

# Desafíos de la teología del pluralismo religioso a la fe tradicional

José María Vigil\*

## RESUMO

\* José María Vigil estudió Teología en Salamanca y Roma, y Psicología en Salamanca, Madrid y Managua. Fue profesor de teología en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, de la Universidad Pontificia de Salamanca, y en la UCA de Managua. Entre sus libros figuran **Espiritualidad de la liberación**, con Pedro Casaldáliga (20 ediciones en 17 países en 4 idiomas).

Su último libro es **Teología del pluralismo religioso**: curso sistemático de teología popular, Ediciones El Almendro, Córdoba, noviembre 2005, y Editorial Abya Yala, Quito 2005; 389p. Publica anualmente, desde hace 16 años la "Agenda Latinoamericana" (también con Pedro Casaldáliga, 7 idiomas, 18 países).

Trabaja teológicamente en Internet desde los "Servicios Koinonía" (<http://servicioskoinonia.org>) y forma parte de la "Comisión Teológica Latinoamericana" de la Asett – Asociación de Teólogos del Tercer Mundo.

La "Teología del pluralismo religioso" (TPR) no es una teología "sectorial", o "de genitivo", que teologizara temas nuevos dentro de la "universa theologia". O sea, la TPR no agranda cuantitativamente el campo de la teología. Hace su aportación, pero cualitativamente: trata los mismos temas, pero bajo una luz distinta, con otra pertinencia, otro "objeto formal". Es una teología que replantea todo desde otra perspectiva, con otro ordenamiento, a partir de otro "paradigma". Por eso, los desafíos de esta teología son fuertes. Grandes perspectivas generales nunca antes cuestionadas, se derrumban ahora, y surgen otras nuevas, desafiantes. El autor se centra en una selección de los principales cambios que producen esos desafíos actuales. Los aborda y trata de justificarlos, mostrando en cada caso sus implicaciones para la reflexión teológica y para la vida cristiana. El paso de una valoración negativa del pluralismo a otra positiva, la nueva comprensión de la Revelación, la superación y hasta el abandono de la categoría de "elección", las principales propuestas de cambio en campos tan sensibles como los de la cristología, la eclesiología y la moral, así como la transformación de la misión son las cuestiones de este breve estudio.

Palabras clave: Pluralismo; Cambio de paradigma; Pluralismo de principio; Elección; Inclusivismo; Misión.

LA CRISIS DE LA religión hoy día es multiforme, y obedece a muchas causas diferentes. En este estudio nos vamos a concentrar en la crisis que produce la situación actual de pluralismo religioso y la teología emergente que acompaña la experiencia y la toma de conciencia de este pluralismo.

Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de "El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática".

ca” (1966). Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía saber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.

Yo suelo recordar que la Teología del Pluralismo (TP), como la TL de la Liberación (TL) no es una teología sectorial (de genitivo, de la que el pluralismo sería su objeto material), sino que es teología fundamental (de ablativo, de la que el pluralismo es su objeto formal o pertinencia), por lo que la TP no tiene “un” contenido particular, propio, limitado, sectorial; su contenido es el contenido total de la teología, sólo que enfocado, leído, releído desde esa concreta perspectiva.

Viene esto a cuento de señalar – ya de entrada, al comenzar este estudio – que el campo de la TP no es limitado, sino inabarcable. Los temas y aspectos que aquí podríamos abordar también lo son. Obviamente, deberemos autolimitarnos drásticamente.

## EL HECHO DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Religiones, muchas religiones, las ha habido hace mucho tiempo, aunque no “desde siempre”. Al menos hace 4.500 años. Pero la situación histórica normal de la humanidad ha sido la del aislamiento. A pesar de que, a largo plazo, no ha cesado de haber grandes migraciones y viajeros excepcionales, la mayor parte de la humanidad vivía en su hábitat local determinado, con un radio de movimientos que no excedía unas pocas decenas de kilómetros. Las influencias lejanas existían, pero se daban por caminos y en formas que no se hacían tan visibles a las masas humanas en su vida ordinaria. Podemos decir que, en general, éstas vivían sumidas en un universo cultural y religioso homogéneo y estable, sin transformaciones perceptibles, experimentado como único y omnienglobante.

Hasta hace bien poco, la vida de las sociedades se ha caracterizado por esa homogeneidad y estabilidad local. Cada uno vive en su cultura y en su religión, y no tiene experiencia directa de otras culturas o religiones. La mayor parte de la generación adulta mayor actual ha vivido su infancia en esta situación, y pue-

de dar testimonio de cómo las generaciones inmediatamente anteriores (nuestros abuelos y antecesores) generalmente no tuvieron contacto con otras culturas y religiones.

En tal situación social era posible vivir enteramente configurado por la propia cultura, de la que normalmente la religión era la columna vertebral, su sentido profundo existencial. La religión daba a las personas la fuente principal de conocimiento existencial y de valores humanos (VIGIL, 2005, p. 235-264). Las personas percibían el mundo y lo pensaban y lo sentían desde esa religión suya tenida como “única”.

La situación ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. La mejora y el abaratamiento de los trasportes y de las comunicaciones, el incremento masivo de las migraciones, el turismo, la interrelación creciente, los medios de comunicación social han producido la “mundialización” de la sociedad actual, la integración de la humanidad en colectividades cada vez mayores y cada vez más interrelacionadas. El aislamiento, la homogeneidad, el desconocimiento de otros pueblos y culturas han pasado a la historia. La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

#### LOS EFECTOS DE LA VECINDAD RELIGIOSA PLURAL

“Quien sólo conoce una, no conoce ninguna” (MÜLLER, 1873, p. 16). Goethe lo decía de las lenguas, y actualmente se suele decir sobre todo aplicándolo a las religiones. Uno conoce mucho mejor su lengua, cuando incursiona en el conocimiento y el estudio de otras. Porque su lengua materna, aunque uno la domina perfectamente, la aprendió de un modo reflejo y automático, en una edad muy temprana, y sin hacerse consciente explícitamente de sus estructuras – sobre todo de la arbitrariedad y contingencia de las mismas. Sólo cuando uno se adentra en el conocimiento de la estructura y las características de otras lenguas está en capacidad a hacer un juicio sobre su propia lengua y dar razón de ella con conocimiento de causa.

