

Diversidad religiosa y teología desde Latinoamérica: visión panorámica

PATRICIO MERINO BEAS*

Fecha de recepción: Mayo 2010

Fecha de aprobación: Septiembre 2010

Resumen

El texto presenta una panorámica de la relación que ha existido en Latinoamérica entre diversidad religiosa y teología. Aunque se trata de una cuestión aún poco explorada, nuestra hipótesis abierta es que la reflexión teológica latinoamericana sobre la cultura, la religión y las religiones, mediante un lento proceso todavía en desarrollo, está contribuyendo al reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa del continente; pero al mismo tiempo, está dejando al descubierto muchas cuestiones que requieren discernimiento por parte de la teología sistemática. Sobre todo, en orden a contribuir a un diálogo interreligioso auténticamente cristiano y latinoamericano.

Palabras clave: Pluralidad religiosa, teología dogmática, diálogo interreligioso, teología desde Latinoamérica.

* Magíster y candidato a doctor en teología dogmática. Profesor de teología sistemática en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción - Chile.
Correo electrónico: pmerino@ucsc.cl.

Theology and a Religious Multiplicity from Latin America – An Overview

Abstract

This paper presents an overview of the relationship in Latin America between Theology and a religious multiplicity. Although it is an unexplored topic our hypothesis is open to a Latin American theological reflection on Culture, Religion and religions through a sluggish process being developed, which is contributing to the recognition of a cultural and religious multiplicity of the continent but at the same time exposing many issues that require judgment based on a systematic theology. Above all, in order to contribute to a truly inter-religious Christian and Latin America dialogue.

Keywords: *Religious Multiplicity, dogmatic Theology, Inter-religious Dialogue, Latin American Theology.*

Diversidade religiosa e teología a partir da América Latina: visao panorâmica

Resumo

Este texto apresenta uma visão panorâmica da relação que existe na América latina entre a diversidade religiosa e a teología. Mesmo que se trate de uma questão ainda é pouca explorada, nossa hipotese aberta é que a reflexão teológica latino americana sobre a cultura, a religião e as religiões, mediante um lento proceso ainda em desenvolvimento, está contribuindo ao reconhecimento da diversidade cultural e religiosa do continente; mais ao mesmo tempo, está deixando ás claras muitas questões que requerem discenimento da parte da teología sistemática. Sobre todo, em orden, a contribuir a um diálogo inter-religioso autênticamente cristão e latino americano.

Palavras-chave: *Pluralidade religiosa, teología dogmatica, dialogo inter-religioso, teología a partir da América Latina.*

1. Planteamiento del problema

El reconocimiento de la diversidad religiosa latinoamericana no ha sido un camino fácil para la teología católica. Más bien ha sido un proceso largo al que le han ayudado los aportes de diversas ciencias humanas y sociales¹, y que ha requerido una mirada cualitativa de nuestra realidad y la valoración de las minorías en su riqueza cultural y religiosa. Esta situación ha llevado a que la apreciación ligera de muchos sobre la participación de los cristianos en este proceso suele ser más bien negativa.

Escuchamos decir con frecuencia que éstos han desempeñado un papel hegemónico, cuando no imperialista. Asocian la concreción histórica del cristianismo, y de la Iglesia católica en particular, con colonialismo e incapacidad para aceptar al otro en su alteridad, sometiendo al diferente a su tutela o avasallando su riqueza y diversidad tanto religiosa como cultural².

La matización de estas opiniones han sido largamente debatidas por especialistas, principalmente provenientes de las ciencias humanas, las ciencias sociales y la filosofía; como hemos dejado entrever, la participación de teólogos en esta cuestión ha sido más bien escasa y reciente (a no ser de historiadores de la Iglesia). De todas maneras, los debates han posibilitado una ampliación de perspectivas y efectuado muchas revalorizaciones o matizaciones que aquí no podemos abordar.

La panorámica que presentamos aborda la relación entre diversidad religiosa (incluimos aquí la diversidad cristiana) y la teología realizada desde Latinoamérica y en la historia reciente. No incluimos las raíces más profundas que puedan remontarnos a los teólogos salmantinos y su influencia en Latinoamérica. Además, por razones de su importancia, prácticamente nos reducimos a dos grandes corrientes teológicas latinoamericanas (cada una un mundo en sí

¹ Cf. Alvarado, M., “Desarrollos en la comprensión del sincretismo religioso por parte de la intelectualidad católica latinoamericana”, en *Ciencia tomista* 128, 2001, 535-564; Prien, H., *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Madrid, Vervuert - Iberoamericana, Frankfurt am Main, 1998; Dussel, E., *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Salamanca, Sígueme, 1978; Methol, A., “La ruptura de la cristiandad indiana”, en: Medellín 11, 1985, 384-410; Fontecha, J., “De la cristiandad al pluralismo. Evolución científico-filosófica”, en: AA. VV., *Fe y sensibilidad histórica*, Salamanca, Sígueme, 1972, 33-94.

² Así lo denunciaba en el prólogo de su libro Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001, 28 (nueva edición en español). También aporta muchas luces para una adecuada visión teológica de la diversidad religiosa y cultural la recopilación de artículos titulada *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005.

misma, e interrelacionadas): la teología de la liberación y la teología recogida en las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano, posteriores al Concilio Vaticano II.

En este contexto nuestra pregunta guía será: ¿cuál ha sido la participación de la teología, realizada desde Latinoamérica, en este proceso de reconocimiento de la diversidad religiosa?

Nuestra hipótesis, aún abierta, es que la reflexión teológica sobre la cultura, la religión y las religiones, mediante un lento proceso en desarrollo, está contribuyendo al reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa del continente, pero al mismo tiempo está dejando al descubierto muchas cuestiones que requieren discernimiento por parte de la teología sistemática. El desafío más importante es, a mi juicio, poder hacer una contribución al diálogo interreligioso, respetuosa de la identidad cristiana y la teología de sensibilidad latinoamericana.

2. La asunción de la diversidad cultural y religiosa como problema teológico

La teología, hace ya décadas, ha asumido como uno de sus temas propios la reflexión sobre la diversidad religiosa. Fruto de ello nació una nueva rama teológica llamada “teología de las religiones”³. Ésta se inició fuera de Latinoamérica y sólo recientemente existen aportaciones desde nuestras tierras.

A nivel del magisterio de la Iglesia católica es sabido que el Concilio Vaticano II ha sido crucial en el discernimiento de estas cuestiones. Fueron muy importantes sus Constituciones: *Lumen Gentium* y *Gaudium et spes*, más directamente los decretos *Unitatis redintegratio* (sobre el diálogo ecuménico), *Ad gentes* (sobre el ámbito misionero de la Iglesia), y las Declaraciones: *Nostra aetate* (sobre el diálogo interreligioso) y *Dignitatis humanae* (sobre la libertad religiosa). El magisterio posterior de los papas, tanto de Pablo VI, Juan Pablo II

³ Buenas síntesis sobre el origen, desarrollo y modelos de la teología de las religiones las podemos encontrar en: Aveline, J. M., “Évolution des problématiques en théologie des religions”, en *Recherches de Science Religieuse* 94(4), 493-495, 2006; Comeau, G., “Bulletin Théologie Des Religions”, en: *Recherches de Science Religieuse* 95(2): 311-326, 2007; Cruciat, M. (edit.), *Teologia delle Religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001; Dhavamony, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Madrid, San Pablo, 1998; Idem, *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 2002; Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 2000.

y actualmente Benedicto XVI, como de los diferentes organismos magisteriales, siguen produciendo orientaciones en la misma línea⁴.

