden franciscana²⁴ y que he oído en repetidas ocasiones por parte de líderes y fieles de diferentes iglesias: el término expresa la actitud católica de superioridad frente a las demás confesiones religiosas e impide, por lo tanto, un diálogo entre pares.

Probablemente no es fácil para la religión católica abandonar actitudes de superioridad e imaginarios respecto a otras religiones o iglesias. No obstante, la recomposición del campo religioso invita a buscar nuevos caminos de relación con otras tradiciones religiosas, propuestas para ir al encuentro de quienes profesan un credo religioso distinto al que proclamamos en la tradición.

Pienso, entonces, en caminos de encuentro con otras tradiciones religiosas y con otras confesiones cristianas desde la fe católica y el

²¹ Juan Antonio ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica. 40 años después del Vaticano II*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, p. 18.

²² *Ibid.*, 36.

²³ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, o. c., p. 112.

²⁴ Isabel CORPAS DE POSADA (ed.), *Mirada franciscana a los pentecostalismos y neopentecostalismos en América Latina*. II Seminario Franciscano sobre Ecumenismo y Diálogo Interreligioso en América Latina. Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2010.

quehacer teológico en la perspectiva eclesiológica que propusiera el Vaticano II, aunque no propiamente desde la visión inclusivista, sino en cuanto a la comprensión de la Iglesia como sacramento de comunión. Encuentro que considero conveniente fundamentar en el diálogo con otras disciplinas que se ocupan de estudiar el hecho religioso, acogiendo el legado de los autores de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX que delinearon el estudio de la religión como hecho antropológico y sociológico y los aportes que actualmente ofrecen los estudiosos de la religión provenientes de las ciencias sociales.

Este diálogo de la teología con otras tradiciones religiosas en perspectiva interdisciplinar, sin perder de vista la identidad del quehacer teológico, invita a replantear la reflexión teológica, como lo sugería Claude Geffré, al decir que el pluralismo religioso desempeña en la actualidad «el papel de un nuevo paradigma teológico» afirmándose como «horizonte de la teología del siglo XXI»²⁵, o Paul Tillich, cuando declaraba en 1965 que le gustaría reescribir toda su teología desde la perspectiva del diálogo de las religiones. A mi modo de ver el paradigma pluralista puede ser un nuevo paradigma en el que ha de ser vaciada la teología, tal como lo reconoce José María Vigil, refiriéndose al estatuto epistemológico de la teología del pluralismo religioso, «como el estatuto de una teología que no es una rama más, ni siquiera una rama nueva de una supuesta teología universal de siempre, sino una nueva forma de teología, o como la forma de ser a la que ha de pasar toda teología»²⁶.

Pienso en caminos de encuentro intereclesial y/o interreligioso a nivel de la oración y la acción, acogiendo la afirmación que hiciera Dupuis al decir que «no hay diálogo entre dos religiones, sino solo

²⁵ Claude GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid, Cristiandad, 1984, p. 145.

²⁶ José María VIGIL, «Epílogo. Teología pluralista: los datos, las tareas, su espiritualidad», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV*, o. c., p. 241.

entre personas que practican y viven la propia religión»²⁷, así como la propuesta de Comblin cuando escribió que «se necesita un diálogo entre personas reales que viven una vida real en este mundo real y colaboran con otros seres reales en una historia real»²⁸ y la de Knitter al poner en diálogo la teología de la liberación y la teología de las religiones como diálogo interreligioso de silencio y oración, pero también diálogo de servicio –que es lo que Knitter reconoce como aporte de la teología de la liberación– en el que «personas de diferentes tradiciones no solo se sientan juntas en meditación, sino que actúan juntas»²⁹. Es la propuesta de Marcelo Barros, para «orar a partir de la alteridad», es decir, *outrar*, expresión del poeta brasileño Carlos Drummond que sintetiza lo que debe ser la oración desde el paradigma del pluralismo y de la liberación: una oración que consista principalmente en «traspasar al otro»³⁰. Y es la propuesta de Luis Carlos Susin como encuentro desde la alteridad que se revela en la debilidad, ilustrando su propuesta en el encuentro que acontece en la parábola entre el samaritano y el herido, personajes que estaban al margen del sistema religioso, mientras el sacerdote y el levita, que sí pertenecían al sistema, no pudieron aproximarse al hombre herido al borde del camino, porque «la proximidad humana, experiencia elevada al mismo lugar de la proximidad divina y trascendental, solo es posible al margen de los sistemas»³¹.

²⁷ Jacques DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid, San Pablo, 1991, p. 347.

²⁸ José COMBLIN, «La teología de las religiones desde América Latina», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II*, o. c., pp. 51-52.

²⁹ Paul F. KNITTER, «Religiones, misticismo y liberación. Un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II*, o. c., p. 103.

³⁰ Marcelo BARROS, «Beber en el propio pozo el agua que trae la amistad. Oración cristiana en la perspectiva de la teología pluralista de la liberación», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 156.

