



RELIGIONES ORIENTALES Y LIBERACIÓN

Jon Sobrino

1. En las religiones hay un germen liberador

1.1. Són un modo de dominar la vida

1.2. ¿Es real su capacidad liberadora?

a) religiones orientales de "gnosis" occidentales de "agape"

b) la "creación" como "sacramento" en Asia como "instrumento" en

Occidente

c) la experiencia de perderse/ganarse de Asia

1.3. Una religión es liberadora si lo muestra en el "ahora" no sólo en sus escrituras

2. El conflicto como inherente a toda religión liberadora

3. Ecumenismo de las religiones para salvar al hombre.

El escrito inédito que presentamos reproduce la intervención que tuvo el Autor en un congreso de teólogos asiáticos –cristianos y de otras religiones—que tuvo lugar en Nueva Delhi el diciembre del año 1987. A este congreso asistieron tres invitados de América Latina a quienes se les pidió que presentaran sus reacciones a lo dicho por los asiáticos.

Cristianisme i Justícia

No es fácil reaccionar, en unos pocos minutos, a todo lo que se ha dicho en este encuentro, pues se han dicho muchas cosas y se han abordado problemas muy fundamentales y complejos. Además, muchas de estas de estas cosas y problemas son para mi bastante novedosos, por ser la primera vez que vengo al continente asiático y tener la oportunidad de escuchar, directamente, su problemática religiosa, teológica y social. Me han impactado lo novedoso y distinto de este continente en comparación con mi experiencia latinoamericana.

Por ponerlo en el lenguaje de "tensiones", lo que he escuchado me ha hecho pensar en:

- la tensión antropológica entre individuo y comunidad
- la tensión religiosa entre lo último totalizante-holístico y Dios
- la tensión dentro de la liberación, entre el conocimiento de la verdad y la praxis del amor, como medio y como finalidad de la liberación
- la tensión entre religiones de gnosis y religiones de agape
- la tensión entre espiritualidad y praxis.

El que se hayan explicitado estos binomios tensionados ha sido para mi muy fructífero, me ha hecho también caer en la cuenta de la diversidad en que acaece lo religioso y, más en general, lo humano; y me ha hecho reflexionar sobre lo que hay de más específicamente cristiano en lo religioso, sobre sus aportes y también sobre sus limitaciones.

Ante tal cúmulo de novedades y de problemas muy fundamentales, lo más fácil y honrado sería callar y reflexionar largo tiempo; pero como me piden una reacción, voy a hacer algunas reflexiones con dos advertencias. La primera es que se trata de una reacción, fragmentaria y provisional por lo tanto. Y la segunda es que mis reflexiones se hacen desde el cristianismo y desde América Latina, más en concreto desde El Salvador, con lo que esto posibilita -creo- por vivirse allí realidades muy fundamentales, pero también limita.

1. EN TODA RELIGIÓN HAY UN GERMEN LIBERADOR

En toda religión hay un importante germen liberador, con lo cual decimos algo fundamental pero no avanzamos mucho hasta no darle algún significado concreto a la liberación. Aquí entendemos por liberación aquella que libera a los pobres de la cercanía a la muerte y permite y propicia su vida. Y por pobres entendemos a aquellos oprimidos socio-económicamente, cercanos por ello a la muerte, y más cercanos a una muerte violenta cuando intentan su liberación. Elegimos esta definición de liberación y, correlativamente, de opresión porque es aquella en la que coinciden una inmensa mayoría de los seres humanos en el tercer mundo, sabiendo que su situación se agrava -algunas veces, muy pocas, con independencia de la opresión socio-económica- por causa de su raza, cultura, sexo y casta.

Desde lo religioso, la liberación es más que eso, como veremos, pero tampoco podría llamarse liberadora a una religión, en el mundo en que hoy vivimos, si no propicia de alguna forma ese tipo de liberación.

