

# ENCUENTRO

## ISLAMO-CRISTIANO

Nº 354, OCTUBRE 2001

SERIE B: ISLAM Y CRISTIANISMO

### EL MODELO DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO DE PAUL F. KNITTER

por Alberto Moliner Fernández

*Hablar de diálogo interreligioso dando de lado a la situación mundial de los empobrecidos es quizás, y sin quizás, el mayor pecado, la peor mentira que aqueja, desde sus orígenes al diálogo entre creyentes: “Sois unos mentirosos, ¿cómo podéis amar a Dios, a quien no veis, si no amáis a vuestro hermano a quien veis?” (1 Jn 4,20). Creemos que, porque nos reunimos para rezar juntos seguidores de las tres religiones monoteístas o para discutir algún tema teórico doctrinal, hemos cumplido con las exigencias del diálogo, mientras después utilizamos incluso las palabras mismas de Dios para oprimir y matar al hermano. O nos callamos cobardemente ante los que explotan y matan porque son los de mi religión o, en nombre unos teóricos valores de democracia y libertad, tildamos de terroristas a cuantos se niegan, incluso arriesgando su vida, a seguir siendo explotados inhumanamente mediante la aplicación de la “ley de la selva” donde unos pocos, el más fuerte, se traga, sin más, a los otros que son la inmensa mayoría de la humanidad. Mediante esa ley salvaje unos pocos han dejado a la inmensa mayoría, a las cuatro quintas partes de la humanidad, en la más escandalosa y cruel situación.*

*Un diálogo entre creyentes no puede quedar indiferente ante ese hecho, al contrario, debe implicarse y comprometerse. El hambre total de los demás provoca y condena todo diálogo que se distrae y tranquiliza*

**dialogando sobre doctrinas, entreteniéndose con crucigramas teológicos, consagrándose a la función puramente religiosa y espiritual de las religiones. Los “condenados de la tierra” imponen otra lectura del Evangelio y del Corán, otro talante para nuestros diálogos interreligiosos: sustituir la teología que cierra los ojos ante la dominación inhumana de unos pocos por una teología que libera para la solidaridad y la esperanza. Una teología que se sienta acorralada por la pregunta ineludible que se hacía San Agustín: Si el Evangelio dice que irán al infierno aquellos a los que Cristo un día diga “estaba desnudo y no me vestisteis”, a ¿donde irán aquellos a los que tuviera que decirles “estaba desnudo y me despojásteis”?**

**Por eso nos alegramos ofreciendo a nuestros lectores este trabajo modélico sobre el diálogo interreligioso de la tesis doctoral en Teología de Alberto Moliner sobre El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudio de la aportación de Paul F. Knitter, cuya lectura recomendamos vivamente a nuestros lectores por su servicio desafiante y desinstalador.**

**Alberto Moliner, a quien agradecemos su cristiana, rápida y cualificada colaboración, nació en Barcelona y se doctoró en Teología en el Institut de Teología Fonamental de Sant Cugat del Vallés (Barcelona). El diálogo interreligioso ha sido, desde hace muchos años, una de las constantes de todas sus publicaciones. Es también miembro de la Asociación de Teólogos y Teólogas “Juan XXIII” de Madrid, miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR) y socio colaborador de la Associació UNESCO per el Diàleg Interreligiós (AUDI).**



Este artículo intenta recoger uno de los aspectos presentados en la tesis doctoral titulada *El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudio de la aportación de Paul F. Knitter*, defendida el pasado curso académico 2000-01 en la Facultad de Teología de Catalunya. El objeto del estudio era constatar que la aportación del teólogo católico Paul F. Knitter al diálogo interreligioso sigue realmente la metodología propia de la Teología de la liberación y estudiar así la capacidad de esa teología para entablar un diálogo interreligioso. Aquí, no obstante, nos vamos a centrar en el modelo de diálogo interreligioso propuesto por Paul F. Knitter, profesor de teología de las religiones en Cincinnati, Ohio, en los Estados Unidos.

Su aportación original al diálogo interreligioso se inicia a partir de su contribución a la realización del volumen en colaboración con J. Hick, donde se aprecia un cambio en su teología al considerar la opción fundamental por el oprimido como una condición para el diálogo interreligioso<sup>1</sup>. La teología de P. F. Knitter presenta así una orientación bien concreta: interesado por el método de la Teología de la liberación para aplicarlo al modelo pluralista del diálogo interreligioso, descubre que no se puede hacer teología de las religiones sin conectarla con una teología de la liberación<sup>2</sup>. El autor afirma que “el otro” sufriente le ha acompañado y desafiado en su trayectoria espiritual y teológica.

Durante su estancia en la India, el contacto tanto con la variedad religiosa como con la realidad de la pobreza, le confirmaron la necesidad de un diálogo que ha de incluir tanto al otro religioso como al otro sufriente. No obstante, ya anteriormente, P. F. Knitter se había percatado de que “el otro” sufriente incluye no sólo al ser humano, sino también al planeta mismo: “como el sufrimiento humano y el ecológico tienen causas comunes, tendrán soluciones comunes”<sup>3</sup>. Si el diálogo debe incluir la liberación, ésta debe incluir al planeta pues nadie habla de lo sagrado sin referirse a la Tierra, ni de su propio sufrimiento sin aludir al ecológico. Así, para el autor, “esto se ha convertido en un paradigma para todos los encuentros interreligiosos”<sup>4</sup>.

De aquí que el modelo propuesto por el autor, presupone que el diálogo entre miembros de diferentes comunidades religiosas es posible y necesario. Por ello, tiene que ser *correlacional*<sup>5</sup>; es decir, ha de tener lugar como parte de una relación de igualdad y respeto. Esta es su definición:

“Un *modelo correlacional para el diálogo* interconfesional llama a todos a aproximarse a los otros creyentes de modo que una auténtica co-relación pueda existir entre ellos. (...) Esto significa que mientras hablaré de mis convicciones con la mente clara y firmemente, lo haré de un modo que te permita hacer lo mismo. Esto refleja lo que dijimos sobre hacer afirmaciones absolutas de una manera relativa. En tal modelo correlacional, todas las religiones son vistas desde el principio

del diálogo, no como necesariamente *iguales* o *lo mismo* en sus afirmaciones de verdad (si esto es así sólo se podrá saber en el diálogo) sino con *iguales derechos*”<sup>6</sup>.

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

Para que un diálogo correlacional pueda funcionar tiene que presumir la autenticidad de las religiones. Todos los participantes han de creer que pueden aprender algo; es decir, que puede haber verdades en otros lugares. La posibilidad de que muchas religiones compartan verdades no elimina el hecho igualmente importante de que puedan compartir una verdad en modos muy diferentes. Las diferencias entre las religiones han de ser reconocidas y afirmadas pues hay complementariedad real entre tales diferencias: si éstas son transformadoras para los practicantes, entonces no pueden ser ajenas unas a otras.