³¹ Luiz Carlos SUSIN, «El absoluto en los fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 138.

Pienso, finalmente, que el encuentro interreligioso y/o intereclesiástico no es encuentro entre quienes detentan el poder o se ocupan de defender la verdad; tampoco es para hacer proselitismo o para salvar a los que viven en el error de religiones distintas de la nuestra; ni la búsqueda de lo que todas tienen en común; tampoco se trata de «ser complacientes ante la oferta y demanda de mercancías en una especie de supermercado de lo sagrado porque todo vale igual»³². Pero que es factible, como lo precisa Irarrázaval, cuando se realiza «no desde poderes sociales ni desde lo dogmático, sino desde la humilde verdad de Dios que opta por la humanidad del pobre»³³. Que es, en definitiva, la propuesta de las teologías latinoamericanas.

Bibliografía

- ALEMANY, José Joaquín. *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*. Madrid, Biblioteca de Teología Comillas, 2001.
- BARROS, Marcelo. «Beber en el propio pozo el agua que trae la amistad. Oración cristiana en la perspectiva de la teología pluralista de la liberación», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya-Yala, 2006, pp. 141-156.
- «Múltiple pertenencia: el pluralismo que viene», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 31-43.
- BOFF, Leonardo. «Prólogo», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teo-*

³² Diego IRARRÁZVAL, «Epílogo», en: José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III*, o. c., p. 199.

³³ Diego IRARRÁZVAL, «Epílogo: Rutas abiertas y cerradas hacia Dios», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II*, o. c., p. 228.

- logía latinoamericana pluralista de la liberación.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 7-9.
- COMBLIN, José. «La teología de las religiones desde América Latina», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II: Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso.* Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 47-71.
- CORPAS DE POSADA, Isabel. «Mirada teológica a la recomposición religiosa en la ciudad de Bogotá», en *Franciscanum* 51/152 (2009), pp. 17-47.
- (ed.), *Mirada franciscana a los pentecostalismos y neopentecostalismos en América Latina.* II Seminario Franciscano sobre Ecu-menismo y Diálogo Interreligioso en América Latina. Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2010.
- DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones.* Madrid, San Pablo, 1991.
- *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso.* Santander, Sal Terrae, 2000.
- *El cristianismo y las religiones: Del desencuentro al diálogo.* Santander, Sal Terrae, 2002.
- ESTRADA, Juan Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica. 40 años después del Vaticano II.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.
- GEBARA, Ivone. «Pluralismo religioso. Una perspectiva feminista», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 167-181.
- GEFFRÉ, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica.* Madrid, Cristiandad, 1984.
- GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE RELIGIÓN, SOCIEDAD Y POLÍTICA, «Encuesta de permanencia y cambios de la identidad política y religiosa en Bogotá», en *Franciscanum* 51/152 (2009), pp. 209-274.
- IRARRÁZVAL, Diego. «Epílogo: Rutas abiertas y cerradas hacia Dios», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II: Hacia una teología cristiana*

- y latinoamericana del pluralismo religioso.* Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 227-232.
- «Epílogo», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 197-204.
 - «Salvación indígena y afroamericana», en: José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 44-61.
- KÜNG, Hans. *En busca de nuestras huellas: dimensión espiritual de las religiones del mundo.* Madrid, Debate, 2004.
- *Proyecto de una ética mundial.* Madrid, Trotta, 2006.
 - *Reivindicación de una ética mundial.* Madrid, Trotta, 2006.
 - *El cristianismo: esencia e historia.* Madrid, Trotta, 2006.
 - *El judaísmo: pasado, presente, futuro.* Madrid, Trotta, 2006.
 - *El islam: historia, presente, futuro.* Madrid, Trotta, 2007.
- PANNIKAR, Raimon. *The Intrareligious dialogue.* NY, Paulist Press, 1978.
- «La interpelación del pluralismo religioso. Teología católica del tercer milenio», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 156-167.
- RAHNER, Karl. «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de teología V.* Madrid, Taurus, 1964, pp. 135-156.
- «Los cristianos anónimos», en: *Escritos de teología VI.* Madrid, Taurus, 1969, pp. 535-544.
- SUSIN, Luiz Carlos. «El absoluto en los fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios III: Teología latinoamericana pluralista de la liberación.* Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 127-145.
- TEIXEIRA, Fautino. «La teología del pluralismo religioso en América Latina», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS

(orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 17-30.

TILICH, Paul. *Le christianisme et les religions*. París, Aubier, 1968.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Diálogo de las religiones y autocomprepción cristiana*. Santander, Sal Terrae, 2005.

VIGIL, José María. «Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios II: Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 46-89.

- *Curso de teología popular sobre el pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2005.
- «Epílogo. Teología pluralista: los datos, las tareas, su espiritualidad», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 240-250.
- «Identidad cristiana y teología del pluralismo religioso», en José María VIGIL / Luiza E. TOMITA / Marcelo BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios IV: Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*. Quito, Abya-Yala, 2006, pp. 92-107.