Lo mismo pasa con la religión. Cuando se ha nacido y crecido en el ámbito de una única religión, sin presencia ninguna de otra, esa religión, asumida también de modo inconsciente y espontáneo desde la infancia, no deja hacerse cargo de muchas de sus

perspectivas, y da lugar a espejismos que sólo podrán confrontarse en la experiencia de otras religiones.

Además, es sabido que las religiones, tradicionalmente, sobre todo allí donde animan sociedades monorreligiosas, tienden a autoerigirse y autopresentarse como “la religión única y absoluta”, ignorando la existencia de otras, y descalificándolas o condenándolas incluso. En este contexto, es evidente que la experiencia del pluralismo religioso es, para quien estuvo siempre en un ambiente monorreligioso, una experiencia realmente transformadora de su percepción de la religión, y por eso mismo, transformadora de su vida, lo que puede conllevar, lógicamente, una crisis, a veces profunda.

Pero esto no ocurre sólo con las personas individuales. Ocurre también con los grupos humanos, con los colectivos religiosos, con las sociedades, con las religiones. La actual situación social de pluralismo religioso es una situación históricamente inédita, nueva para la mayor parte de las religiones. Todo su capital simbólico fue construido en aquel antiguo y milenarismo ambiente de homogeneidad y unicidad. Por eso, los supuestos implícitos, las referencias que transpiran todos sus símbolos y formaciones clásicas, chocan con la situación y chirrían frente a las percepciones actuales.

Vamos a tratar de referirnos sucintamente a los desafíos que esta situación comporta, a las transformaciones que ha sufrido o está sufriendo concretamente la religión cristiana como efecto de esta nueva situación histórica de pluralidad religiosa. Esos desafíos y transformaciones son afrontados reflexivamente y tematizados por la teología del pluralismo religioso. De hecho, pues, lo que vamos a hacer es dar cuenta de los principales “puntos calientes” que se van acumulando en la “teología de las religiones” en las últimas décadas.

#### ESTAMOS PASANDO DE UN PLURALISMO NEGADO Y TENIDO COMO NEGATIVO A UN PLURALISMO ACEPTADO Y APRECIADO COMO POSITIVO

Generalmente, en la situación monocultural y monorreligiosa clásica, las religiones – y el cristianismo concretamente – han desconsiderado la pluralidad religiosa: las demás religiones no existen, o están demasiado lejos, o no sabemos decir nada de

ellas, ni tampoco necesitamos considerarlas. Prácticamente, la vida del creyente no se veía nunca en la necesidad de referirse a las otras religiones, y la teología no incluyó nunca una rama, ni siquiera un apartado, que tuviera en cuenta o que estudiara el sentido que pudieran tener las demás religiones.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las “otras religiones”, la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamente: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones “simplemente humanas”, son religiones “naturales”, y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan. Todos estos supuestos avalan directamente la grandeza de la propia religión, que es “la” religión, o sea: la verdadera, la única querida por Dios, la revelada, la realmente salvadora, la que deberá salvar a la Humanidad entera.

El carácter plurirreligioso que las sociedades modernas han adquirido tan intensamente ha producido y sigue propiciando una transformación de la mentalidad social en este punto, lo que produce una transformación teológica (ésta ha sido la causa del surgimiento y el desarrollo de la nueva “teología de las religiones”): la pluralidad religiosa comienza a ser un dato evidente de la realidad (ya no es posible seguir ignorándola o no planteándosela), y deja de verse como algo negativo, para pasar a ser algo natural, lógico (forma parte de la identidad de cada pueblo y de cada cultura), por lo cual pasa a ser algo tolerado, consentido, reconocido y hasta considerado positivo (es parte de la riqueza y variedad<sup>1</sup> del patrimonio de la Humanidad). Como efecto de todas estas transformaciones en la forma de percibirlo, este pluralismo comienza a ser visto también como algo querido por Dios (se pasa así de un “pluralismo de hecho” a un “pluralismo de principio”).

Para las religiones, individualmente tomadas, este cambio significa un vuelco total: durante la casi totalidad de su existencia estuvieron afirmando su exclusividad y unicidad; el cristianismo por ejemplo, no hace todavía 50 años que superó parcialmente el exclusivismo con la aceptación del inclusivismo; pasar ahora al paradigma del pluralismo se le antoja ser un cambio muy radical, con razón.

Para una religión, aceptar la bondad del pluralismo religioso, es tanto como aceptar un cambio de estatuto ontológico: aceptar dejar de ser “la” religión, para convertirse en “una” religión más. Se acabó ante sus propios fieles aquel estatuto privilegiado de

<sup>1</sup> Si en otro tiempo la diversidad era tenida como una deficiencia o algo negativo, porque la Verdad y la Unidad se consideraban convertibles (*Unum et Bonum*), hoy la sensibilidad dominante es, cada vez más, la contraria: es tolerable y deseable la diferencia, es preferible la variedad al uniformismo, es mejor el pluralismo que el exclusivismo. Y si es positivo y es mejor que su contrario, tiene que entrar en lo que podríamos llamar “planes de Dios”. El panorama de un mundo convertido a una sola religión (“un solo rebaño y un solo pastor”) hoy parece una posibilidad descartada, fuera de las posibilidades reales hacia las que se encamina la historia. Pero es que además ya no es considerada deseable, ni parece plausible comprenderla como su puesta “voluntad de Dios”.

unicidad y absolutividad. Desde la nueva visión pluralista, todas las religiones son valiosas, queridas por Dios, y por tanto, verdaderas, salvíficas aunque a continuación tendremos que reconocer que todas son, también, limitadas, necesitadas de complementación.