El modelo correlacional propuesto por P. F. Knitter, desde la realidad de las diferencias entre las religiones, está de acuerdo con la afirmación posmoderna de que no existe ningún universal que, desde fuera de las religiones, las evalúe. Pero a la vez, tal modelo correlacional discrepa de las perspectivas posmodernas en su comprensión de la particularidad pues ésta no excluye la universalidad. Este movimiento dialógico desde la particularidad hacia la universalidad no se realiza nunca plenamente pues no podemos dejar a un lado nuestra particularidad pero, a través del diálogo, podremos conectar mejor con los otros aunque no seamos capaces ni de verlo ni de decirlo todo. Lo cual significa que, en la práctica, nunca se llegará al universal. Así, el aprender algo nuevo de los demás es una condición de posibilidad para el diálogo.

Por otra parte, ante las necesidades mundiales provocadas por el sufrimiento ecohumano, las religiones tienen una responsabilidad de responder a tal necesidad. Si la salvación o la iluminación significan algo entre las tradiciones religiosas, éstas deben contribuir a remediar dicho sufrimiento: las religiones tienen una *responsabilidad global* hacia las necesidades del mundo. Así, el diálogo debe ser globalmente responsable; esto es, el contenido del diálogo ha de incluir el sufrimiento y las necesidades de la población mundial.

Este modelo de diálogo correlacional y globalmente responsable que P. F. Knitter propone no sólo es viable sino que es un imperativo. Así, podemos afirmar que el quehacer teológico de P. F. Knitter nace de sus luchas interiores como creyente cristiano. Proviene de la necesidad de mantener la integridad con la propia conciencia cristiana y no únicamente del deseo de investigar un problema teológico

puramente teórico. Al creyente actual le resulta difícil incorporar los nuevos conocimientos y valores religiosos provenientes de otras religiones con la doctrina tradicional de la fe, especialmente con la singularidad y ultimidad de Cristo y de su obra. De ahí que la tarea del autor consista en tratar de buscar respuestas nuevas que tengan presente la cada vez más viva y acuciante conciencia del pluralismo religioso.

## **EL MODELO “CORRELACIONAL Y GLOBALMENTE RESPONSABLE” DE PAUL F. KNITTER**

En su obra *One Earth Many Religions* (1995) el autor propone una aproximación al diálogo basada en un sustrato común de responsabilidad global para el bienestar ecohumano: lo que puede llamarse un modelo “soteriocéntrico multinormado”. P. F. Knitter hace un llamamiento a todas las religiones para que cooperen en la promoción de la justicia y el bienestar ecohumanos; de ahí el subtítulo de sus últimas obras, “la responsabilidad global”<sup>7</sup>, que debe formar parte de todas las conversaciones interreligiosas: “para mí se ha convertido en una obligación moral unir “pluralismo y liberación” y “diálogo y responsabilidad global” (...) En otras palabras, las voces del Otro sufriente me han hecho comprender mejor las voces del Otro religioso”<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva el autor cree que si los sufrimientos innecesarios de la humanidad y de la Tierra se han de evitar, las religiones han de hacer una contribución dialógica, cooperativa y de forma combinada –correlacional y globalmente responsable, en palabras de P. F. Knitter.

Por tanto el objetivo de P. F. Knitter es doble: por un lado, poner los fundamentos para que una teología de las religiones sea liberadora<sup>9</sup>, por lo que el autor propone en esta obra promover un diálogo de las religiones plural y liberador, que prefiere denominar diálogo “globalmente responsable y correlacional” que contribuya a la salvación y al bienestar de la humanidad sufriente y del planeta, a partir de un compromiso común de todas las tradiciones religiosas con el bienestar humano y ecológico. Dicha responsabilidad global incluye la noción de liberación entendida como lo hacen los teólogos de la liberación, pero que no sólo busca la justicia social sino también la justicia y el bienestar ecohumanos.

Y, por otro lado, que una teología de la liberación sea dialogal, esto es, capaz de incluir y aprender de las religiones a fin de promover la vida humana y planetaria: “Para ser efectiva, una teología de la liberación debe ser también una teología del diálogo interreligioso. Para ser significativo, un diálogo o una teología interreligiosa debe incluir una teología de la liberación”<sup>10</sup>. Refiriéndose a lo mismo, P. F. Knitter, en otro lugar reconoce tanto los límites de la Teología de liberación, como la aportación que ésta hace a la teología de las religiones:

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

“Los teólogos de las religiones preocupados por el diálogo, gracias a las advertencias y ejemplos de sus colegas de la liberación, se están dando cuenta de que una religión que no se dirija como primera preocupación hacia la pobreza y la opresión que invade nuestro mundo no es una auténtica religión”<sup>11</sup>.

Para P. F. Knitter, un modelo pluralista busca promocionar un diálogo correlacional verdadero entre las religiones, un diálogo en el que todas las partes sean capaces de oír y ser desafiados por los otros y, al mismo tiempo, hablar y desafiar a su propia religión. Para llegar a este modelo correlacional P. F. Knitter asegura haber seguido un movimiento acumulativo desde un eclesiocentrismo a un cristocentrismo y después a un teocentrismo. Ahora su evolución le ha llevado hacia un soteriocentrismo debido a las inadecuaciones de los otros modelos<sup>12</sup>. Una aproximación centrada en la salvación, o soteriocéntrica, preserva el valor y la necesidad de la Iglesia, de Cristo y de Dios en la medida en que la sotería (salvación) o el bienestar humano y ecológico se eleva como el contexto y el criterio tanto para una teología de las religiones, como para un diálogo interreligioso.

## **1.- EL SUFRIMIENTO COMO SUSTRATO Y CAUSA COMÚN.**

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

La obsesión de tantos contemporáneos por preservar la diversidad a toda costa puede llevar fácilmente al llamado “relativismo agónico”, afirma P. F. Knitter. Esto significa que si no hay un criterio común que descubrir, entonces, asegura el autor, en última instancia lo que sea verdad será impuesto por el poder –el dinero o las armas-. Rechazar el reconocimiento de un sustrato común para el diálogo, no es afirmar la verdad propia de cada uno sino el poder propio de cada uno. Y es de

sobras conocido que el poder no está repartido por igual en todo el mundo, por lo que las naciones que tienen más poder decidirán cuáles serán los criterios de verdad. Para P. F. Knitter si se evita hacer de la verdad poder, podremos acordar la existencia de un sustrato común a partir del que podamos deducir convicciones, criterios y acciones comunes<sup>13</sup>.

Sin embargo, P. F. Knitter no está afirmando que haya una esencia común o una experiencia religiosa común en todas las religiones, sino que señala lo que es dolorosamente obvio cuando se mira al mundo: hay un contexto común que engloba problemas comunes. Este contexto común es la realidad de sufrimiento que amenaza al futuro de la humanidad y al planeta. Dada su universalidad y su urgencia, este tema debe tratarse en el diálogo junto con aquellos temas que lo conforman. Existe hoy en día asegura el autor, una conciencia creciente entre los creyentes de que su identidad debe estar relacionada con esas experiencias comunes de sufrimiento y de amenaza globales<sup>14</sup>. Este contexto común puede comprenderse, confía P. F. Knitter, como un nuevo *kairós hermenéutico*<sup>15</sup> para el encuentro interreligioso, esto es, como una situación que se da por todos los rincones del planeta y que hace posible y necesario un nuevo encuentro de las religiones.