En Latinoamérica las Asambleas Generales de las Conferencias Episcopales reunidas después del Concilio, en Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida⁵ siempre han incorporado una palabra pastoral sobre los pueblos originarios, la cultura, la misión evangelizadora, la religiosidad popular, el diálogo interreligioso y ecuménico, pero no ha sido su cometido el elaborar una reflexión teológica sistemática sobre estas cuestiones.

Muy meritorios han sido, y continúan siéndolo, los trabajos interdisciplinarios de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (Soter) de Brasil y el de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), creada en México. En ambas, y poco a poco, se han ido incorporando teólogos de varios países latinoamericanos y de otras latitudes.

Por otra parte, como pioneros merecen mencionarse los teólogos y agentes pastorales ligados al trabajo misionero y de promoción social. Cuenta de ello dio el encuentro de Melgar⁶, celebrado entre el 20 y el 27 de abril de 1968, donde obispos, misioneros y especialistas abordaron el tema de la pastoral misionera en Latinoamérica, a la luz del Decreto *Ad gentes* y la Constitución Apostólica *Ecclesiae Sanctae*. Primó en Melgar el aspecto de la nueva situación de plejidad cultural en la que los misioneros se desenvolvían, siendo el aspecto teológico más destacado la categoría *semina Verbi*, del Decreto *Ad gentes*.

Habría que esperar a los encuentros celebrados en Barbados e Iquitos⁷, ambos de 1971, para que aparecieran los temas de la liberación indígena y el discernimiento de la acción misionera, a modo de evitar efectos alienantes. Destacó en esto el influjo del obispo Samuel Ruiz, también de Roger Aubry, y poco a poco se fueron agregando don Pedro Casaldáliga y don Helder Cámara. No obstante, será en el encuentro de Manaos, en 1977, donde aparecerá con

⁴ Muy importantes en este sentido fueron la Declaración *Dominus Iesu* (2000) y anteriormente el documento *Diálogo y anuncio* (1991), entre otros.

⁵ En esta última destacan sobre nuestro tema: “La situación sociocultural”, núms. 43-59; “La dimensión sociopolítica”, núms. 74-82; “Diálogo ecuménico e interreligioso”, núms. 227-239; “La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo”, núms. 258-265; “La integración de los indígenas y afroamericanos”, núms. 529-533; también, “La cultura y su evangelización”, núms. 476-480 y “Al servicio de la unidad y la fraternidad de nuestros pueblos”, núms. 520-528.

⁶ Cf. García, J., “Encuentros y eventos de Aelapi (Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena)”, en Celam, *Teología India*, vol. III, Historia, Bogotá, Celam, 2009, 52.

⁷ Cf. *Ibid.*, 56-58.

fuerza la cuestión étnica y la necesidad de distinguir entre una acción misionera tradicional, adoctrinadora y sacramentalista, de otra desarrollista-paternalista y, finalmente, de una verdaderamente encarnada.

También en este encuentro se asumió con firmeza la necesidad de dar una perspectiva ecuménica a la acción misionera⁸. De todas maneras, respecto de esta dimensión ecuménica debe destacarse que desde los inicios de los diversos encuentros de pastoral misionera e indígena hubo participación y apoyo (financiero) por parte del Consejo Mundial de Iglesias y al crearse el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Estos encuentros fueron marcando el ambiente para el conocimiento mutuo entre teólogos católicos y protestantes, tanto de aquellos que se ocupaban de la cuestión indígena, como de la liberación⁹. Se da comienzo así a un trabajo conjunto y ecuménico entre teólogos indigenistas y teólogos de la liberación. Ha de destacarse en este trabajo ecuménico el II encuentro de Quito, denominado “Consulta ecuménica de la contribución de los pueblos indígenas de América a la teología cristiana”¹⁰. No obstante, aún la participación de teólogos de la liberación era escasa, y quizás una explicación podría ser la de que: “el movimiento indigenista no tenía para ellos mayor significación puesto que la categoría de pobres alcanzaba a grandes masas de la población”¹¹.

Lo anterior no fue óbice para que naciera un protagonismo de agentes de pastoral genuinamente autóctonos o pertenecientes a los pueblos originarios, que se dedicaron a pensar en su identidad de indígenas y cristianos, naciendo propiamente como tal una teología india, con encuentros propios, y dando paso de una etapa de “protección” a otra donde ellos eran los protagonistas. Esta situación marcó el nacimiento de la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena¹². Para ella, pese a la todavía ausencia directa de teólogos de la liberación, los temas de la inculturación y la liberación eran los principales.

⁸ Sobre la actualidad de esta cuestión se puede consultar: Merino, P., “Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: convergencias teológicas”, en ATUCSC 11.2, 2009, 313-332.

⁹ Un ejemplo de esto lo podemos ver en el trabajo de CIMI-CLAI-ASETT, Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana, Quito, Abya Yala, 1993.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 61.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. *Ibid.*, 62.

No obstante lo dicho y la riqueza de estos acontecimientos y desarrollos, por razones de espacio nos centraremos sólo en tres procesos que nos parecen significativos para la incorporación de la diversidad religiosa a la reflexión teológica, se trata de:

- La valoración de la religiosidad popular como punto de encuentro entre diversidad cultural y el Evangelio.
- El aporte de las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, como también el aporte del Celam en el acompañamiento de una teología india y afroamericana.
- El desarrollo de nuevos paradigmas teológicos por parte de la teología de la liberación, especialmente la teología pluralista de la liberación como valoración de la pluralidad religiosa.

3. La reflexión teológica sobre la religiosidad popular: lenta inclusión de la diversidad religiosa

Durante mucho tiempo la religiosidad popular y la diversidad cultural en Latinoamérica no fueron objeto ni de reflexión ni de discusión por parte de la teología; las prioridades eran otras, una de ellas y la más destacada, fue la interpelación de la realidad de la pobreza, la injusticia y la exclusión en medio de un pueblo que se declaraba cristiano. No se abordó el hecho de que los pobres y oprimidos viven habitualmente una religiosidad popular¹³ y una fe con distintas raigambres culturales. Este desinterés fue cambiando poco a poco en los albores del Concilio. Y podríamos resumir en tres los procesos catalizadores que posibilitaron la inclusión de lo religioso y cultural en la reflexión teológica¹⁴:

1. La superación de una visión religiosa pastoral denominada elitista, burguesa e ilustrada, que consideraba la religiosidad popular o el catolicismo popular como una deformación religiosa¹⁵ contraria al Evangelio y que, por lo tanto, debería ser superada.

¹³ Cf. Galilea, S., “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, en *Concilium* 156, 1980, 370.

¹⁴ Para una visión general de la religiosidad popular en la Iglesia y teología latinoamericana, ver Labarga, F., “Religiosidad popular”, en Saranyana, J. I. (dir.), *Teología en América Latina*, 393-441.

¹⁵ Cf. Castillo, F., “Cristianismo: ¿Religión burguesa o religión del pueblo?”, en *Concilium* 145, 1979, 210-221. El documento de Medellín fue el que configuró la tendencia al equilibrio al concebir la pastoral de élites (formación de líderes) y la pastoral popular como complementarias y convergentes; supuso

2. La progresiva valorización de la religiosidad popular como una riqueza continental y como reserva religiosa frente al secularismo imperante en el Primer Mundo¹⁶.
3. La valorización del potencial liberador de la religiosidad popular¹⁷.