Este cambio tan profundo – no dudamos que puede ser considerado una verdadera “conversión” – muchas religiones no lo han asumido todavía, y les crea una verdadera crisis el afrontarlo. La oficialidad católica, por ejemplo, está todavía enquistada en su rechazo a esta nueva visión: no puede aceptarlo.<sup>2</sup> En las sociedades de tradición católica mayoritaria y oficialmente reconocida, esta transformación está costando a la Iglesia oficial una grave crisis de inadaptación a la evolución social: se siente destronada, despojada de sus privilegios, despreciada, agredida. Los cristianos que viven en contacto profundo con la sociedad y su comunicación constante, no tienen tanta dificultad en aceptar un modo de ver que se impone por su obviedad, lenta pero inexorablemente. En el mundo de la teología, sólo algunos círculos minoritarios están comenzando a aceptar esta nueva visión, y sólo ellos están capacitados para ayudar al pueblo cristiano a adaptarse a la nueva situación actual, para asimilar el cambio y superar sanamente la crisis, sin vivir a la defensiva o en la esquizofrenia, ni refugiarse mentalmente en el pasado.

<sup>2</sup> La *Dominus Iesus*, por ejemplo, niega explícitamente el “pluralismo de derecho o de principio”: número 4.

#### DE UNA REVELACIÓN CONSIDERADA EXTERIOR Y CASI MÁGICA, A UNA COMPRESIÓN MÁS INTEGRAL DE LA MISMA

El concepto de “revelación” es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada. Y el concepto clásico de revelación, del que depende el concepto popular tradicional, adolece de grandes problemas que hoy, con la perspectiva comparativa que da el pluralismo religioso, aparecen más claros y más accesibles que nunca.

Las religiones han presentado la autoría divina de la revelación de una forma extremosa: Dios directamente es el que habla y se comunica, él exclusivamente, sin intervención de los seres humanos, con un mensaje a veces literalmente venido de lo alto, caído del cielo, hasta “dictado” por Dios. En ocasiones la revelación llega a asumir un carácter mágico y fetichista: creemos escuchar directamente la palabra de Dios proclamada en la oración,

o tocar el libro santo de sus palabras, o esgrimimos como “palabra de Dios” frases sacadas de su contexto como respuestas autosuficientes (casi “arrojadizas”) para los problemas humanos.

La autoridad divina que da la revelación viene a ser el gran obstáculo para la renovación de la mentalidad religiosa. Todo lo que clásicamente hemos pensado y practicado en nuestra religión, ha sido revelado por Dios – se dice –; todo es voluntad revelada de Dios, y por tanto es intocable, e irreformable. Toda renovación del pensamiento religioso en general, y teológico en particular, queda bloqueada por esa perspectiva “fundamentalista” que secuestra cualquier idea religiosa (que es nuestra, producida por los humanos), la atribuye a Dios, y con ello la introduce en el campo de lo divino. A partir de ese momento esa afirmación se torna indiscutible, inmutable e irreformable. El problema teórico subyacente a la teología de la revelación es el “fundamentalismo”.

Hoy, sin embargo, la experiencia de la pluralidad de las religiones introduce la posibilidad del estudio comparativo. Afortunadamente, los estudios histórico-críticos, introducidos en el ámbito cristiano por el protestantismo, se han extendido a todo el cristianismo cultivado, y han propiciado una inteligencia más adecuada del concepto de revelación. Vemos ahora la revelación como un proceso humano, y por tanto, dentro de la sociedad y de la historia humanas. La revelación no cae del cielo, hecha, no es un oráculo. Es un proceso, una evolución y maduración de la experiencia religiosa de un pueblo, que se materializa finalmente en una expresión primero oral y después escrita. Y es una experiencia que se da en todos los pueblos, como nos muestra la experiencia del pluralismo religioso. Todas las religiones son “reveladas”; ya no es posible sostener aquella distinción clásica entre religiones “naturales” y religiones “reveladas”. Las religiones son experiencias y corrientes humanas en las que se condensa y densifica esa experiencia religiosa humana general.

A nuestro juicio, desde este nuevo abordaje del concepto de revelación entra particularmente en crisis el concepto clásico de “religiones del libro”: puede admitirse como concepto útil en el campo de la historia de las religiones, pero no se puede admitir ya como realidad religiosa válida para la actualidad. Desde una mentalidad abierta no es posible ya hoy día una religión “del libro”. Eso sería fundamentalismo. Desde lo que hoy experimentamos que la religión y la revelación son, éstas no pueden identificarse con un “libro”.

Aunque la revisión y renovación del concepto de revelación a las que nos referimos se sustenta por sí misma tanto en bases antropológicas, como filosóficas y hasta teológicas,<sup>3</sup> una de sus causas próximas es la experiencia del pluralismo religioso. La comparación vivida de las religiones, de sus ritos y de sus dogmas, y sobre todo de sus “revelaciones”, arroja inquietudes, sospechas,<sup>4</sup> evidencias que, debidamente estudiadas con sentido crítico, llevan a las personas religiosas abiertas, a esa nueva comprensión más humana de la llamada “revelación”.<sup>5</sup> No se puede creer en la Biblia – o en la Torá, o en el Corán – de la misma manera, antes que después de tener acceso libre y fácil a las Escrituras Sagradas de otras muchas religiones aparte de la propia.

Es bueno caer en la cuenta de que esta transformación del concepto de “revelación” es como la puerta que abre el acceso a todo el resto de transformaciones, y esto es así porque la “revelación divina” es precisamente como la clave – realmente “la llave” – que abre y cierra y sujeta y bloquea todas las demás afirmaciones, al fundamentarlas como “revelación de Dios”. Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos... creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad. A partir de ese momento las personas, los grupos, los pueblos, se sienten incapaces no sólo de alterar lo más mínimo esas creaciones suyas ahora tenidas por divinas, sino incluso de convertirlas en objeto de su reflexión o de someterlas a crítica. El mayor y el definitivo obstáculo que muchas personas y grupos aducen frente a la teología del pluralismo y a toda la renovación religiosa que la TPR plantea, es precisamente ésa (KNITTER, 1988, p. 227): no se podría tocar nada de lo que la TPR propone releer, porque es Dios mismo (o la Biblia) quien nos lo ha revelado. La relectura o reinterpretación del concepto de revelación funge como un desbloqueador de muchas otras afirmaciones o posiciones que, ulteriormente, también pueden transformarse y evolucionar, tanto en la persona como en la religión.

<sup>3</sup> Una excelente exposición de esta nueva visión puede encontrarse en Queiruga (1987).