## **2.- LA RESPONSABILIDAD GLOBAL COMO SUSTRATO COMÚN PARA EL DIÁLOGO.**

En el esfuerzo por equilibrar la diversidad cultural-religiosa con la responsabilidad global, se ha de admitir, según P. F. Knitter, que las dos no pesan igual: la responsabilidad es más urgente y más real que la diversidad. Ésta última se debe transformar para que deje de ser un obstáculo y se convierta en fuente de responsabilidad dialógica, común y diversa<sup>16</sup>. “No podemos asumir nuestra responsabilidad en el mundo sin afirmar y comprometernos con la diversidad de perspectivas que esta responsabilidad significa (...) No podemos permitir que nuestra afirmación de la diversidad se convierta en una distracción o un obstáculo para asumir nuestra responsabilidad”<sup>17</sup>.

Para P. F. Knitter, una responsabilidad global por la salvación puede proporcionar el marco y las directrices para un diálogo entre las religiones que sea capaz de ir desde una verdad absoluta universal a múltiples verdades completamente diversas. Lo que posibilita el auténtico diálogo y lo realiza es esa responsabilidad global por el bienestar humano y ecológico. Debido a que la sotería crea solidaridad, proporciona, según P. F. Knitter, la motivación y el compromiso para llevar adelante el diálogo. Uno de los prerrequisitos básicos para el diálogo es descubrir la necesidad y el valor del mismo. Aquí es donde la responsabilidad global, afirma el autor, puede ayudar porque puede proporcionar la motivación para reconocer la necesidad del diálogo a partir de una fuente común fuera de las tradiciones.

La solidaridad y la responsabilidad globales pueden añadir participantes al discurso interreligioso y resolver una de las cuestiones más delicadas: cómo empezar el diálogo sin privilegiar una postura sobre las otras. P. F. Knitter sostiene que el soteriocentrismo, o una aproximación globalmente responsable al diálogo, puede ayudar a resolver esta cuestión: “Nuestro punto de partida no es inherente a la perspectiva única de una tradición; esto es, el diálogo no comienza mirando *dentro* de las tradiciones, sino más bien mirando *más allá* de ellas el sufrimiento humano y planetario que lo consume todo a nuestro alrededor”<sup>18</sup>.

Así, el sufrimiento de las víctimas es la voz privilegiada en el diálogo y a su vez previene a cualquier posición religiosa preestablecida de tener un lugar privilegiado: “Son las víctimas de este mundo las que ponen en marcha el círculo hermenéutico”<sup>19</sup>. El autor está sugiriendo un proceso, un modo de ser y de actuar conjuntamente mediante el cual se pueda iniciar y mantener –aunque nunca completar– una comunidad de comunicación. Es un proceso en el cual se responde a los problemas y a las preocupaciones que todos pueden identificar como universales. La verdad que se descubrirá a partir de aquí no será una afirmación proposicional que todos ratifiquen, sino un modo de ser conjunto. Esta solidaridad de interconexión mutua hace que cada uno sea responsable del bienestar del otro.

### *a) El lugar de la praxis liberadora en el diálogo*

Para P. F. Knitter, proponer un diálogo interreligioso soteriocéntrico que tenga a la responsabilidad global por contexto, punto de partida y meta es plantear una forma de diálogo en el que la praxis juega un papel esencial. Así, el autor afirma que las personas de diferentes religiones no serán capaces de hablar teológicamente a menos que actúen de forma conjunta por el bienestar de este mundo<sup>20</sup>.

Como el propio autor recuerda, recomendar la praxis como un componente esencial para el diálogo no es nada nuevo. Refleja una epistemología que aunque antigua en occidente –véase Aristóteles– ahora se restaura –véase la filosofía contemporánea–. Según ésta, la verdad es siempre práctica. Para Aristóteles, la verdad se conoce no por la inteligencia sino por la frónesis: esto es, se conoce la verdad haciéndola<sup>21</sup>. La verdad, y en concreto la verdad religiosa, por su propia naturaleza es transformadora.

Así, reconoce P. F. Knitter que la praxis juega un papel central al enfrentarse con el dilema posmoderno a menudo descrito como “ansiedad cartesiana”. Ansiedad que viene provocada, en primer lugar, por la necesidad de basar nuestras vidas en la verdad y, en segundo lugar, por el reconocimiento posmoderno de que toda verdad es relativa y por tanto cuestionable. Por ello, cuando los teólogos o los filósofos de la religión ensalzan la naturaleza mística de la verdad, no

olvidan, según el autor, que la verdad también se conoce tanto en nuestra transformación como en la del mundo. Si se diera una manifestación de la verdad sin transformación, entonces, afirma P. F. Knitter, sería sospechosa: los filósofos pragmáticos y los teólogos de la liberación sugieren que se puede identificar la verdad más en la transformación práctica que en la manifestación mística. P. F. Knitter dirá que: “hay una praxis o contenido común viable para todas las religiones, sobre la base de que pueden buscar la verdad juntas. El contenido común para esta praxis compartida es, como hemos señalado, el sufrimiento que está devastando a la humanidad y al planeta”<sup>22</sup>.

Afirma P. F. Knitter que si las religiones pueden afrontar juntas las crisis, tendrán nuevas oportunidades no sólo para interpretar sus propias tradiciones intra-textualmente, sino trans-textualmente de modo que puedan comunicar e interpretar sus textos y tradiciones para con los otros. Sin embargo, P. F. Knitter sugiere que el papel hermenéutico que la praxis juega en la teología cristiana contemporánea, podría jugarlo también en el diálogo interreligioso. El autor propone así una razón más práctica por la que la praxis liberadora juega un papel esencial en el diálogo interreligioso: tal como es el mundo no permite un diálogo auténtico entre personas de diferentes culturas y tradiciones, por lo que hace falta que el mundo sea transformado. Dadas las desigualdades que hay en nuestro mundo hoy y la manera como son sustentadas por las estructuras del poder económico, político y militar, no hay una plataforma común de discurso a la que todos tengan acceso y donde todas las voces cuenten por igual, donde cada participante se sienta libre y sin amenazas.

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

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

Como ya insinuara en su contribución a *The Myth of Christian Uniqueness*, el autor se apoya en el método de la Teología de la liberación que además de clarificar el punto de partida y el contexto para un diálogo interreligioso plural también puede iluminar las cuestiones cristológicas en debate. Teniendo presente que la Teología de la liberación afirma que el punto de partida del quehacer teológico es la praxis liberadora, todo enunciado cristológico deberá remitirse a ella. Por eso, los teólogos de la liberación afirman que para conocer a Jesús hay que seguirle y poner su mensaje en práctica: “fe en Cristo significa, ante todo, seguimiento de Jesús”<sup>26</sup>.