1.1. Es un modo de dominar la vida

Antes de reflexionar sobre las religiones y su potencial liberador quisiera fijarme, sin embargo, en algo importante que pueden propiciar las religiones, tal como hoy está el tercer mundo. Creo que para los pobres de este mundo la religión ejerce la función primaria de ofrecer un modo de dominar la vida (to manage life). Es decir, ante la ingente dificultad de sobrevivir y de vivir con un mínimo de sentido, la religión aporta un marco para vivir y organizar la vida, aporta un cauce en el cual poder caminar, aporta un sentido y una esperanza, y otorga una dignidad. Que con ello nos podemos acercarnos peligrosamente al "opio del pueblo" es cierto; pero la religión no tiene por qué reducirse a opio, al nivel en que ahora nos movemos, que no es todavía el nivel formalmente liberador de las religiones, porque ese dominar la vida, se refiere al ya-ahora de una vida que hay que vivir (no sólo, pues, a una futura vida feliz como recompensa) y de una vida que no sólo hay que soportar, resignadamente -aunque a veces parece que es lo único que cabe hacer-, sino de una vida que hay que dominar. "Dominar la vida" significa simplemente vivir y vivir con un mínimo de sentido para que la vida no sea caos total para los pobres, significa como vivir con la pobreza, con la enfermedad, con el abandono, cómo vivir con un mínimo de dignidad ante la indignidad etc. Mayoritariamente, los pobres se agarran a lo religioso porque en muchísimas ocasiones no tienen ninguna otra realidad a la que agarrarse. Ninguna otra de las instituciones humanas que va forjando la historia ofrecen a los pobres en qué agarrarse. Como norma general, ni los gobiernos, ni los partidos políticos, ni los ejércitos, ni la administración de justicia, ni la planificación de la economía están pensando desde ellos y para ellos, y los pobres no encuentran en ellos prácticamente nada de que agarrarse. A veces lo encuentran en movimientos liberadores y revolucionarios, pero éstos también -por necesarios y justos que puedan ser tienen sus limitaciones hoy por hoy para la mayoría. En general no suelen alcanzar a las grandes mayorías, sino a grupos que, aunque sean numerosos, no coinciden, ni es esperable que puedan coincidir, con la totalidad de las mayorías pobres; y aun dentro de y durante los procesos revolucionarios surgen necesidades bien concretas a las que la mística revolucionaria no ofrece respuestas a las mayorías, aunque si la ofrezcan a grupos.

En la actual situación histórica, independientemente de lo que sea la esencia de las religiones, éstas desempeñan el papel descrito. Muchas veces son lo único que les queda a los pobres para dominar la vida. Pero por ello también son históricamente tan ambiguas; los

opresores las manipulan precisamente por seguir siendo hoy algo tan fundamental para los pobres. Como ejemplos de esto, puede pensarse en la proliferación de sectas religiosas en Centroamérica, cuyo análisis no debería ser simplista. Su existencia responde, por una parte, a que dan respuestas a una serie de necesidades, religiosas y humanas, a las que nadie parece dar respuesta mayoritaria; para sus miembros puede ser "lo único que les ayuda". Por otro lado, su manipulación por los poderosos es evidente.

Lo que queremos decir, por lo tanto, es que en el mundo actual, transido de una injusticia masiva sin que las perspectivas de cambio sean muy alagüeñas, la religión es normalmente aquello que les queda a los pobres a que agarrarse para dominar la vida. De ahí se deriva el que haya que valorar a las religiones por una parte; y, por otra, que no se las romantice porque también hoy se busca manipularlas activamente.

1.2. ¿Es real su capacidad liberadora?

Además de la capacidad de "dominar la vida" que ofrecen las religiones, hay que examinarlas en su capacidad formalmente liberadora que es el tema de este encuentro. Yo creo que esta capacidad hay que abordarla desde dos puntos de vista: 1) qué hay en la entraña misma de una determinada religión, tal como aparece normalmente en sus escrituras sagradas, que sea liberador; 2) si y cómo ese mensaje liberador específico de las religiones se historiza en el presente. Me parece importante analizar ambas cosas porque lo primero ayudará a esclarecer qué se entiende por liberación en una determinada religión y lo segundo porque ofrece algún criterio de verificación histórica para que el discurso sobre la capacidad liberadora de las religiones no sea puramente voluntarista ni permenezca abstracto y, por lo tanto, inoperante.