<sup>4</sup> Cfr. El capítulo de la “hermenéutica de la sospecha”, en Vigil (2005, p. 41ss).

<sup>5</sup> Soy de la opinión de que, dada la transformación de perspectiva que hemos experimentado, la realidad que tradicionalmente hemos llamado “revelación” debe ser denominada con otro vocablo más pertinentemente esencial. Sólo hasta cierto punto es verdad que *ce nominibus non est quaestio*. La palabra “revelación” evoca espontánea e inevitablemente un sentido que hoy vela más que revela el verdadero sentido de lo que es lo que clásicamente se llamó revelación, tal como hoy lo vemos. Lo mismo ocurre con otras palabras, como “fe”, “cielo”...



## DE UN CREERSE “EL PUEBLO ELEGIDO” A LA ACEPTACIÓN DE QUE NO HAY ELEGIDOS

<sup>6</sup> Es curioso que al mismo Cristóbal Colón ya le pareció notarlo el mismo 12 de octubre de 1492, en su primer desembarco en Abya Yala. “Creo que fácilmente se harían cristianos, que me pareció que ninguna “secta” tenían”, escribe en su diario. Cfr. Agenda Latinoamericana’ 1992, pág. 151; <http://agenda.latinoamericana.org/archivo>.

<sup>7</sup> “La vida era mi culto”, dirá el indio en la **Missa da Terra sem males**, de Pedro Casaldáliga, en el acto penitencial.

<sup>8</sup> Véase la abundantísima literatura existente respecto a los orígenes fundadores del Pueblo de EEUU y su “Destino Manifiesto” (Manifest Destiny) en Internet (Google por ejemplo).

<sup>9</sup> “Yaciendo en tinieblas y en sobras de muerte”, como dice el salmo 106 (v. 10), que los papas y la Iglesia católica en general han aplicado a los pueblos “infielos”, “paganos”, o sea, a los simplemente “otros”, no cristianos. Por ejemplo, *Maximum Illud*, 7 (Benedicto XV, 1919); *Evangelii Praecones*, 228 (Pío XII 1951).

<sup>10</sup> “Fuera de la Iglesia no hay salvación”.

En las condiciones clásicas de la situación de la especie humana, la religión ha sido la columna vertebral y la sustancia misma de la cultura de los pueblos. De nuestros indígenas americanos los primeros antropólogos estaban extrañados de que no les encontraban “religión” explícita.<sup>6</sup> La moderna antropología acabó reconociendo que en los indígenas americanos todo era religión: el trabajo, la danza, el canto, el sexo, la alimentación... la vida entera.<sup>7</sup> Entre los teólogos, Paul Tillich lo diría más tarde: la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura (MARDONES, 1994, p. 40). La identidad de los pueblos ha sido milenariamente una identidad religiosa: ha sido “el pueblo creado y querido por Dios”, y por eso, el pueblo “escogido” entre todos los demás.

Piénsese en lo que esto significa también, no en pueblos indígenas, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, sino en pueblos nuevos como el estadounidense, que a pesar de ello se sienten pueblo formado por Dios mismo como “el Nuevo Israel”, la “Nueva Jerusalén”, la “ciudad sobre la colina” que iluminará a todas las naciones y las conducirá hacia el progreso, la democracia y la libertad.<sup>8</sup> O para los países de larga tradición católica, convencidos de ser los depositarios de la verdad salvadora, con la misión universal de predicarla a todo el mundo y reducir la diversidad religiosa a la unidad de “un solo pueblo y un solo pastor”.

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de “pueblo elegido” pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no sólo increíble, sino – para algunos oídos – casi ridícula. Hoy ya no es concebible que exista un Dios vinculado a una raza o una cultura, que la elige mientras deja en el abandono o en la penumbra<sup>9</sup> a los demás pueblos sobre la faz de la tierra.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del “exclusivismo”<sup>10</sup> es algo que ya no nos sorprende ni asusta, porque aunque fue una doctrina vivida, creída, profesada y confesada con máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante la mayor parte de la historia del cristianismo, hoy ya fue abandonada y oficialmente negada, y ha sido digerida y olvidada. La renuncia a la doctrina y a la

conciencia de la “elección”, por el contrario, ofrece una gran resistencia todavía hoy. Si bien no resulta agradable ni resuena bien su proclamación en un ámbito internacional o mundial, en el pequeño círculo de la liturgia comunitaria se sigue desconociendo olímpicamente su crisis.<sup>11</sup> Es obvia y a la vez profética la propuesta de Andrés Torres Queiruga de proponer explícitamente la “renuncia al concepto de elección” (MARDONES, 1994, p. 40).

Ahora bien, es conocida y muy estudiada la crisis psicológica de “destronamiento” que conlleva el nacimiento de un nuevo hermanito, para el niño o niña que se sentía hasta entonces el centro del afecto de sus padres. Una crisis semejante están llamadas a vivir las religiones que tienen que aceptar que ya no es posible seguir considerándose “el” pueblo de Dios,<sup>12</sup> los elegidos por Dios para formar parte de la religión creada por Dios para ser la portadora de la verdad y la salvación a todos los demás pueblos y religiones de la tierra (o quizá del cosmos).

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de ser “los elegidos”. Es una auténtica conversión, una metanoia, que obligará – una vez más – a hacer una relectura de todo nuestro patrimonio simbólico. Tal vez deberemos decir lo mismo, pero ahora desde otro “lugar teológico”: ya no desde el sentirse elegidos, desde el escenario, sino desde abajo, desde el patio de butacas. Es el desafío de una verdadera conversión.

Es fácil enunciar todo esto así, lacónicamente, pero es necesario hacerse consciente de la crisis de humildad, de destronamiento, de desabsolutización, de “sana aceptación de la relatividad” de muchas cosas que se consideraron absolutas milenariamente. A nadie se le escapará que estamos hablando de una crisis seria, profunda, epocal, que la experiencia del pluralismo provoca en las religiones.

## UN REENCUENTRO CON EL JESÚS HISTÓRICO DE VUELTA DEL CRISTO DE LA FE

La cristología es, dentro del cristianismo, el *punctum dolens* de los desafíos teológicos que la nueva situación de pluralismo de principio conlleva. La visión clásica tradicional (el exclusivismo) y la visión reciente, actual (el inclusivismo) se fundamentan

<sup>11</sup> Véase el misal romano, empapado de principio a fin del supuesto de la “elección”.