Por tanto, la praxis liberadora será el punto de partida y permanecerá como criterio de toda cristología: todo lo que conocemos o vivimos sobre Jesús, afirma P. F. Knitter, debe ser continuamente confirmado, clarificado y quizás corregido en la praxis de vivir su visión en los contextos cambiantes de la historia<sup>27</sup>. En este sentido, nuestro autor sigue a L. Boff cuando éste advierte que nada de lo que se diga sobre Jesús es final: “ninguna realidad histórica concreta puede agotar la riqueza de Cristo. De ahí que ningún título conferido a Cristo pueda ser absolutizado”<sup>28</sup>. Se trata de reinterpretar afirmaciones como “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que tengamos que salvarnos” (Hch 4,12). P. F. Knitter afirma que no se puede saber que Jesús es la última palabra de Dios, o lo que es lo mismo, no se puede afirmar su normatividad sólo a partir de lo que se nos ha dicho o de lo que hemos experimentado en nuestras vidas<sup>29</sup>. Siguiendo a J. Sobrino, nuestro autor dirá<sup>30</sup>:

“La unicidad de Jesús sólo puede ser conocida y afirmada “en su encarnación concreta”, sólo en la praxis del desarrollo sociohistórico. Esto significa, concretamente, que a menos que nos comprometamos en la *praxis del diálogo cristiano* con las otras religiones –siguiendo a Cristo, aplicando su mensaje, en el diálogo con otros creyentes- no podremos experimentar y confirmar lo que la unicidad y normatividad de Cristo significan”<sup>31</sup>.

Por otro lado, según nuestro autor, al primar la Teología de la liberación la ortopraxis sobre la ortodoxia, las afirmaciones sobre la finalidad / ultimidad de Cristo y del cristianismo ni son posibles en el presente, ni tampoco necesarias. Y esto es así, según P. F. Knitter, porque la principal preocupación de una teología de las religiones liberadora soteriocéntrica no es “la creencia correcta” sobre la unicidad de Cristo, sino la “práctica correcta”, de promoción del reino y su *Sotería*, con las otras religiones. Clarificar si Cristo es único señor y salvador y cómo lo es, así como clarificar también cualquier otro aspecto de la doctrina, puede ser importante, pero, según P. F. Knitter, está subordinado a la opción preferencial por los pobres y los no-personas.

Para P. F. Knitter, si la praxis liberadora es capaz de indicar y de medir la autenticidad de la revelación y de la experiencia religiosa, entonces los cristianos tienen el criterio soteriocéntrico no sólo para

examinar críticamente y revisar la comprensión tradicional de la unicidad de Cristo, sino también para discernir, en el diálogo, qué creencias y prácticas religiosas pueden ser caminos de salvación y qué figuras religiosas pueden ser liberadoras y salvadoras. En palabras de P. F. Knitter, “simplemente a partir de los frutos éticos y soteriológicos los conoceremos –seremos capaces de juzgar si y cómo otros caminos religiosos y sus mediadores son salvíficos”<sup>32</sup>.

### ***b) La voz de las víctimas en el diálogo***

P. F. Knitter continúa su argumentación afirmando que el actual mundo posmoderno se presenta según un tema de realidades y demandas: ser fiel a la propia identidad y tradición, estar abierto a la pluralidad de otras tradiciones y hacer frente al dominio del sufrimiento que aflige nuestro mundo. En esta “identidad-pluralidad-enfrentamiento” tiene lugar la dinámica del encuentro interreligioso en la que, asegura el autor, debe primar la resistencia contra la dominación y el sufrimiento. Esta primacía, según P. F. Knitter, no se basa en algún tipo de prioridad ontológica del sufrimiento, la pluralidad o la identidad, sino en el predominio de ese sufrimiento.

El sufrimiento, para P. F. Knitter, tiene una universalidad y una inmediatez que lo convierten en la cuestión más adecuada y necesaria para establecer un sustrato común para el encuentro interreligioso: se puede decir que el sufrimiento sirve de base común negativa para el diálogo interreligioso. Pero sobre este fondo negativo aportado por las víctimas se puede elaborar, según el autor, un fondo común más positivo de compromisos éticos compartidos: “debido a que la realidad del sufrimiento debe formar parte del contenido del diálogo interreligioso, es necesaria la presencia de las víctimas en él”<sup>33</sup>. El diálogo, aunque razonable y efectivo, tiene que ser inclusivo por más que hasta ahora haya sido exclusivo: las víctimas no han participado en él, por lo que éstas han sufrido una “injusticia cognitiva”.

Si las “conversaciones-hacia-la-verdad” deben incluir al otro para tener éxito, entonces hay que aclarar, asegura P. F. Knitter, dónde se encuentra ese otro: no será sólo en las diferencias culturales y religiosas, sino en la exclusión sociopolítica. De hecho P. F. Knitter sugiere que esos otros excluidos tienen una primacía de inclusión que les otorga una voz especial en el diálogo ya que sus experiencias y testimonios tienen un “privilegio hermenéutico” en la búsqueda de la verdad<sup>34</sup>: “Por tanto, las voces de las víctimas excluidas –que abarcan a aquellos que pueden hablar de la Tierra victimizada- tienen un papel privilegiado en el discurso, no sólo porque son diferentes sino porque esta diferencia es desafiante y, como se afirmó antes, puede quebrar y reconducir nuestra conciencia”<sup>35</sup>.

El papel privilegiado del excluido también puede argumentarse, según nuestro autor, a partir de la masificación de este sufrimiento que

representa la experiencia de tres cuartas partes de la humanidad. Pero no sólo es la cantidad la que les da un papel privilegiado, también la calidad de esta experiencia de sufrimiento injusto y exclusión es tal que, según P. F. Knitter, capacita a las víctimas para saber aquello que el poder nunca puede saber por sí mismo. Las víctimas han “aprendido más sobre la cultura del poder que lo que el poder sabe sobre ellas”<sup>36</sup>. Sin embargo, P. F. Knitter no sugiere que las víctimas sean la única voz a considerar, ya que el diálogo ha de permanecer plural: no hay lugares privilegiados absolutos en el diálogo. Ahora bien, las víctimas deben ser consideradas no sólo en primer lugar, sino constantemente.

Los participantes del diálogo interreligioso conscientes de la ideología, entendida ésta como distorsión sistemática que hay en todo lenguaje, podrían compensarla, afirma el autor, recurriendo a la “sospecha hermenéutica”. Es aquí precisamente donde las voces de los oprimidos deben jugar un papel privilegiado en el diálogo, ya que sólo con la ayuda del oprimido puede el opresor enfrentarse a su propia opresión.

El papel que la opción por el pobre juega en el método teológico lleva a P. F. Knitter a afirmar que al privilegio hermenéutico del pobre se le debe dar un “status normativo relativo”. Y la razón para ello no es que el pobre pueda exigir algún tipo de superioridad moral, sino que su privilegio es terapéutico, esto es, necesario para diagnosticar y remediar las distorsiones ideológicas<sup>37</sup>. Nuestro autor sugiere que la opción por el pobre que se afirma en el método teológico la afirmen también los miembros de todas las religiones del “método dialógico”.