Los tres procesos anteriores implicaron en su momento una valorización e interés por lo autóctono, por la cultura propia y por la configuración de una identidad¹⁸ latinoamericana. También significó reconocer en el pueblo latinoamericano una historia y cultura maravillosamente rica y diversa; una sabiduría de fe popular que puede ser explicitada por la teología y que posibilitó verla no sólo como una degradación de una religión más pura o como una ruptura con la religión autóctona originaria, sino como un fruto nuevo, con una identidad que no es sólo ruptura, sino continuidad con la religiosidad y cultura ancestral.

La denominada Escuela Argentina hizo en su día un gran trabajo de sistematización del estatuto teológico de la religiosidad y praxis popular¹⁹, descubriendo un “*logos sapiencial*” en la cultura y religiosidad popular que configuraron la identidad latinoamericana²⁰.

Las reflexiones de Lucio Gera en torno a la relación religión-pueblo-cultura²¹ fueron, en ese sentido, muy importantes. Además, los procesos catalizadores mencionados posibilitaron en Latinoamérica la asunción del concepto “inculturación del Evangelio”²², que pasó a tener en su uso teológico, catequético y

asumir positiva y críticamente la religiosidad popular, reconociéndola en sus elementos valiosos y necesitada de evangelización. Esto fue posibilitado por varios factores, entre ellos, la ampliación de la perspectiva eclesiológica a una Iglesia Pueblo de Dios, en la perspectiva del Concilio Vaticano II.

¹⁶ Cf. Arias, M. (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina*; Kloppenburg, B., “El proceso de secularización en América Latina”, en *Medellín 7*, 308-332; idem, *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*; Salvatierra, A., “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, en *Medellín 7*, 386-401.

¹⁷ Irarrázabal, D., “Religión popular”, en Ellacuría, I. y Sobrino, J. (dirs.), *Mysterium Liberaciones II*, 345-375; Salvatierra, A., “El potencial liberador de la religiosidad popular”, en *Medellín 71*, 562-580.

¹⁸ Cf. Galilea, S., *Religiosidad popular y pastoral hispanoamericana*, Nueva York, Centro Católico Pastoral para Hispanos del Nordeste, 1981, 8.

¹⁹ Por ejemplo, Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976.

²⁰ Ibid, 72.

²¹ Cf. Gera, L., “Religión y cultura”, en *Sedoi – Documentación*, 86-87.

²² Para ver una síntesis de la importancia y desarrollo de la inculturación del Evangelio en América Latina, como también su acogida en el magisterio latinoamericano, se puede ver a Castillo, F., “Cris-

pastoral un estatuto propio²³ que fue enriquecido y acrisolado al confrontarlo con el concepto “interculturalidad” o “encuentro entre culturas”²⁴. Como sea, lo que el concepto de inculturación connota es que el Evangelio no se agota en una determinada cultura ni la reemplaza; más bien, está llamado a encarnarse en una cultura asumiendo sus valores, lo que tienen de bueno, pero también manteniendo una dimensión crítica frente a ellas, buscando transformar lo que denigra al ser humano²⁵.

El fundamento que sustenta hasta hoy la concepción católica de la inculturación se puede resumir en un doble principio: la universalidad potencial de toda cultura y la apertura natural de todas ellas (porque es la de todo ser humano) a la verdad²⁶.

Esta nueva mirada, que relacionó cultura y Evangelio, llevó a una renovación de la pastoral²⁷ y a la fructífera adopción del método llamado de “inserción”. Se abrieron caminos para ir desarrollando una nueva sensibilidad continental, ya no se sostenía la mirada simplista que veía un continente cultural y católicamente hegemónico, más bien se estaba frente a muchas y diversas concreciones cristianas y culturales, con aspectos diversos, pero también comunes. Aparecieron así los rostros que parecían haber estado absorbidos; se habló de cultura y cristianismo campesino, indígena, afroamericano, criollo, urbano, etc. Y en toda esta diversidad se reconoció el rostro de Cristo allí presente²⁸.

tianismo e inculturación en América Latina”, en *Concilium* 251, 103-117. También, varios números monográficos dedicados al tema de la inculturación, en la revista *Medellín*, del Itepal – Celam.

²³ De la inmensa bibliografía existente sobre este tema me limito aquí a remitir, por una parte, a estos documentos pontificios de Juan Pablo II: *Catechesi Tradendae* (1979), *Familiaris Consortio* (1981) y *Redemptoris Missio* (1990); así como, por otra parte, a dos textos del magisterio eclesial latinoamericano: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Puebla, 1979) y *Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana* (Santo Domingo, 1992).

²⁴ Entre los muchos autores que se han referido a esto, destacamos a Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 58. La interculturalidad para que verdaderamente sea fructífera debe antes mostrar el potencial universalizador de cada cultura, es decir, su apertura a la verdad; Mujica, L., “Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre unos y otros”, en *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú* 43-44.

²⁵ Cf. Pablo VI, *Exhortación Apostólica “Evangelii nuntiandi”*, núm. 20; Juan Pablo II, *Encíclica “Redemptoris missio”*, núm. 52.

²⁶ Cf. Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia...*, *ibid.*, 55. En la actualidad Benedicto XVI se refirió al tema en el discurso inaugural de la V Asamblea en Aparecida, p. 8 del documento final.

²⁷ Cf. Boasso, F. (dir.), *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974.

²⁸ Cf. *Documento de Puebla*, núms. 31-39.

En conclusión, se asumió que el camino de salvación puede ser vivido en una diversidad cultural. Para una mirada actual del tema, y como muestra del reconocimiento de la diversidad cultural, nos basta la siguiente cita del “Documento de Aparecida” en su número 43:

La realidad social, que describimos en su dinámica actual con la palabra globalización, impacta, por tanto, antes que cualquier otra dimensión, nuestra cultura y el modo como nos insertamos y apropiamos de ella. La variedad y riqueza de las culturas latinoamericanas, desde aquellas más originarias hasta aquellas que, con el paso de la historia y el mestizaje de sus pueblos, se han ido sedimentando en las naciones, las familias, los grupos sociales, las instituciones educativas y la convivencia cívica, constituye un dato bastante evidente para nosotros y que valoramos como una singular riqueza. Lo que hoy día está en juego no es esa diversidad, que los medios de información tienen la capacidad de individualizar y registrar. Lo que se echa de menos es más bien la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis que, envolviendo la variedad de sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común. En esto reside el valor incomparable del talante mariano de nuestra religiosidad popular, que, bajo distintas advocaciones, ha sido capaz de fundir las historias latinoamericanas diversas en una historia compartida: aquella que conduce hacia Cristo, Señor de la vida, en quien se realiza la más alta dignidad de nuestra vocación humana.

4. El diálogo interreligioso en las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano y el trabajo del CELAM

A partir de la Conferencia de Puebla²⁹ se ha incorporado en el magisterio y en la práctica pastoral oficial el tema del diálogo interreligioso, lo que ha ido de la mano con el reconocimiento tácito de un pluralismo cultural y religioso en el continente³⁰. La influencia en Puebla de la *Evangelii nuntiandi* fue determinante, de ahí que el mismo título de la Tercera Conferencia fuera “La evangelización en el presente y el futuro de América Latina”.