<sup>12</sup> Apenas hace 40 años que en el catolicismo recuperamos la olvidada y bíblica expresión de “Pueblo de Dios”, en el luminoso capítulo segundo de la *Lumen Gentium*, y no se nos ocurrió entonces, ni por un momento, pensar que no somos “el” Pueblo de Dios, “el único”, sino “un” pueblo de Dios.

ambas en el dogma cristológico clásico, destacando la unicidad y absolutidad de Jesucristo como la pieza esencial, central e intocable del edificio del cristianismo. Se ha dicho con frecuencia, con mucha razón, que los cuatro grandes concilios – llamados “ecuménicos” – de la antigüedad sustituyeron en la Iglesia cristiana a los cuatro evangelios. Hoy, afortunadamente, hace tiempo que recuperamos los evangelios, pero el constructo teológico cristológico que en cierto sentido los sustituyó sigue ocupando el centro del cristianismo como un enclave de fundamentalismo que se resiste a su estudio y reinterpretación, y mucho más a su reformulación. Pero esta pieza esencial e intocable del cristianismo es la que está crujiendo presionada por la nueva presencia del pluralismo religioso y la transformación de perspectivas teológicas a las que nos estamos refiriendo.

Es éste el punto más sensible, porque es un elemento que ha sido considerado, sencillamente, el elemento “esencial”: la identidad cristiana se ha hecho depender tradicionalmente de la afirmación íntegra y literal del dogma cristológico en todos sus elementos. Es cristiano quien lo acepta indiscutidamente. No es cristiano quien pone en duda o reinterpreta cualquiera de sus elementos. Quien reinterpreta el dogma cristológico no es ya cristiano:<sup>13</sup> está fuera del cristianismo. O tal vez está “más allá”, tal vez es “poscristiano”: ha dejado de ser cristiano.

¿Cuáles son los elementos principales del dogma cristológico que sufren ese efecto de presión que ejerce el pluralismo religioso, y que se ven abocados hacia una reconsideración teológica?

En primer lugar, está bajo una fuerte presión el “inclusivismo cristocéntrico” (visión en la cual Cristo es el centro decisivamente único de la salvación de la humanidad, y aunque se dan elementos salvíficos en otras religiones, no son sino presencias de la misma y única salvación ganada por Jesucristo). Prácticamente, la mayor parte de las Iglesias cristianas han evolucionado en el último medio siglo, a partir de la multiseccular tradición exclusivista (la que decía “fuera de la iglesia no hay salvación”), hacia el inclusivismo. Hoy, la pluralidad multirreligiosa pide dar un nuevo paso adelante, hacia una posición teológica más consecuente, el “pluralismo” (por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo), a saber, admitir que la Salvación no sólo se da fuera y más allá del cristianismo, sino que pueda darse separadamente de Cristo y su mediación, procediendo directamente de Dios. Cristo sería único – a su manera – y absoluto dentro del

<sup>13</sup> Recuérdese que fue ya el propio Concilio de Calcedonia el que prohibió reformular, reinterpretar, expresar de otra manera las fórmulas dogmáticas conciliares, ni aun con la mejor de las intenciones (catequéticas, teológicas, pastorales).

cristianismo, pero no constitutivo o normativo universalmente. Esta posición escandaliza a los inclusivistas acérrimos – que a nivel profundo son, claro está, partidarios de un exclusivismo crístico –, pero hay que recordar que no es cierto que en el ensalzar a Cristo no hay límite posible: “En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Quién sabe si no es también uno de los sentidos del secreto mesiánico. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría” (MARDONES, 1994, p. 40).

Dado el “exagerado cristocentrismo de la teología occidental” (SOBRINO, 1991, p. 22) este punto suscita una excitada hipersensibilidad por parte de ese exaltado cristiano que todos llevamos dentro. La confesión de amor a Jesucristo de Dowstowiecki,<sup>14</sup> tan apasionada como irracional, no es el mejor modelo para este momento.

En segundo lugar, el gran relato” de la *encarnación*. John Hick, presbiteriano, a partir de su propia experiencia religiosa de entrega a Jesucristo y de su experiencia de pluralidad religiosa en los barrios de su ciudad Birmingham, comenzó a cuestionarse el relato mismo de la encarnación. Sus estudios y reflexiones le llevaron a la publicación de un primer libro, **The myth of God incarnate**, en 1977, que causó un profundo shock en las Iglesias de Inglaterra y EEUU. Tras 25 años de debates y polémicas, ha ofrecido una posición final sobre el tema, en la cumbre de su vida, madurada y matizada, en el libro **La metáfora del Dios encarnado** (Abya Yala, colección “Tiempo axial”, Quito 2004). En síntesis, Hick propone la reconsideración de la encarnación “como metáfora, no como metafísica; como poesía, no como prosa”. Esto hay que completarlo con los estudios del origen mismo del dogma cristológico, con el desarrollo concreto de su construcción, para ver si se han dado saltos epistemológicos cualitativos indebidos, que no nos permitan instalarnos sobre una interpretación considerada como supuestamente eterna e irreformable.

En tercer lugar, convergentemente con los dos elementos anteriores, la expresión “Hijo de Dios” hace ya tiempo que está siendo reconsiderada. Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión “Hijo de Dios” en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos. En la mente del oyente actual, la expresión está ya “ocupada” por una determinada interpretación

<sup>14</sup> “Si alguien me demostrase que Cristo no está en la verdad y que estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad” (DOSTOIEWSKI, 1961, p. 157, en carta a la baronesa von Wazine).

(la de “Hijo de Dios” como segunda persona de la Santísima Trinidad), que reviste a todos los textos evangélicos con una interpretación anacrónicamente forzada. Se hace necesario también aquí reexaminar el significado de la expresión. Pero revisar este significado, o resignificar la expresión, es tocar la pieza más sagrada y central del cristianismo. La condena, por parte de la Iglesia Católica, del libro de Robert Haight (febrero de 2005, por el cardenal Ratzinger), que se centra precisamente en este tema, puede indicar lo altamente sensible que resulta.