De esta manera, según P. F. Knitter, en todos los encuentros interreligiosos, el pobre y el que sufre estarán presentes y tendrán un papel privilegiado. Por ello, afirma el autor, no se ha de insistir en que “cada voz contribuya igualmente”, ya que algunas de ellas son más apremiantes al no ser escuchadas en el pasado y ser víctimas en el presente: “si el diálogo ha de ser siempre *“par cum pari”* (entre iguales) – (cf. UR. núm. 9)-, también hay quienes son *“primi inter pares”* (primeros entre iguales)”<sup>38</sup>. Pero que el sufrimiento y las víctimas representen un privilegio hermenéutico en el diálogo no es suficiente para que los que ostentan el poder las escuchen. De ahí que para P. F. Knitter, comprender lo que el sufrimiento nos dice no sea simplemente una cuestión de teoría, sino de praxis.

A través de la aproximación de P. F. Knitter propuesta en lo expuesto, éste llama a un diálogo interreligioso práctico –o liberador– básicamente ético –aunque desde nuestro punto de vista creemos que descuida el enlace teológico de esa ética; es decir, el encontrar en las víctimas, de modo explícito, el rostro de Cristo crucificado. P. F. Knitter invoca a la responsabilidad global y al imperativo moral de responder a los sufrimientos de la humanidad y de la Tierra. Tales responsabilidades éticas han de pesar, según P. F. Knitter, en cualquier tipo de diálogo. La obligación moral de la responsabilidad global como parte esencial del diálogo se convierte, según el autor, en

oportunidad hermenéutica que añade dinamismo y arroja luz a los esfuerzos por comprender cualquier tradición religiosa. P. F. Knitter espera que así como la teología cristiana se ha revitalizado por la decisión de interpretar el Evangelio bajo los ojos y las luchas del oprimido, el diálogo interreligioso se podrá renovar a través de la praxis de la responsabilidad global que fundamentará y guiará el diálogo.

### ***c) La posibilidad de una responsabilidad global***

Una vez reconocida la necesidad de un modelo globalmente responsable, P. F. Knitter se pregunta ahora por su posibilidad. El autor insinúa que, a partir de la fenomenología religiosa, esta posibilidad de contener la capacidad y la necesidad de promover la sotería o bienestar ecohumano aparece en todas las tradiciones religiosas de diferentes maneras y grados: “Sin embargo, se puede comprender el componente divino o trascendente de la *sotería* debido a que sugiero que las múltiples tradiciones pueden avalar una responsabilidad global por la *sotería* del mundo”<sup>39</sup>.

Antes de seguir adelante, creemos que conviene aclarar aquí lo que el autor entiende por *sotería*<sup>40</sup>: se trata de un concepto relacionado tanto con el *humanum* de H. Kung<sup>41</sup> –lo que es verdaderamente humano y específico de la dignidad humana y los valores básicos a los cuales está subordinada- como con la experiencia cosmoteándrica de la realidad de R. Pannikar<sup>42</sup> –una unidad en distinción entre lo divino, lo humano y lo cósmico-. Promover esta realidad es acrecentar el bienestar de todos –y esto es la salvación o *sotería*<sup>43</sup>: “por tanto, *sotería* es el bienestar humano y planetario que resulta de sentir y vivir el Misterio inmanente-trascendente”<sup>44</sup>.

Así pues, continúa P. F. Knitter, por un lado, los representantes de todas las religiones pueden encontrar en sus propias tradiciones un deseo de promover el bienestar ecohumano y vislumbrar cómo debe realizarse. Por otro lado, esa aserción proporciona el motivo para abrazar la diversidad y la esperanza que conducirá hacia la unidad: los seguidores de todas las tradiciones religiosas, precisamente debido a sus experiencias y a sus enseñanzas, se sienten llamados a rechazar el sufrimiento ecohumano que atormenta al mundo. Sin embargo, P. F. Knitter no sólo sugiere tal sentimiento de conciencia para la transformación de este mundo, sino también la posible existencia de diagnósticos similares por parte de las religiones sobre lo que es incorrecto en nuestro mundo, así como prescripciones de lo que debe hacerse. Nuestro autor no sugiere que las religiones del mundo propongan soteriologías idénticas ni similares, sino análogas.

Esta necesidad de combatir el sufrimiento comúnmente reconocida es el fundamento de la esperanza de que la diversidad es más complementaria que contradictoria, más fuente de cooperación que de

división. Por su parte, A. Pieris, en quien se apoya P. F. Knitter, sostiene que todas las religiones tienen su origen en algún tipo de experiencia liberadora primordial, que se puede simbolizar por el “espíritu liberador”<sup>45</sup>. Este espíritu como símbolo está abierto a amplias interpretaciones: puede comprenderse tanto como espíritu humano como divino.

En definitiva, la religión llama a lo que es más que humano para transformar o liberar lo humano, lo que significa oponerse o resistirse a lo que impide el cambio. Si hablar de moral juega un papel fundamental en todo hablar de Dios, entonces la responsabilidad global no se ha de considerar como materia ajena o tópico impuesto al encuentro de las religiones: la responsabilidad global es un término contemporáneo para vivir correctamente. Si ser creyente significa vivir una vida moral, también significa vivirla globalmente responsable. En otras palabras, “ser globalmente irresponsable equivale a ser irreligioso”<sup>46</sup>.

La responsabilidad global ya descrita no sólo es un compromiso compartido, sino también un contexto compartido para la experiencia religiosa que puede transformar las diferentes tradiciones religiosas. Tampoco es sólo una tarea ética que todas las religiones puedan llevar a cabo conjuntamente, sino que también puede ser una fuente de experiencias compartidas por la que creyentes de diferentes comunidades religiosas se comprendan mejor y se comuniquen las narraciones religiosas y el lenguaje de los otros. Trabajar juntos por la justicia se convierte en una “*communicatio in sacris*” viable para todas las religiones más allá de sus templos. Los diferentes tipos de experiencias religiosas no son contradictorios sino análogos y complementarios, llevando al mismo compromiso de la responsabilidad global<sup>47</sup>.

Para P. F. Knitter, los ingredientes esenciales en la experiencia religiosa que hacen posible el cruce cultural en la lucha por superar el sufrimiento y promover el bienestar ecohumano son: la oposición al sufrimiento, la obligación de actuar, la capacidad para actuar, la iluminación de que las cosas deben cambiar y la esperanza a pesar de todo. Así, afirma el autor, que se está en comunión con lo sagrado cuando se está en comunión con el sufrimiento del mundo<sup>48</sup>.

## CONCLUSIÓN

Recapitulando, como hemos visto, para P. F. Knitter representa una obligación moral unir la liberación del sufrimiento a una posición pluralista ante las religiones; o lo que es lo mismo, asociar el diálogo que denomina correlacional con una responsabilidad global: “he de hablar y aprender tanto de la voz del Otro religioso como de la del Otro sufriente”<sup>49</sup>.

“Mis propias experiencias limitadas de diálogo, (...) me han llevado a la firme sospecha, por no decir a la convicción de que la *necesidad* de unir el diálogo interreligioso con la responsabilidad global proporcionó la *oportunidad* no sólo para un diálogo diferente sino también para un diálogo efectivamente mejor. (...) Las voces del Otro sufriente, en otras palabras, han dado forma y me han hecho más comprensible las voces del Otro religioso”<sup>50</sup>.