²⁹ Por ejemplo, cf. DP 1100-1104, 1110, 1111, 1116, 1118 y 1123. Sobre la presencia tanto del diálogo ecuménico como interreligioso en Puebla, se puede consultar a Mejía, J., Puebla: *Diálogo ecuménico e interreligioso*, Bogotá, Celam, Colección “Puebla”, núm. 24, 1980.

³⁰ Para un estudio más acabado de este tema desde la época de Puebla hasta Santo Domingo, cf. Urrea, J.C., “El diálogo interreligioso en América Latina: realidad y desafíos”, en *Medellín* 98, 117-144; número monográfico, “Diálogo interreligioso”, en *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 68, 2000.

Asimismo, en la Cuarta Conferencia, en Santo Domingo (1992), en el contexto de los quinientos años del Evangelio en el continente, tuvo acogida el tema del diálogo interreligioso y el reconocimiento de la diversidad cultural y religiosa³¹; de hecho, además sabemos que el tema de la cultura, la inculturación y la nueva evangelización fueron sus preocupaciones fundamentales. En Santo Domingo se insistió mucho en la necesidad de hacer una distinción entre las religiones no cristianas que vienen de fuera del continente y que van teniendo una creciente presencia, de aquellas autóctonas: “buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las semillas del Verbo, con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso”³².

El Documento de Aparecida (Aparecida, 2007) deja constancia del “nuevo pluralismo religioso”³³ y de que no se ha hecho un suficiente trabajo en orden a diferenciar el trabajo propiamente ecuménico del interreligioso, es decir, entre quienes profesan la fe cristiana vivida en una diversidad de tradiciones y quienes no son cristianos y profesan otra religión. Este trabajo es acuciante dada la globalización y la creciente inmigración, como también, los grandes cambios culturales (y religiosos) que afectan a la transmisión de la fe³⁴. Por lo tanto, este creciente pluralismo religioso del continente, así como una eclesiología de comunión, hacen cada vez más necesario el diálogo ecuménico y el interreligioso³⁵.

En concreto, para nuestro tema, centrado en el diálogo interreligioso, Aparecida da mucha relevancia al diálogo con los judíos³⁶ y las religiones mono-teístas³⁷, todo en absoluta concordancia con la Declaración *Nostra aetate* del Concilio y el Documento *Diálogo y anuncio* (1991). Es decir, para Aparecida

³¹ Por ejemplo, cf. SD 136-138.

³² SD 138.

³³ DA 100g

³⁴ Cf. DA 100d.

³⁵ Para este tema se pueden ver: Cipriani, G., *El ecumenismo y el diálogo interreligioso*, Colección “A la luz de Aparecida”; Merino, P., “Renovación misionera y diálogo ecuménico: convergencias teológicas”, en *ATUCSC* 11.2, 313-332. El documento conclusivo de Aparecida toca ambos temas desde los números 227-239.

³⁶ Cf. DA 235.

³⁷ Cf. DA 237.

el anuncio del Evangelio y el diálogo forman parte de su misión, constituyen una forma de acoger la gracia de Dios y le da suma importancia al testimonio—compromiso³⁸. La llamada universal a la salvación y su concreción en Jesucristo y el Espíritu no se contraponen. El diálogo, lejos de hacer perder la identidad cristiana, la supone.

Llama Aparecida a “invertir en el conocimiento de las religiones”³⁹ y a formar a los agentes de pastoral en este sentido. Y agrega en el núm. 239:

El diálogo interreligioso, además de su carácter teológico, tiene un especial significado en la construcción de la nueva humanidad: abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana: es un campo de bienaventuranzas que son asumidas por la Doctrina Social de la Iglesia.

En la línea de Santo Domingo hace Aparecida una especial mención a los pueblos originarios⁴⁰, sobre todo por la sabiduría con que enriquecieron la fe cristiana, y llama a defender su dignidad y la culturación de la fe.

Cabe también aquí hacer mención a los esfuerzos que está haciendo el CELAM por fomentar una teología india. Muchos ven en esto la expresa petición, que en su día hiciera el entonces cardenal Ratzinger a los representantes de las Comisiones Episcopales responsables de la Doctrina de la Fe en 1996. Debido a esto, estamos en condiciones de afirmar que, como en Puebla, la opción por los pobres fue asumida por los obispos de Latinoamérica para toda la Iglesia y su pastoral; lo mismo está ocurriendo con la teología india hoy⁴¹.

³⁸ Cf. DA 238.

³⁹ Cf. DA 238.

⁴⁰ Cf. DA, “Discurso inaugural de Benedicto XVI”, núms. 125 y 530, 9.

⁴¹ Al respecto se puede ver el creciente acompañamiento que tiene esta teología por parte del Celam y toda la producción en este sentido. Muchos ven en esto la expresa petición que en su día hiciera el entonces cardenal Ratzinger en este sentido a los representantes de las Comisiones Episcopales responsables de la Doctrina de la Fe en 1996. Al respecto se pueden ver, por ejemplo: AA. VV., *Fe y teología en América Latina*; Mazzoleni, C., “Religiosidad indígena y afrocolombiana: posibilidades de diálogo”, en *Medellín* 98, 199-217; Celam, AA. VV., “Dosier Simposio de Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India”, en *Boletín Celam* 229; Celam, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia; Teología india. Simposio – Diálogo entre Obispos y expertos; Teología india. Tercer Simposio Latinoamericano de Teología India*.

Con la teología afroamericana ha ocurrido algo similar que con la teología india. Entre sus autores, sobresale Antonio Aparecido da Silva⁴².

5. La religión y la diversidad religiosa en la teología de la liberación: la emergencia de una teología pluralista de la liberación y sus aspectos críticos

No estaría completa nuestra visión panorámica si no hiciéramos mención al desarrollo que ha tenido la teología de la liberación respecto de nuestro tema.

Lo primero que debemos decir es que por largos años la teología de la liberación no abordó el tema de la religión y la diversidad religiosa como un elemento importante en sí mismo, para la praxis liberadora y su reflexión. Esta situación ha cambiado en nuestros días⁴³.

La lenta incursión de teólogos de la liberación en los inicios de una teología india y afroamericana constituyó una riqueza para la teología de la liberación misma y contribuyó al desarrollo de estas teologías: “aun cuando, por un lado, se reproche a la teología de la liberación el hecho de que prácticamente ignoró los temas de las etnias, del género y de las culturas, por otro lado se reconoce que ha contribuido de manera significativa a rescatar de la clandestinidad las nuevas teologías y a sus nuevos sujetos teológicos”⁴⁴. Sin embargo, los desarrollos posteriores tanto de la teología india como de la teología afroamericana hacen que sea necesario distinguir las tres teologías y que cuenten con independencia.

La asunción del potencial liberador de la religiosidad popular fue el punto de partida para lo que hoy se denominan nuevos paradigmas⁴⁵ teológicos asumidos por la teología de la liberación. Una vez superado el reduccionismo epistemo-

⁴² Ver “Reflexión teológica a partir de las comunidades negras en Brasil”, en *Vida y Pensamiento* 17(2): 55-94; *¿Existe un pensar teológico negro?*; “Camino y contextos de la teología afroamericana”, en: Susin, L. C. (coord.), *El mar se abrió*, 11-36 (original: *O Mar se abriu*).