Obviamente no podemos abordar aquí a fondo cada uno de estos problemas. Tratamos sólo de presentarlos y plantearlos. Con lo dicho basta para observar que se trata de temas de alto calado, que necesitan un tratamiento cuidadoso, y, por eso mismo, detenido y dedicado.

Por otra parte, es obvio que son problemas que no tienen respuesta adecuada en este momento. Apenas están siendo planteados. Es tiempo de exploración todavía. Las respuestas definitivas tal vez tarden varias generaciones en ser encontradas. El cristianismo histórico se tomó tres siglos para elaborar su respuesta a la pregunta de Jesús: “¿Y ustedes quién dicen que soy yo?”. En esta nueva época histórica, tal vez se necesiten también varias generaciones para que podamos elaborar nuestra respuesta.

Si Cristo es el centro del cristianismo, podemos decir que si modificamos la imagen o el “concepto” de Cristo, modificamos el cristianismo que en él se fundaría. Reconceptuar la cristología es mutar la identidad del cristianismo. ¿Nos encaminará esta reflexión hacia un cristianismo distinto, hacia un “postcristianismo”? En todo caso, sobre todo en el campo cristológico, la actitud teológica pluralista es anatematizada oficialmente como “identitariamente transgresora”: transgrede los límites tolerados, está en peligro de salirse de la identidad cristiana y dejar de ser cristiana. Es fácilmente imaginable la crisis que el afrontamiento de esta problemática teológica supone. Por lo demás, la crisis apenas está empezando.

#### DE UNA IGLESIA “ARCA UNIVERSAL DE SALVACIÓN” A UN REPLANTEAMIENTO DE LA ECLESIOLOGÍA

La teología de la liberación ya planteó la necesidad y la realidad de una “nueva eclesialidad” (CASALDÁLIGA-VIGIL, 1992,

parte III). Desde su lectura histórica de la realidad y desde su reinocentrismo,<sup>15</sup> la eclesialidad clásica resultaba claramente insuficiente, deudora del eclesiocentrismo. Desde la espiritualidad de la liberación la Iglesia no podía seguir siendo lo que había sido: era preciso reinterpretarla y sobre todo revivenciarla.

Paralelamente, el cambio de paradigma que conlleva el pluralismo religioso provoca también la necesidad de otra nueva eclesialidad. Si nuestra religión no es “la” religión sino “una” religión, si todas las religiones son verdaderas, si en cada una de ellas los seres humanos podemos vivenciar la salvación, nuestra Iglesia concreta ya no puede ser tenida como “el arca universal de salvación”, sino como un instrumento, no el único, uno entre muchos, no imprescindible, no central. Un buen fundamento para este nuevo planteamiento ya lo había adelantado el Vaticano II, cuando definió a la Iglesia como “germen del Reino”,<sup>16</sup> no como “el” germen del Reino. El centro, el objetivo, el absoluto, es el Reino, y éste vemos que tiene muchos caminos: no sólo el camino de nuestra Iglesia, sino el de muchas religiones, incluso el de la ética laica (Mt 25, 31ss).

Para una visión pluralista la nueva eclesialidad es más humilde, más de servicio al Reino, más “una entre muchas”. Muchas Iglesias podrán hacer una reconversión a esta nueva eclesialidad derivada de la situación de pluralidad religiosa, pero, por ejemplo, para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil. También aquí: una profunda conversión.

Hay que señalar que las dificultades especiales que la oficialidad católica tiene para con esta “conversión eclesiológica” no provienen directamente de la confrontación con las exigencias del paradigma pluralista, sino con los atrasos acumulados por la no aceptación de los replanteamientos eclesiológicos derivados del paradigma liberador, sobre todo de la necesaria superación del eclesiocentrismo en pro del reinocentrismo. La doctrina oficial tiene dificultades al parecer insuperables en el reconocimiento de la evidencia histórica del eclesiocentrismo,<sup>17</sup> y en la aceptación no sólo práctica sino teórica incluso de la primacía absoluta del reinocentrismo, que se sigue evidenciando como la gran revolución copernicana eclesiológica de todos los tiempos, propuesta y madurada fundamentalmente por la teología y la espiritualidad de la liberación.<sup>18</sup> Las nuevas perspectivas del paradigma

<sup>15</sup> Véase lo que a mi juicio constituye el paradigma central de la teología y la espiritualidad de la liberación, en ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?, en **RELaT** 193. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>. Acceso en 4 mar. 2006.

<sup>16</sup> Lumen Gentium n. 5.

<sup>17</sup> La **Dominus Iesus**, sólo llega a referirse a “un supuesto eclesiocentrismo del pasado”, puesto en boca de otros y dubitativamente: número 19.

<sup>18</sup> Véase una amplia exposición en Casal-dáliga-Vigil, *ibid.*, parte III, apartado “Reinocentrismo”.

<sup>19</sup> Quisiéramos creer que en este campo no se va a cumplir la ley histórica de atraso de la Iglesia, que J. I. González Faus ha creído poder establecer en “dos siglos y medio”: **Autoridad de la verdad**, 1996, p. 109.

pluralista no son más que nuevas exigencias acumuladas, que agravan la gravedad del atraso histórico<sup>19</sup> que arrastramos.

## LA CRISIS DE LA MISIÓN CLÁSICA

Decía san Agustín que “non progredi, regredi est”, no avanzar es retroceder. Los cristianos somos actualmente un tercio de la humanidad, unos 2.000 millones. Por crecimiento vegetativo, el cristianismo sigue aumentando en números absolutos, pero en números relativos decrece. Hace un siglo el cristianismo estaba convencido de que un renovado esfuerzo misionero iba a resultar prácticamente en la conversión de la totalidad del planeta a Cristo en el plazo de tres o cuatro décadas. El siglo XX se ha encargado de mostrar la inviabilidad de aquella perspectiva. En el transcurso de ese siglo pasó la humanidad de 1.619 millones de habitantes, a 6.055 (casi cuatro veces más), mientras que los cristianos pasaron de ser el 34'5% a ser el 33%. Simultáneamente, los no creyentes (ateísmo, agnosticismo...) pasaron de 3 a 778 millones, es decir, del 0'2% al 12'7% (se multiplicaron por más de 60). En la actualidad, extrapolando las estadísticas sociométricas, no es previsible la conversión de la humanidad al cristianismo...