En el diálogo se puede experimentar una responsabilidad común que responda al sufrimiento ecohumano y a la injusticia que amenaza nuestra especie y nuestro planeta. Si los sufrimientos innecesarios de la humanidad y de la Tierra se han de eliminar, las religiones han de contribuir a través del diálogo y la cooperación. El autor intuye que el método de la Teología de la liberación, aunque elaborado en un contexto cristiano, no está en absoluto limitado a éste y, por tanto, se puede aplicar a un contexto interreligioso. Asimismo, reconoce la aportación que la Teología de la liberación hace cuando afirma que una religión que no se dirija como primera preocupación hacia la pobreza y la opresión que invade nuestro mundo no es auténtica: “Lo que concibo aquí es una renovación interreligiosa análoga a la renovación eclesial cristiana experimentada por muchas comunidades cristianas que han seguido un programa pastoral inspirado por la Teología de la liberación”<sup>51</sup>.

En conclusión, P. F. Knitter trata de impulsar un diálogo de las religiones globalmente responsable y correlacional sobre la base de un compromiso común con el bienestar humano y ecológico: “La responsabilidad global por tanto incluye la noción de liberación entendida por los teólogos tradicionales de la liberación pero que no sólo busca la justicia social sino la justicia y el bienestar ecohumanos”<sup>52</sup>.

Así pues, desde este tipo de diálogo correlacional y globalmente responsable, el punto de partida no es la doctrina o el ritual, ni la oración o la meditación, sino una praxis liberadora compartida. En su realización, primero hay que determinar cuáles son los sufrimientos ecohumanos de cada medio social particular que interpelan a los integrantes del diálogo para después combatir juntos las realidades de pobreza, hambre, explotación y devastación del medio ambiente. Por tanto, para P. F. Knitter, es la realidad del sufrimiento la que genera el contexto común donde poder establecer el diálogo<sup>53</sup>.

Así, de acuerdo con los teólogos de la liberación, P. F. Knitter sitúa la unicidad de Jesús en el compromiso activo por el pobre y en la lucha por su bienestar. Afirma que para los cristianos de hoy, si se puede conocer algo más de Dios en otras tradiciones, Dios debe actualizarse como una llamada y un poder para transformar este mundo: “A menos que se haga la realidad la salvación o el bienestar de este mundo, no se hará realidad la salvación anunciada por Jesús. Este es el *único* ingrediente de su mensaje salvífico”<sup>54</sup>.

Por todo ello, a decir de K. J. Kuschel, Paul F. Knitter merece una adhesión incondicional a su tesis de que desde el cristianismo un diálogo interreligioso no es solamente una opción sino “una obligación moral” y que el testimonio de la verdad cristiana a las religiones no-cristianas debe unirse con el primero y más grande de los mandamientos: el amor al prójimo<sup>55</sup>.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Esta contribución que lleva por título *Toward a Liberation Theology of Religions*, se halla en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N. Y., 1987, 1998, pp. 178-200.

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

<sup>3</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 10 y *Jesus* p. 11.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> El autor prefiere referirse a un diálogo de las religiones correlacional y globalmente responsable, más que a un diálogo pluralista y liberador, respectivamente, porque estos términos han sido muy maltratados y confundidos por académicos y políticos. Correlacional significa –mejor que pluralista, según P. F. Knitter- que los participantes en el diálogo no empiezan con exigencias preestablecidas de superioridad, sino que a través del diálogo pueden llegar a la conclusión de que una exigencia de verdad particular sea superior a otra. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p. 15 y *Jesus* p. 16.

<sup>6</sup> P. F. KNITTER, *Can our “One and Only” also Be a “One among Many”?* A Response to Responses, en L. SWIDLER y P. MOJEZS (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N.Y., 1997, p. 154. Puede verse también, P. F. KNITTER, *One Earth* 1995, p. 16 y *Jesus* p. 17.

<sup>7</sup> P. F. Knitter toma este subtítulo de la edición americana de la obra de H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991, 1995) que llevaba por título *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* (Nueva York 1991).

<sup>8</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 11 y *Jesus* p. 12.

<sup>9</sup> Una teología liberadora surge de la urgencia y de la obligación moral de responder como cristianos y como seres humanos al otro sufriente y al otro creyente. En palabras de P. F. Knitter: “Para los cristianos el diálogo con el Otro religioso no puede separarse fácilmente de una preocupación por el Otro sufriente. De una manera más precisa y polémica, esto significa que la responsabilidad global o la preocupación por promover el bienestar humano y planetario puede y debe ser el *contexto* principal, la *base*, el *punto de partida* o la *meta* de cualquier diálogo multiconfesional. (No estoy seguro de cuál de estos términos es el más apropiado). Incluso quiero decir, en terminología que hoy puede ser ofensiva para muchos académicos, que una preocupación por la *sotería* (salvación) o la justicia y el bienestar ecohumanos pueden y deben proporcionar el “sustrato común” para el diálogo interreligioso en nuestra aldea global, la cual se ha convertido en una aldea amenazada. (...) Pero el mensaje principal de este libro es éste: el diálogo debe ser globalmente responsable”. P. F. KNITTER, *One Earth* p. 36.

---

<sup>10</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 14 y *Jesus* p. 16. Véase también su artículo, “la teología de las religiones en el pensamiento católico”, en *Concilium*, núm. 203 (1986) p. 130.

<sup>11</sup> P. F. KNITTER, *Toward* p. 179 s.

<sup>12</sup> En palabras del autor: “El modelo eclesiocéntrico percibió correctamente las necesidades de una comunidad que sigue la visión y el Espíritu de Jesús a través del curso de la historia, pero exageró impropriamente el papel de esta comunidad en la exclusión de los otros así como su propia exaltación. El modelo cristocéntrico experimentó y anunció correctamente la relevancia y la necesidad universal y salvífica de lo que había sucedido en la vida-muerte-resurrección de Jesús de Nazaret; pero se equivocó al acentuar tanto esta universalidad que excluyó, denigró o manipuló la particularidad de las otras figuras y comunidades religiosas. El modelo teocéntrico percibió correctamente la prioridad que siempre debe darse al Misterio divino, al cual, como Pablo nos dice, el mismo Hijo se someterá también al que le sometió todas las cosas (1 Cor 15,28), pero a menudo se equivocó al presuponer saber quién era este Dios e imponerlo a los otros (a menudo a tradiciones religiosas que no tenían la noción de un Ser divino). Como espero demostrar (...), una aproximación soteriocéntrica o globalmente responsable a una teología y diálogo de las religiones sugiere cómo las inadecuaciones de los otros modelos se pueden afrontar sin desechar o sin rebajar sus valores”. P. F. KNITTER, *One Earth* p. 36 s.

<sup>13</sup> Véase, *ibíd.* p. 56.