⁴³ Además de la bibliografía que aportaré en las notas que siguen, un resumen importante lo podemos encontrar en Libanio, J. B., “Religión y teología de la liberación”, en *Alternativas* 20/21, 65-112 y Teixeira, F., “La interpelación del diálogo interreligioso a la teología”, en *Alternativas* 20/21, 137-152.

⁴⁴ Da Silva, A., “Camino y contextos de la teología afroamericana”, 30, en: Susin, L. C. (coord.), *El mar se abrió*, 11-36 (original: *O Mar se abriu*).

⁴⁵ Una visión panorámica de esto lo encontramos en: AA. VV., *Teología y nuevos paradigmas*.

lógico y metodológico de raigambre marxista y modernista, que asumió parte de la teología de la liberación⁴⁶, se abrieron ricas perspectivas.

Hasta entonces se acentuaba la liberación socioeconómica y sus secuelas ideológicas para juzgar el papel de la religiosidad popular. Pronto entró a jugar un papel importante el factor cultural en el tema de las mediaciones; de ese modo, defender los valores de la cultura propia amenazada por las distintas dominaciones ideológicas y socioeconómicas (se agregará poco a poco el aspecto negativo de la globalización) equivaldría a defender el alma y las raíces propias como fuente de libertad⁴⁷ e identidad.

Se asumió que nuestro pueblo es religioso y, dentro de ello, el catolicismo popular se reconoció como parte esencial de la cultura e identidad popular. Con esta visión de fondo, “si la liberación es también liberación de la cultura, la religiosidad popular, aun con sus ambigüedades, desempeña un papel importante y positivo”⁴⁸. La valoración de la religiosidad popular como tema teológico fue el primer paso para abrir la puerta a la incorporación en Latinoamérica de la religión como tema teológico valioso en sí mismo. Esta nueva visión, que comenzó a germinar a finales de la década de los setenta, ha alcanzado hoy en día un gran desarrollo que requiere de un profundo discernimiento teológico dogmático.

La realidad de la diversidad de religiones y movimientos religiosos planteó el desafío de hacer una teología que, sin renunciar a su identidad cristiana, pueda tomar en serio la realidad de esta pluralidad religiosa⁴⁹, hacer una valoración de ella, pensar la fe y ofrecer sentido teológico. En este contexto, y como respuesta a esa situación, apareció recientemente la “teología latinoamericana pluralista de la liberación”⁵⁰.

⁴⁶ Cf. *Libertatis nuntius*, “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”, en AAS 76, 876-909 y *Libertatis conscientia*, “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación”, en AAS 79, 554-599. Habría que tener en cuenta también la carta de Juan Pablo II al Episcopado del Brasil, del 9 de abril de 1986, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1986/index.htm, y a Segundo, J. L., *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*.

⁴⁷ Galilea, S., “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, 375.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ En este texto, cuando hablamos de “pluralidad religiosa” o “pluralismo religioso” entendemos el reconocimiento de la diversidad religiosa y la reflexión teológica sobre su relación con el plan salvífico de Dios. En cambio, cuando hablamos de “paradigma pluralista” o “teología pluralista de las religiones” queremos hacer notar la perspectiva epistemológica desde la que se aborda la cuestión de la diversidad de religiones, es decir, como una superación del paradigma inclusivista que reconoce un pluralismo de principio y derecho.

⁵⁰ Vigil, J. M.; Barros, M.; Tomita, L. (coord), *Por los muchos caminos de Dios I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*; idem, *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología*

Ésta se presenta como punto de encuentro entre la praxis liberadora, la reformulación del cristianismo y su teología, a partir de un paradigma pluralista tomado de la teología de las religiones. La teología latinoamericana pluralista de la liberación constituiría para sus promotores no una nueva teología, sino una forma distinta de hacer teología, ya que se asume el paradigma pluralista para a partir de él reconstruir todas las propuestas teológicas de la dogmática cristiana, con el fin de superar toda situación de privilegio, la pretensión de absolutez y el supuesto exclusivismo del cristianismo; así, nos dicen sus promotores:

Esta teología es concretamente latinoamericana, porque hemos convocado a los teólogos y teólogas de nuestro continente; pero también, esta teología es latinoamericana espiritualmente, porque está ubicada y enraizada en esa geografía espiritual de las grandes opciones reconocidas tradicionalmente como latinoamericanas: la opción por los pobres, la encarnación en la historia, la construcción apasionada de la utopía de Dios desde una Iglesia humilde y servidora. Una teología, en definitiva, de la liberación, o sea, genuinamente latinoamericana... este libro de teología de la liberación es el primer libro en la historia escrito con voluntad consciente de superar el inclusivismo y de situarse en una perspectiva de pluralismo (...) Y decimos teología de la liberación pluralista, como contradistinto de exclusivista o inclusivista. La teología clásica de la liberación fue siempre inclusivista, la que este libro quiere contribuir supera el paradigma del inclusivismo para adentrarse en el del pluralismo⁵¹.

Dada esta pretensión, conviene preguntarnos: ¿qué motivó un cambio de perspectiva?, ¿qué hizo que se tomara en serio la religión en sí y la pluralidad

cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso; idem, *Por los muchos caminos de Dios III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*; idem, *Por los muchos caminos de Dios IV. Teología pluralista liberadora intercontinental*; Hick, J., *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para una época pluralista*; Teixeira, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*; Vigil, J. M., *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*; Moliner, A., *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul Knitter al diálogo interreligioso*; Fomet-Betancourt, R., *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*; Lenaers, R., *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*; Fingerman, A., *La elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del pueblo elegido en las religiones*; Vigil, J. M. (coord.), *Por los muchos caminos de Dios IV. Hacia una teología planetaria*. Igualmente, para un análisis más desarrollado de esta teología se puede ver: Merino, P., "Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica: una cuestión abierta", en *Revista Iberoamericana de Teología* 7, 37-63; ibid., "Génesis, desarrollo y aspectos críticos de la teología pluralista de la liberación", en *Revista Teología* 98, 79-94.

⁵¹ Vigil, J. M.; Barros, M.; Tomita, L. (coords.), *Por los muchos caminos de Dios III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, 10.

de religiones (y también de culturas), como realidades y sujetos importantes para la praxis liberadora? A modo de síntesis, ofrecemos cuatro procesos:⁵²

- 1) El desarrollo de una espiritualidad de la liberación y los nuevos sujetos teológicos: muchos teólogos con sus reflexiones bíblicas, cristológicas y soteriológicas fueron propiciando el clima de apertura y acogida a la diversidad. Ser discípulo de Jesucristo implica en concreto ser servidor del Reino de Dios y buscar su justicia⁵³. El proceso teológico que en Latinoamérica dio prioridad al Reino de Dios permitió una visión teológica y pastoral que amplió la frontera de lo eclesial. Asimismo, la opción por los pobres hizo su contribución a nuestro tema cuando, poco a poco, el concepto de “pobre” se extendió al de marginado, excluido, minoritario, etcétera. A partir de allí fueron apareciendo las distintas teologías de contexto, tales como: india-andina, afrobrasileña, feminista, ecohumana y demás, pero también se comenzó a hablar de nuevos paradigmas en la teología de la liberación⁵⁴, incluyendo aquellos que tienen como punto de partida la diversidad cultural y el pluralismo religioso⁵⁵. En realidad, se reconoce a los teólogos de la liberación que iniciaron estas reflexiones como los verdaderos precursores de la teología pluralista de la liberación.
- 2) El concepto de macroecumenismo:⁵⁶ en la Primera Asamblea del Pueblo de Dios, celebrada en Quito en 1992, apareció este neologismo. En esa Asamblea se definió al macroecumenismo como “nueva conciencia de un ecumenismo caracterizado por la universalidad del pueblo de Dios:

⁵² Mayores detalles de la exposición que sigue la podemos encontrar en Merino, P., “Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica: una cuestión abierta”, en *Revista Iberoamericana de Teología* 7, 37-63, y “Génesis, desarrollo y aspectos críticos de la teología pluralista de la liberación”, en *Revista de Teología* 98, 79-94.