Pero un nuevo gran factor de crisis se suma a esta situación: la crisis de la misión, de sus fundamentos teológicos mismos, como efecto de la teología del pluralismo religioso, en la línea de lo que ya hemos dicho hasta aquí:

- si ahora pensamos que todas las religiones son verdaderas, ya no tiene sentido ir a predicar la nuestra como si las demás no sirvieran;
- si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles;
- si Jesucristo no es el Salvador único, absoluto y normativo para todos los pueblos, aunque tenga mucho sentido el ir a difundir su conocimiento, ya no tiene el mismo sentido que tuvo hasta ahora;
- si que haya una única religión mundial ya no parece posible ni siquiera deseable (HICK, 1982, p. 21- 27; QUEIRUGA, 1992, p. 37), la “conversión de los pueblos a nuestra Sancta Fe Católica” deja de ser un objetivo proponible

a la acción misionera, que debe pasar a tener un objetivo de diálogo, de intercambio y de mutuo enriquecimiento.

La crisis que los misioneros tradicionales experimentaron cuando el Concilio Vaticano II admitió que fuera de la Iglesia había salvación, se reedita ahora por los citados temas de la cristología y eclesiología. La oficialidad de la Iglesia católica reacciona repitiendo intemperantemente que la misión misionera mantiene como siempre intacta su vigencia, sin aportar nada a la digestión de las dificultades y a la necesaria reinterpretación y reformulación. Si no atendemos a los problemas, éstos se resolverán sin nosotros, tal vez en la dirección que no prevemos.

#### LA CRISIS DE LA MORAL

La virtud de la religión ha sido presentada clásicamente – por santo Tomás por ejemplo – como acogida de la relación con Dios, sumisión ante su voluntad de Dios, aceptación de la norma que Él propone. Sumisión, acogida, aceptación, obediencia, fidelidad. Esta concepción, asumida como práctica en una sociedad, aseguraba el control de la misma, su estabilidad, su norma. La religión ha sido de hecho el software de programación de las sociedades en lo que se refiere a sus valores más íntimos, que han sido presentados como valores venidos directamente de Dios (por tanto, valores absolutos, sagrados, indiscutibles, que exigen una sumisión absoluta). La sociedad ha sido en este sentido “heterónoma”, con una heteronomía atribuida a Dios. La moral era así porque Dios mismo era así. El ser humano “ha sido criado para alabar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante ello salvar su ánima”.

La convivencia actual con otras religiones, y la inevitable comparación de valores e imperativos morales de cada una de ellas, hace comprender a la sociedad que la moral no proviene sólo de Dios, sino que es también una construcción humana, cultural, contextual, en buena parte aleatoria, y, también, inconscientemente autónoma: somos nosotros mismos, los seres humanos, hemos creado nuestras propias normas, sólo que lo hemos hecho por los procedimientos – que desconocemos – de la evolución de la sociedad, pero hemos finalmente atribuido a Dios nuestra propia creación, declarándola “revelada”, y hemos acabado como “expropiados” de nuestra propia construcción, viviendo



nuestra propia moral como una sumisión heterónoma a la supuesta voluntad de un Dios exterior que la habría dictado.

El pluralismo religioso no es sólo el de las diversas religiones, sino el de la diversidad de posiciones que la misma religión ha ido acumulando a lo largo de su larga historia.<sup>20</sup> Opiniones e imperativos morales que en una época determinada son impuestas con fuerza y hasta con violencia, en otras épocas son olvidadas y hasta contradichas. Cuando el estudio y el conocimiento histórico se difunde entre los miembros de esa religión, éstos perciben que el pluralismo también es interno, dentro de la misma religión a lo largo de tiempo. Ese “pluralismo transversal a la historia” también desafía la visión de la religión – y de la moral en particular – que las personas tienen. Si unos preceptos morales afirmados en su momento con toda contundencia, cambiaron significativa o incluso radicalmente, los adeptos de esa religión toman conciencia de que también los preceptos hoy afirmados pueden cambiar; pese a la proclamada absolutez de los mismos, lo que las personas perciben es su relatividad histórica: la experiencia de ese “pluralismo” ha transformado también la mentalidad de los miembros de esa religión.<sup>21</sup> Todo ello produce cada vez más, en la sociedad moderna, un desajuste no pequeño entre la moral oficial y la moral real asumida y aceptada por los miembros de una religión cuya oficialidad se niega a evolucionar.

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la “hermenéutica de la sospecha”, para desenrañar tantos influjos que han intervenido en la construcción de nuestra moral, que hoy, al descubrirse como construcción autónoma equivocadamente tenida como revelada, pierde la fuerza de la sacralidad divina de su origen, con la que estaba investida. La religión – y lo que es peor, la sociedad misma – se queda sin la moral tradicional y sin su también tradicional divina fundamentación. La sociedad se queda a la intemperie en cuanto a valores axiológicos predeterminados, y comprende que debe rehacerse y reconstruir su moral autónomamente. Estamos solos. No hay arriba un Dios exterior que nos haya dado una moral “revelada”. Los defensores de las posturas de la religión tradicional interpretan esta situación como un caos ético, o como un intento de destruir moralmente tanto a la religión como a la sociedad. Esta crisis está generalizada en muchas sociedades actuales.

<sup>20</sup> “Quien conoce bien la historia de los dogmas y de la teología moral, sabe que muchas cosas consideradas en el pasado como definitivamente establecidas y como doctrina indiscutible fueron posteriormente revisadas o sencillamente cayeron en el olvido. Y en el campo de la moral, el cambio es aún más significativo que en el campo de la dogmática” (HAERING, 1995, p. 111).