<sup>14</sup> Véase, *ibíd.* p. 57. Como ya sugería H. ASSMANN a principios de los setenta: “Es conveniente insistir en este punto de partida contextual para que se vea que no se trata de un estrechamiento local latinoamericano de la tarea teológica. Evidentemente es la búsqueda de esta encarnación situada. Pero es más que esto. Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, “es necesario salvar a la teología de su cinismo”. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca 1973, p. 40. Para P. F. Knitter, basta leer “teología” como “diálogo interreligioso”; y recordemos que estos treinta millones de muertos son de la década de los setenta, por lo que en la década de los noventa se han convertido ya en 40 millones –si no más.

<sup>15</sup> “Lo denomino “*kairós*” porque indica una constelación única de eventos que constituyen tanto nuevas oportunidades como responsabilidades; es “hermenéutico” porque, (...) permite a los seguidores de distintos caminos religiosos no sólo sentir la necesidad del otro, sino comprender y juzgar al otro. Es una situación global coherente con las preocupaciones y cuestiones que trasciende las diferencias de cultura y religión y así alcanza a todas las personas”. P. F. KNITTER, *One Earth* p. 58; y *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralistic Theology of Religions*, en *The Drew Gateway*, núm. 1, vol. 58 (1988) p. 18 s.

<sup>16</sup> No obstante, a nivel de la diversidad queremos citar aquí unas palabras de A. Pieris sobre la cuestión del lenguaje donde insiste en que los cristianos en particular están llamados a ser multilingüistas: “La catolicidad y el ecumenismo verdaderos consisten en la capacidad para hablar o al menos comprender otras lenguas distintas a la propia. (...) La obligación para comprender el lenguaje que el Espíritu habla en una comunidad de fe próxima no es un lujo académico de investigadores sino un imperativo pneumatológico que constituye la naturaleza eclesial de la koinonía cristiana, la implicación del ser sin el lenguaje, ni siquiera el cristiano, no agota la totalidad de la

---

autocomprensión liberadora del Espíritu”. A. PIERIS, *Faith-Communities and Communalism*, en *East Asian Pastoral Review*, núms. 3-4 (1989) p. 299. Tomamos la cita de P. F. KNITTER, *One Earth* p. 77; véase también la nota 4 ahí citada.

<sup>17</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 73.

<sup>18</sup> *Ibíd.* p. 80.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> Véase, *ibíd.* p. 82

<sup>21</sup> Véase, ARISTÓTELES, *Moral, a Nicómaco*. (ed. de L. Castro). Madrid 1993; libro VI, cap. 4, pp. 248-250. P. F. Knitter se apoya en la “prudencia” aristotélica (el término traduce el griego *phrónesis*) que a veces se traduce por “sabiduría práctica”. Para J. FERRATER, “Aristóteles (*Eth. Nic.* VI,5 1140 a 25 ss) indica que la prudencia no es ni un conocimiento (o ciencia) ni un arte –ya que hay que distinguir entre la acción y el hacer-; no es un estado (o capacidad), esto es, un hábito verdadero y razonado “para actuar según lo que es bueno o malo para el hombre”. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, art. “Prudencia”. Madrid 1999. Para J. L. López Aranguren, “la *phrónesis* consiste en (...), esto es, en saber agere, en definitiva, en “saber vivir” (*sapientia in rebus humanis o ad bene vivere*). (...) El verdadero proyecto, el posible, se hace con vistas a la realidad y tiene, por tanto, que plegarse o atenerse a ella, apoyarse en las cosas, contar con ellas, recurrir a ellas. Pues bien: este plegamiento a la realidad, este uso concreto y primario de la inteligencia, que, frente a la rigidez propensa a la repetición habitual posee flexibilidad para adaptarse a las nuevas situaciones, es precisamente la prudencia”. J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*. Madrid 1994, p. 243 s.

<sup>22</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 85.

<sup>23</sup> *Ibíd.* p. 86.

<sup>24</sup> Véase al respecto, P. F. KNITTER y M. ABE, “*Spirituality and Liberation. A Buddhist-Christian Conversation*”, en *Horizons*, vol. 15/2 (1988). p. 360.

<sup>25</sup> Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p. 86 s.

<sup>26</sup> J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid 1991, p. 27.

<sup>27</sup> Véase, P. F. KNITTER, *Toward* p. 191 y *La teología* p. 132.

<sup>28</sup> L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid 1987, p. 239. Véase también lo que dice al respecto A. PIERIS, *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas en Asia*, en *Concilium*, núm. 173 (1982) p. 395 s. y A. PIERIS, “Jesus and Buddha. Mediators of Liberation”, en J. HICK y P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N. Y., 1998, p. 173.

<sup>29</sup> Por otro lado, P. F. KNITTER afirma que teniendo presente que ha sido en este siglo cuando tanto la iglesia católica como la protestante han iniciado el diálogo con las otras religiones, en consecuencia y desde la perspectiva de una cristología de las religiones liberadora, “los cristianos tendrán que admitir que al menos por el momento es imposible hacer afirmaciones de definitividad y normatividad de Cristo o del cristianismo”. Esto significa, según P. F. Knitter, que se tiene “permiso” –incluso quizás la obligación- de entrar en el diálogo con otros creyentes sin hacer afirmaciones tradicionales del tipo “no hay otro nombre” o “único mediador”. Dando este paso se acentúa lo que P. F. Knitter ha remarcado que L. Boff afirma acerca de que ningún

---

título cristológico es absoluto; incluso aquellos títulos que afirman definitividad o normatividad para Jesús pueden revisarse como resultado de la praxis del diálogo religioso. Véase P. F. KNITTER, *Toward* p. 192; *La teología* p. 132 y *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, N. Y. 1985, 1992, p. 195.

<sup>30</sup> P. F. Knitter sigue a J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*. México 1977, p. 10.

<sup>31</sup> P. F. KNITTER, *Toward* p. 192; *La teología* p. 132 y *No Other Name?* p. 195.

<sup>32</sup> P. F. KNITTER, *Toward* p. 193; véase también, *La teología* p. 132 s. y “World Religions and the Finality of Christ. A Critique of Hans Küng’s “On Being a Christian””, en *Horizons*, vol 5/2 (1978) pp. 151-164.

<sup>33</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 90.

<sup>34</sup> El privilegio hermenéutico o prioridad epistemológica de las víctimas, consiste en que sus voces tienen un papel primordial en el discurso no sólo porque son diferentes, sino porque esta diferencia es desafiante –desinstaladora, en palabras de J. I. González Faus- y puede reconducir nuestra conciencia. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p. 87 ss; e “Interreligious Dialogue. What? Why? How?”, en L. SWIDLER y otros, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Londres y Filadelfia 1990, p. 38 El “privilegio hermenéutico de las víctimas” es un concepto acuñado por L. CORNIE, “The Hermeneutical Privilege of the Oppressed”, en *Catholic Theological Society of America Proceedings*, 33 (1978) pp. 115-181; véase, J. VITORIA CORMENZANA, “La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso”; en CRISTIANISME I JUSTICIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Barcelona-Santander 1995, pp. 145-159, la referencia es de la p. 150, nota 9. Se trata de lo que J. Sobrino denomina el “locus” teológico por excelencia.

<sup>35</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 91.