⁵³ Cf. Casaldáliga, P.; Vigil, J. M., *Espiritualidad de la liberación*; Vigil, J. M., “Espiritualidad del pluralismo religioso: una espiritualidad emergente”, en *Por los muchos caminos de Dios I*, 136-155.

⁵⁴ Orientación y bibliografía en: Torres Queiruga, A.; Susin, C.; Sobrino, J. (edits.), “Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma”, en *Concilium* 319; AA. VV., “Pluralismo y teologías en diálogo”, en *Alternativas* 20/21; idem, “Modernidad, posmodernidad y teología desde América latina”, en *Cristianismo y Sociedad* 137; idem, *Teología y nuevos paradigmas*.

⁵⁵ Irarrázabal, D., “Pluralismo religioso y teologías indias”, en *Por los muchos caminos de Dios I*, 45-60; Da Silva, A., “Pluralismo religioso y tradiciones afroamericanas”, 61-75; Tomita, L., “Pluralismo religioso y teología feminista de la liberación”, 76-91.

⁵⁶ Cf. Vigil, J.M.; Casaldáliga, P., *Espiritualidad de la liberación*, en especial el capítulo “Macroecumenismo”, 234-243; idem, “Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones”, en *Por los muchos caminos de Dios II*, 73-90.

el pueblo de Dios son muchos pueblos [...] un nuevo ecumenismo que se dispone a abrazar con muchos más brazos y muchos más corazones al Dios único y mayor”⁵⁷.

El trabajo conjunto con otras denominaciones cristianas ya había permitido desde hace mucho la valoración del diálogo y la acción ecuménica en favor de la liberación, ahora éste se amplió hasta abarcar todos los sujetos de diálogo teológico y las diversas religiones autóctonas para recalcar la pluralidad.

- 3) La reflexión teológica latinoamericana se enriqueció con la participación activa de sus teólogos en la EATWOT (*The Ecumenical Association of Third World Theologians*)⁵⁸. En ella, los teólogos latinoamericanos intercambiaron y enriquecieron sus experiencias con teólogos de la liberación de otras latitudes que les presentaron sus problemáticas (especialmente los asiáticos). Todos reconocen que el desafío lo lanzó primero Aloysius Pieris, quien criticó a la teología de la liberación latinoamericana por no incluir en sus reflexiones el valor e importancia de la religión y de las otras religiones para la praxis liberadora⁵⁹, hecho que constituiría un lujo inaceptable debido a que la mayoría de los pobres no son cristianos. Junto a él es de gran influencia Paul Knitter, quien se ha dedicado a reflexionar acerca de la importancia de unir ambas formas de hacer teología⁶⁰. Pero también habría que agregar a

⁵⁷ Citado por Teixeira, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, 123.

⁵⁸ Para una panorámica de esto, ver Dussel, E., “Teologías de la periferia y del centro: ¿encuentro o confrontación?”, en *Concilium* 191, 141-154.

⁵⁹ Pieris, A., *An Asian Theology of Liberation*, traducción: El rostro asiático de Cristo, idem, “The Place of Non-Christian Religion and Cultures in the Evolution of Third World Theology”, en *Asia’s Struggle for Full Humanity*.

⁶⁰ Cf. Knitter, P., “Toward a Liberation Theology of Religions”; Hick J.; Knitter, P. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*; idem, *No Other Name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*; idem, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*; idem, “Hacia una teología de la liberación de las religiones”, en *Alternativas* 20/21, 37-64; también, Moliner, A., *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul Knitter al diálogo interreligioso*.

John Hick⁶¹, y con otros matices, a Claude Geffré⁶², Roger Haight⁶³ y Andrés Torres Queiruga⁶⁴.

- 4) Por último, la constatación de “los muchos pobres en muchas religiones” se ha convertido para la teología pluralista de la liberación en el signo de los tiempos más importante y lugar desde el cual iniciar un diálogo con las religiones y abrirse al misterio de la presencia de Dios⁶⁵.

Los procesos descritos han permitido que la diversidad cultural y la pluralidad religiosa se conviertan en eje esencial para la teología de la liberación⁶⁶, considerando aquéllas no sólo como una realidad de hecho, sino de derecho⁶⁷. Los teólogos adheridos a esta corriente piensan que el diálogo interreligioso a nivel teórico no llega a dar verdaderos frutos; en cambio, la praxis del diálogo es algo urgente. Promueven la acción conjunta sobre aquello que une: el hecho de la pobreza y la exclusión. Por ello se centran en la praxis liberadora que acentúa el reinocentrismo y soteriocentrismo⁶⁸; el movimiento de liberación necesita, dicen, de las religiones, porque contienen una fuerza liberadora que las ideologías no poseen.

Por otro lado, el movimiento mundial de liberación necesitaría de un diálogo interreligioso también mundial, el cual no sería posible sin antes revisar el patrimonio conceptual y simbólico de cada religión, piensa que antes de un proceso de diálogo interreligioso sería necesario un diálogo intrarreligioso⁶⁹ y

⁶¹ Destaca la influencia de su libro traducido al castellano: *La metáfora del Dios encarnado*.

⁶² Dentro de su amplia obra destacan por su influencia: “La place des religions dans le plan du salut, en *Spiritus* 138, 78-97; “La vérité du cristianismo a l’age du pluralismo religieux”, en *Angelicum* 74, 171-191; *De Babel a Pentecote. Essais de théologie interreligieuse*.

⁶³ Destaca su libro traducido al castellano: *Jesús, símbolo de Dios*.

⁶⁴ Principalmente: *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*; idem, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*.

⁶⁵ Por ejemplo: Casaldáliga, P., *Por los muchos caminos de Dios I*, prólogo; Tamayo, J., “Muchos pobres, muchas religiones. Hacia una teología de las religiones liberadora”, prólogo, 11; Vigil, J. M., “Muchos pobres, muchas religiones: la opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo entre las religiones, 17-31.

⁶⁶ Cf. Barros, M., “Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación”, en *Por los muchos caminos de Dios I*, 156-181.

⁶⁷ Cf. Vigil, J. M., *Teología del pluralismo religioso*, 92.

⁶⁸ Se ve aquí la clara influencia de P. Knitter.

⁶⁹ En este proceso serían importantes las aportaciones de Panikkar, R., en especial: *The intrareligious Dialogue*.

un proceso de inreligión⁷⁰. Concretamente, el paradigma pluralista postula que el cristianismo no es la religión única, sino una religión más, aunque se hacen matizaciones introduciendo conceptos como el de pluralismo asimétrico.