<sup>21</sup> “No fundo, há uma tomada de consciência de que o caráter absoluto da Igreja se desfez a partir do fato mesmo de ela ter refeito no Concílio muitos de seus ensinamentos, costumes e práticas, tidos como irreformáveis e ter até confessado suas faltas e erros. Se os do passado foram reformados, os de hoje poderão sê-lo amanhã. Está criada a atitude de distância crítica e de certa relatividade em face dos ensinamentos e práticas atuais da Igreja. Nessa situação, o fiel recua ao arcano da própria consciência e liberdade, e já não espera de leis e normas externas a resposta a suas perguntas” (LIBANIO, 2000, p. 91).

## CONCLUYENDO

Se podría enumerar muchos otros elementos de la crisis que estamos queriendo reflejar. Como comenzamos diciendo al principio, es toda la teología, toda la cosmovisión religiosa la que resulta afectada por este cambio de paradigma. Por eso resultaría imposible un abordaje completo del tema, o una enumeración exhaustiva de los principales elementos.<sup>22</sup> Por eso, concluimos con unas breves anotaciones finales.

Aunque sea simultánea en el tiempo, esta crisis provocada por la asunción consciente del pluralismo religioso es independiente de la crisis de la religión por el cambio cultural producido por el fin de la edad agraria y el advenimiento de la “sociedad del conocimiento”. Se desarrolla por otros caminos y con contenidos propios. Aunque la edad agraria se prolongara y la sociedad del conocimiento no adviniera, la crisis que el pluralismo religioso está produciendo en las religiones, seguiría dándose. Aunque los efectos se sumen y se fusionen, las causas originantes son distintas, aunque también se sumen y se entrelacen y con frecuencia sean difíciles de deslindar.

La situación mundial nueva de “mundialización”, al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y provoca la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humano-científico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Creo que es plausible pensar que algunas religiones van a afrontar este desafío y van a entrar poco a poco en una relectura de sí mismas. Como instituciones – como Iglesias en el caso de la religión cristiana –, les va a costar mucho. A las personas, las comunidades y los teólogos más libres, no les va a ser tan difícil, pero también les va a costar un esfuerzo notable. Ese esfuerzo es uno de los factores importantes que hará avanzar la transformación social de la religión en el siglo XXI.

Es posible que este ambiente, esta nueva situación, propicie la aparición de una teología y quién sabe si también una religiosidad “más allá de las religiones” (“postreligional”, más que postreligiosa). Algunos la intuyen como una “world theology”, una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Estará ubicada en la perspectiva del homo

<sup>22</sup> Remito a mi citada obra, **Teología del pluralismo religioso**, en la que abordo de un modo sistemático toda esta problemática.

gnoscens, que ya se siente más allá de la pertenencia a una “religión” de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. Se siente más en las regiones fuertemente interreligiosas, pero cada vez más va a sentirse un poco por igual en todas partes, en cuanto que los modernos medios de comunicación están hacen presente el pluralismo religioso incluso en aquellas partes donde no ha penetrado físicamente.

En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiásticos respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática.<sup>23</sup> El tiempo juega a favor de esta evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever.

<sup>23</sup> La colección de libros que la Asett, Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo ha programado y ya está adelantando en su publicación (en la “colección Tiempo axial”, Editorial Abya Yala, Quito. Disponible en: < <http://latinoamericana.org/tiempoaxial/> >) podría ser el signo más expresivo.

## ABSTRACT

The Theology of religious pluralism (TRP) is not “a sectorial” theology or “a genitive theology”, which would theologize new subjects, that is to say one more field inside the “universa theologia”. In other words, it does offer a quantitative novelty instead of a qualitative one. TRP deals with the same subjects, but from another point of view, another “formal object”. Everything is retrieved from another order, point of view, and “paradigm”. In this way, challenges seem to be huge. Great general perspectives that have never been are effected and new challenges reappear. The author works on the selection of main changes that produce current challenges. Such Challenges are presented and justified, showing in each case its implications for theological reflexion and well as for Christian life. The core of this brief study refers to the shift of a negative to a positive evaluation of the religious pluralism, a new understanding of the Revelation, the overcoming and the abandon of the category of the “election”, the main challenges in the sensible field of christology and moral, as well as the transformation of the mission.

Key words: Pluralism; Shift of paradigm; Pluralism of principle; Election; Inclusivismo; Mission.

## Referencias

- CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. **Espiritualidad de la liberación**. 1992. Disponible en: <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?teol01>> Acceso en 4 mar. 2006.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración Dominus Iesus**. Roma, 2000. Disponible en: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html)> . Acceso en 4 mar. 2006.
- DOSTOIEWSKI, F. M. **Correspondance I**. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- FAUS, J. I. González. **Autoridad de la verdad**. Barcelona: Herder, 1996.
- GESCHÉ, A. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Diálogo de pássaros**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 35-59.
- GOMIS, Joaquín (Org.). **Vaticano III: cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas**. Bilbao: Desclée, 2001.
- HAERING, B. **Està todo en juego: giro en la teología moral y restauración**. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 1995.
- HICK, J. **God has many names**. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- KNITTER, P. Hans Küng's theological rubicon. In: SWIDLER, Leonard (Ed.). **Toward a Universal Theology of Religion**. Maryknoll: Orbis Books, 1988, p. 224-230.
- LIBANIO, João Batista. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARDONES, J. M. **Para comprender las nuevas formas de la religión**. Estella: Verbo Divino, 1994.
- MÜLLER, F. M. **Introduction to the science of religions**. Londres: Trübners, 1873.
- PAULO VI. **Constitución dogmática Lumen Gentium**. Roma, 1964. Disponible en: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)> . Acceso en 4 mar 2006.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **El diálogo de las religiones**. Santander: Sal Térrea, 1992.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **La revelación de Dios en la realización del hombre**. Madrid: Cristiandad, 1987.
- SOBRINO, Jon. **Jesucristo liberador**. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- TILLICH, Paulo. The significance of the history of religions for the systematic theologian. In: BRAUER, J. C. (Ed.). **The future of religions**. New York: Harper & Row, 1966, p. 80-94.
- VIGIL, José María. ¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?. In: Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas. **¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?** Barcelona: CeTR, 2005.

VIGIL, José María. **¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?** Disponible en: < <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>> Acceso em 4 mar. 2006.

VIGIL, José María. **Teología del pluralismo religioso**. Córdoba: El Almendro, 2005.