<sup>36</sup> M. K. TAYLOR, *Remembering Esperanza. A Cultural-Political Theology for North American Praxis*. Maryknoll, N. Y., 1990, p. 65; citado por P. F. KNITTER, *One Earth* p. 92.

<sup>37</sup> Recordemos aquí la recomendación de I. Ellacuría de hacer un coproanálisis de la sociedad. En palabras de J. O’Brien: “Así, el privilegio hermenéutico de la opción por el pobre en el método teológico no es un privilegio ético, ni incluso analítico en términos de teoría y praxis considerados en sí mismos. Su privilegio reside en el hecho de que es una perspectiva irremplazable a partir de la cual la teología puede corregir críticamente su autoconciencia metodológica. En esencia, esto lo hace al ejercer un papel terapéutico, según el cual crea las condiciones para que los teólogos alcancen una conciencia de las raíces prácticas de sus modelos de discurso”. J. O’Brien, *Theology and the Option for the Poor*. Collegeville, Minnesota 1992, pp. 150-161; esp. 159. Tomamos la cita de P. F. KNITTER, *One Earth* p. 95.

<sup>38</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 95.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 99. Puede verse también su *Dialogue and Liberation* pp. 26-32.

<sup>40</sup> P. F. Knitter propone el concepto de *sotería* porque puede reconocerse con un contenido bien definido en todas las culturas o religiones. Además lo utiliza como recurso heurístico; esto es, como una noción que nos dice lo suficiente como para permitir descubrir algo más. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p. 98.

---

<sup>41</sup> Véase, H. KÜNG, *Teología para la post-modernidad. Fundamentación ecuménica*. Madrid 1989, p. 192 s. y *Proyecto* p. 115 s.

<sup>42</sup> Véase, R. PANIKAR, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll, N. Y., 1993, esp. cap. III, pp. 54-77. Existe edición en castellano: *La experiencia cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid 1999.

<sup>43</sup> Nuestro autor se percató de que hablar del *divinum* o trascendente no resulta cómodo a algunas tradiciones religiosas, especialmente con el buddhismo theravada. Aunque este tema pueda ser delicado y controvertido, P. F. Knitter cree que la experiencia de iluminación es precisamente ese “ingrediente añadido” –aunque ya / siempre dado– con el que los budhistas se esfuerzan por promover el bienestar de todos los seres sentientes. Los cristianos llaman lo divino a lo que los budhistas se refieren como dharma, naturaleza de Buddha o el vacío. Estos términos diferentes no definen la misma Realidad, pero señalan en la misma dirección. El autor cree que muchos de los que practican el buddhismo están básicamente de acuerdo con lo que acaba de afirmar. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* p. 99, nota 1.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>45</sup> “La religión es *primordialmente* un movimiento de liberación, si es vista desde el contexto de sus orígenes y aunque tienda posteriormente a ser dominada por varias ideologías; es decir, la religión permanece siempre potencialmente liberadora, aunque realmente promueva estructuras no liberadoras”. A. PIERIS, *Faith* p. 296. Véase también, A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*. Salamanca 1991, p. 47. Asimismo, J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación*. Barcelona 1988, p. 7.

<sup>46</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 104. P. F. Knitter reconoce que los teólogos tienen razón cuando advierten en contra de reducir la religión a moralidad; sin embargo, para nuestro autor, la ética es una fuente inagotable de la experiencia y de la vida religiosas: hay una conexión entre comportamiento y creencia con un acento en el comportamiento. En los esfuerzos y luchas por mejorar el comportamiento en este mundo, asegura P. F. Knitter, entramos en contacto con lo sagrado. No es un proceso lógico o intelectual: la línea que separa el comportamiento de la creencia –la moralidad de la religión– es experiencial –y mística–. Lo que el autor está considerando aquí es la aplicación teológica o religiosa de lo ya discutido sobre el renacimiento de la filosofía práctica: la verdad es siempre práctica, tanto la verdad sobre la vida, como la verdad sobre lo sagrado. La experiencia religiosa nace y se alimenta, según P. F. Knitter, de la experiencia moral. Desde la perspectiva de cómo conocer lo divino se da prioridad a la ética ya que es en la lucha por la “vivencia correcta” donde se conoce y se siente lo que se confiesa y lo que se adora, asegura el autor. De nuevo la ortopraxis tiene una prioridad práctica sobre la ortodoxia. Caminar primero juntos por los “comunes morales”, sentencia el autor, es el punto de partida para los diferentes modos de hablar de lo sagrado. Véase, *ibid.* pp. 102-104.

<sup>47</sup> Véase, *ibid.* p. 112s. P. F. Knitter ejemplifica lo dicho con dos autores: E. Schillebeeckx y J. Sobrino. E. Schillebeeckx tomó la sentencia “extra ecclesiam nulla salus” y la reformuló así “extra mundum nulla salus” para indicar –y no sólo a sus compañeros cristianos– una realidad que puede ser reconocida y afirmada por cualquier persona religiosa. Es precisamente en la lucha contra el sufrimiento y la injusticia donde podemos encontrarnos con la divinidad. Aunque el lenguaje que usa este autor es cristiano, la experiencia que describe está recogida en múltiples símbolos y narraciones religiosas. Puede verse, E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Salamanca 1995, pp. 17-20 y pp. 29-41. Por su parte J. Sobrino, también utilizando un lenguaje cristiano hace la misma exigencia al mantener que la realidad de Dios-experiencia se encuentra primero en una “honradez con lo real”: un compromiso para reconocer y resolver las realidades del sufrimiento y la injusticia. Véase, J.

---

SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander 1985, pp. 23-33 y “De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 28 (1993) p. 32. Véase, P. F. KNITTER, *One Earth* pp. 113-116.

<sup>48</sup> Véase, *ibíd.* p. 116 s.

<sup>49</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 11 y *Jesus* p. 12.

<sup>50</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 11 y *Jesus* p. 12 s.

<sup>51</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 143.

<sup>52</sup> P. F. KNITTER, *One Earth* p. 15 y *Jesus* p. 17.

<sup>53</sup> Así, el ansiado terreno común entre las religiones, el equivalente homeomórfico de R. Pannikar, no se encuentra en cada una de ellas sino a su alrededor: “Los sufrimientos humanos y ecológicos que tanto marcan al mundo actual pueden proporcionar el “material” o el “punto de partida hermenéutico” con el cual las comunidades religiosas del mundo busquen tanto comprenderse a sí mismas *como* a las demás. Aunque cada comunidad pueda percibir y responder a este material de forma diferente, el material proporciona un punto de referencia común para todas ellas.

En este sentido, el tan discutido sustrato común entre las religiones no se encuentra en cada una de ellas, sino alrededor de todas ellas”. P. F. KNITTER, *Can Our* p. 173.

<sup>54</sup> P. F. KNITTER, “Five Theses on the Uniqueness of Jesus”, en L. Swidler y P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N. Y., 1997, p. 13.

<sup>55</sup> Véase, K-J. KUSCHEL, “Faithful” to the New Testament? Questions in Response to Paul Knitter”, en L. SWIDLER y P. MOJZES, *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Maryknoll, N. Y., 1997, p. 85.