6. Algunas cuestiones que debe discernir la teología sistemática

El desarrollo que está teniendo la teología latinoamericana pluralista de la liberación está interpelando fuertemente a la teología sistemática, principalmente por asumir el paradigma pluralista⁷¹ de la teología de las religiones y su concerniente peligro de relativismo tras basarse en epistemologías de difícil compatibilidad con la fe. En general, podríamos resumir en cuatro las áreas críticas:

- 1) La revelación: se somete a juicio la idea de revelación tradicional, con lo cual se habla más bien de muchas revelaciones y se sospecha de cualquier idea que contenga los conceptos de plenitud, unicidad, universalidad, elección y absoluto⁷².
- 2) La cristología: ésta es sin duda la principal temática que se pretende someter a crítica. Tradicionalmente la teología de la liberación tuvo una visión inclusivista; sin embargo, ahora se pretende dar el paso y construir una cristología de la liberación desde un paradigma pluralista, proponiéndose varios modelos (por ejemplo, reinocentrismo, soteriocentrismo, etcétera)⁷³.

⁷⁰ Cf. Torres Queiruga, A., “Dios y las religiones: inreligión, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico”, en *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*, capítulo 6.

⁷¹ Para una visión crítica de la epistemología de este paradigma se pueden ver entre otros: D’Costa, G., (Ed), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*; Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*; Rodríguez, L., “El contexto filosófico y cultural de la declaración Dominus Iesus”, en *Salmanticensis* 48, 469-486; Sánchez, J.L., *Filosofía y fenomenología de la religión*.

⁷² L. Susin, “El absoluto en los fragmentos. La universalidad de la revelación en las religiones”, en *Por los muchos caminos de Dios II*, 127-145; T. Balasuriya, “Revelación y revelaciones”, en *Por los caminos de Dios III*, 13-30. También es muy importante la influencia de A. Torres Queiruga; como resumen se puede ver su obra *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana. Una sistematización completa*, en J. María Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, 81.

⁷³ Principalmente J. M. Vigil, “Cristología de la liberación y pluralismo religioso”, en *Por los muchos caminos de Dios II*, 163-172. Idem, *Teología del pluralismo religioso*, 153.

- 3) El misterio de Dios: esta temática es muy interesante, no sólo porque ya venían haciéndose propuestas desde el teocentrismo que proclamaban varios autores de otros continentes, sino, sobre todo, porque es donde están haciendo su aporte las teologías de la liberación en diálogo con los pueblos originarios. En general, reivindican la fe en el Dios que tiene muchos nombres, el Dios de la vida que ama a todos y que se puede decir de muchas maneras, por lo tanto, ninguna religión, ni mediación, ni expresión cultural, debería erigirse como absoluta portadora de su vida y salvación⁷⁴.
- 4) La misión: aunque se hubiera esperado que en este punto tocáramos la eclesiología, preferimos hablar de la nueva visión de la misión, por ser, sin duda, lo más crítico. Como consecuencia de los puntos anteriores, ya no se trata de evangelizar mediante la proclamación de la Buena Nueva ni de buscar la conversión, sino que se trata de compartir las riquezas para ir purificando la propia pertenencia religiosa⁷⁵.

Esta nueva forma de hacer teología en Latinoamérica es todavía una cuestión abierta⁷⁶. Pero como advertimos, presenta elementos críticos que no podemos entrar ahora a desarrollar y que hacen peligrar su estatuto teológico. No obstante, quisiera señalar tres elementos que me parecen importantes para tener en cuenta a la hora de un discernimiento crítico de las nuevas posturas:

- a. La adecuada incorporación de la diversidad cultural y la pluralidad religiosa como problema teológico⁷⁷ pasaría por abordarlas desde el método netamente teológico, desde las fuentes de la revelación. La pregunta de fondo debería ser: ¿qué papel juega en el plan de Dios la diversidad cultural y la pluralidad religiosa? Esto conlleva mantener la

⁷⁴ Aquí son muy importantes las Actas de las Asambleas del Pueblo de Dios y de los Encuentros de Teología Andina e India. También, M. Barros, "Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación", en *Por los muchos caminos de Dios I*, 156-181; J. Comblin, "La teología de las religiones desde América Latina", 47-71; P. Knitter, Religiones, "Misterio y liberación: un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", en *Por los muchos caminos de Dios II*, 91-107; M. Barros, "Muchos lenguajes y una única palabra: amor", 147-161.

⁷⁵ P. Suess, "Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad", en *Por los muchos caminos de Dios IV*, 62-76; A. Soares, "Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva de teología pluralista", 77-91; J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, 333.

⁷⁶ Cf. Merino, P., "Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica: una cuestión abierta", en *Revista Iberoamericana de Teología* 7, 37-63.

⁷⁷ Sobre el desafío de la interculturalidad, ver Seibold, J., "La ciudadanía intercultural. Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños", en *Stromata* 64, 219-232.

tensión entre la universal voluntad salvífica de Dios y su realización a partir de una singularidad: la encarnación del Verbo (cf. 1 Timoteo 2, 4-6) y la misión del Espíritu en la historia inseparable de la misión del Hijo; es decir, habría que tener en cuenta lo señalado por la Declaración *Dominus Iesus*, en torno a la unidad y unicidad de la salvación en Jesucristo.

- b. La relación entre Evangelio, compromiso con la realidad, diversidad cultural y religiosa, ha configurado en Latinoamérica una identidad teológica y tradición propia que se debe cuidar. Asumir, sin un buen discernimiento, reduccionismos metodológicos y epistemológicos provenientes de un pensamiento ilustrado, moderno o posmoderno, que niegue el estatuto sapiencial-gnoseológico propio de lo religioso y de la fe, sería a mí juicio un retroceso. Además, en la configuración de nuestra identidad latinoamericana el componente bíblico se ha convertido en fundamental y constituye un elemento de juicio. En este sentido, retomar los elementos de una genuina espiritualidad de la liberación que permitió salir al encuentro del otro religioso puede constituir un aporte originalmente latinoamericano al diálogo interreligioso.
- c. Si la teología latinoamericana incorporara a su reflexión una perspectiva más acentuadamente trinitaria las perspectivas que se abrirían serían enormes. Porque pensar y actuar en perspectiva trinitaria permitiría valorar y respetar la pluralidad y la diversidad sin perder la unidad ni caer en relativismos que en el fondo hagan imposible un diálogo verdadero e integrador.

Bibliografía

- AA. VV. *Fe y teología en América Latina*. Bogotá: Celam, 1997.
- _____. *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao: Mensajero, 1999.
- _____. Dossier “Simposio de Diálogo entre Obispos y Expertos en Teología India”. En *Boletín Celam* 229, 2003.
- ALVARADO, M. “Desarrollos en la comprensión del sincretismo religioso por parte de la intelectualidad católica latinoamericana”. En *Ciencia Tomista* 128, 2001, pp. 535-564.
- ARIAS, M., dir. *Religiosidad y fe en América Latina*. Santiago: Mundo, 1973.
- AVELINE, J. M. “Évolution des problématiques en théologie des religions”. En *Recherches de Science Religieuse* 94(4), 2006, pp. 493-495.
- BOASSO, F., dir. *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires: Patria Grande, 1974.
- CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- CASTILLO, F. “Cristianismo e inculturación en América Latina”. En *Concilium* 251, 1994, pp. 103-117.
- CASTILLO, F. “Cristianismo: ¿religión burguesa o religión del pueblo?”. En *Concilium* 145, 1979, pp. 210-221.
- CELAM, *Teología india. Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia*. Vol. I. Bogotá: Celam, 2006.
- _____. *Teología india. Simposio – Diálogo entre Obispos y expertos*. Vol. II. Bogotá: Celam, 2006.
- _____. *Teología india. Tercer Simposio Latinoamericano de Teología India*. Vol. III. Bogotá: Celam, 2009.
- CIMI-CLAI-ASETT. *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*. Quito: Abya Yala, 1993.
- CIPRIANI, G. *El ecumenismo y el diálogo interreligioso*. Colección “A la luz de Aparecida”. Bogotá: Celam, 2009.
- COMEAU, G. “Bulletin Théologie Des Religions”. En *Recherches de Science Religieuse* 95(2), 2007, pp. 311-326.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Libertatis nuntius*. “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”. En AAS 76, 1984, pp. 876-909.
- _____. *Libertatis conscientia*. “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación”. En AAS 79, 1987, pp. 554-599.

- CRUCIATA, M., ed. *Teologia delle Religioni. Bilanci e prospettive*. Paoline: Milano, 2001.
- D' COSTA, G., ed. *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- DHAVAMONY, M. *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*. Madrid: San Pablo, 1998.
- _____. *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*. Valencia: Edicep, 2002.
- DUPUIS, J. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- DUSSEL, E. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- _____. “Teologías de la periferia y del centro: ¿encuentro o confrontación?”. En *Concilium* 191, 1984, pp. 141-154.
- FABELLA, V.; TORRES, S., ed. *Asia's Struggle for Full Humanity*. Maryknoll: Orbis Books, 1980.
- FINGUERMAN, A. *La elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del pueblo elegido en las religiones*. Quito: Abya Yala, 2008.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala, 2007.
- GALILEA, S. “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”. En *Concilium* 156, 1980, pp. 370.
- _____. *Religiosidad popular y pastoral hispanoamericana*. Nueva York: Centro Católico Pastoral para Hispanos del Nordeste, 1981.
- GERA, L. “Religión y cultura”. En *Sedoi – Documentación*. Buenos Aires, 1985.
- HICK J., y KNITTER, P., eds. *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- HICK, J. *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para una época pluralista*. Segunda edición. Quito: Abya Yala, 2004.
- _____. *No Other Name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985; ídem, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- _____. “Hacia una teología de la liberación de las religiones”. En *Alternativas* 20/21, 2001, pp. 37-64.
- Ellacuría, I. y SOBRINO, J., dirs. *Mysterium Liberaciones II*. Madrid: Trotta, 1994.

- JUAN PABLO II. *Catechesi Tradendae*, 1979.
- _____. *Encíclica "Redemptoris missio"*, 1990.
- _____. *Familiaris Consortio* (1995).
- Kloppenborg, B. "El proceso de secularización en América Latina". En *Medellín* 7, 1976, pp. 308-332.
- _____. *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*. Bogotá: Paulinas, 1971.
- KNITTER. Religiones, "misterio y liberación: un diálogo entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo". En *Por los muchos caminos de Dios II*, pp. 91-107.
- LENAERS, R. *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*. Quito: Abya Yala, 2008.
- LIBANIO, J. B. "Religión y teología de la liberación". En *Alternativas* 20/21, 2001, pp. 65-112.
- MAZZOLENI, C. "Religiosidad indígena y afrocolombiana: posibilidades de diálogo". En *Medellín* 98, 1999, pp. 199-217.
- MEJÍA, J. Puebla: *Diálogo ecuménico e interreligioso*. Celam. Colección "Puebla", núm. 24. Bogotá, 1980.
- MERINO, P. "Renovación misionera y diálogo ecuménico: convergencias teológicas". En *ATUCSC* 11.2, 2009, pp. 313-332.
- _____. "Teología pluralista de la liberación en Latinoamérica: una cuestión abierta". En *Revista Iberoamericana de Teología* 7, 2008, pp. 37- 63.
- _____. "Génesis, desarrollo y aspectos críticos de la teología pluralista de la liberación". En *Revista de Teología* 98, 2009, pp. 79-94.
- METHOL, A. "La ruptura de la cristiandad indiana". En *Medellín* 11, 1985, pp. 384-410.
- FONTECHA, J. "De la cristiandad al pluralismo. Evolución científico-filosófica". en AA. VV., *Fe y sensibilidad histórica*. Salamanca: Sígueme, 1972, pp. 33-94.
- MOLINER, A. *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul Knitter al diálogo interreligioso*. Quito: Abya Yala, 2006.
- MUJICA, L., "Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre unos y otros". En *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú* 43/44, 2001-2002, pp. 55-78.
- PABLO VI. *Exhortación Apostólica "Evangelii nuntiandi"*, 1975.
- PANIKKAR, R. *The intrareligious Dialogue*. Nueva York: Paulist Press, 1978.

- PIERIS, A. *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1988. Traducción: *El rostro asiático de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- _____. “The Place of Non-Christian Religion and Cultures in the Evolution of Third World Theology”.
- PRIEN, H. *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main, 1998.
- RATZINGER, J. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- RODRÍGUEZ, L. “El contexto filosófico y cultural de la Declaración *Dominus Iesus*”. En *Salmanticensis* 48, 2001, pp. 469-486.
- SALVATIERRA, A. “El potencial liberador de la religiosidad popular”. En *Medellín* 71, 1992, pp. 562-580.
- _____. “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”. En *Medellín* 7, 1976, pp. 386-401.
- SÁNCHEZ, J. L. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- SARANYANA, J. I., dir. *Teología en América Latina*. Vol. III. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002, pp. 393-441.
- SCANNONE, J. C. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- SEGUNDO, J. L. *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- SEIBOLD, J. “La ciudadanía intercultural. Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños”. En *Stromata* 64, 2008, pp. 219-232.
- SUSIN, L. C., coord. *El mar se abrió*. Santander: Sal Terrae, 2001. (Original: *O Mar se abriu*. Sao Paulo: Loyola, 2000).
- TEIXEIRA, F. “La interpelación del diálogo interreligioso a la teología”. En *Alternativas* 20/21, 2001, pp. 137-152.
- _____. *Teología de las religiones. Una visión panorámica*. Quito: Abya Yala, 2005.
- TORRES QUEIRUGA, A.; SUSIN, C., y SOBRINO, J., eds. “Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma”. En *Concilium* 319, 2007.
- _____. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2005.

- URREA, J. C. “El diálogo interreligioso en América Latina: realidad y desafíos”.
En *Medellín* 98, 1999, pp. 117-144.
- VIGIL, J. M. “Espiritualidad del pluralismo religioso: una espiritualidad emergente”.
En *Por los muchos caminos de Dios I*, pp. 136-155.
- _____. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*.
Quito: Abya Yala, 2005.
- VIGIL, J. M.; BARROS, M., y TOMITA, L., coords. *Por los muchos caminos de Dios I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*.
Quito: Abya Yala, 2003.
- _____. *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*. Quito: Abya Yala, 2004.
- _____. *Por los muchos caminos de Dios III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*. Quito: Abya Yala, 2006.
- _____. *Por los muchos caminos de Dios IV. Hacia una teología planetaria*. Quito: Abya Yala, 2010.