Por lo que toca a la capacidad liberadora de las religiones, de su propia autocomprensión en sus escrituras sagradas, creo yo que esto es claro en las religiones abrahámicas, ciertamente en el cristianismo y en el judaísmo, al menos en su forma veterotestamentaria, y también en el Islam, tal como lo van exponiendo sus modernos exegetas y ha quedado claro en este encuentro. La liberación de los pobres está en la entraña de esas religiones: al nivel cognoscitivo (como mensaje central y después como doctrinal), al nivel ético (al afirmar la liberación como el bien que debe ser y que se debe practicar, y la opresión como su contrario), al nivel prático (en la dialéctica de que la liberación es don otorgado por Dios y realización de los seres humanos) y al nivel escatológico (como aquella realidad con que se describe lo último y definitivo). Sobre las religiones asiáticas hemos oído en este encuentro exégesis de algunas escrituras sagradas en las que también es central la crítica social y el ideal de su transformación, es decir, de liberación. El que la liberación esté en la entraña de las escrituras sagradas, aunque en diversas formas y grados, me parece algo sumamente importante de recalcar. Convierte a las religiones (en la medida en que son liberadoras) en la reserva de la historia de la que pueden echar mano los pobres para su autocomprensión, su esperanza, sus luchas y su liberación. En la religión se conserva la lógica de los pobres, lo cual indicaría que tras la religión está el anhelo de vida, que la correlación entre Dios y vida es primaria y que, por ello, los pobres creen con connaturalidad en el Dios de la vida. Y en la religión se conserva la afirmación ética fundamental: dar vida es bueno, y lo bueno se define fundamentalmente por el dar vida.

Estas reflexiones son conocidas y posibilitadas por lo que he visto que ocurre en América Latina. A mí me da mucho que pensar, por ejemplo, el que "liberación" sea algo que en América Latina se ha relacionado lingüísticamente con lo religioso a través de la "Teología de la liberación". No quiere esto decir que no se haya relacionado con otras dimensiones de la vida y

de la historia. Existe, ciertamente, movimientos políticos y revolucionarios que se autocomprenden como liberadores; existe una pedagogía de la liberación. Pero, al menos terminológicamente, no han cuajado expresiones como "medicina de la liberación", "derecho de la liberación", "ingeniería de la liberación", etc. No se trata, por supuesto, de analizar los fenómenos sólo por el nombre que se les da. Pero no deja de ser llamativo que el término "liberación" se haya asociado en América Latina fundamentalmente a una realidad de tipo religioso. Esto apunta, al menos, a que en la entraña de eso religioso está la liberación (y, quizás, a que en la vida real la liberación, como ideal como esperanza y como exigencia, está mejor expresada para la mayoría y es más actuante en eso religioso que en otras muchas áreas de la vida).

Religiones de ágape y de gnosis

A estas conocidas reflexiones quisiera añadir otras que me han surgido aquí al escuchar las presentaciones sobre religiones asiáticas. Sólo voy a mencionar lo que más me ha dado que pensar por su novedad en comparación con el cristianismo y también por el desafío que suponen al cristianismo. No voy a insistir en lo que hay de reto al cristianismo, lo cual me parece muy claro, sino ofrecer algunas reflexiones, "reacciones", sobre cómo posiblemente integrar, desde el cristianismo, lo que son y exigen las religiones asiáticas, especialmente en la India. En todo ello se tocan puntos que, directa o indirectamente, tienen que ver con la liberación.

a) Religiones orientales de "gnosis"/occidentales de "agape"

Se ha clasificado a las religiones como religiones de gnosis y religiones de agape; y aunque ambos elementos están de alguna manera presentes en todas ellas, la gnosis sería el elemento predominante de las religiones asiáticas y el agape en las abrahámicas. Para nuestro propósito lo importante está en que ambos elementos considerados como liberadores en principio; y desde el cristianismo, la cuestión está en cómo hace valer el elemento de gnosis dentro del agape. Desde un punto de vista histórico se podrían buscar buscar y encontrar paralelos en épocas, por ejemplo en el s. II y siguientes, en que se podría hablar de un cristianismo gnóstico (no necesariamente "herético"), y se puede analizar el fenómeno de la mística. Pero, a mi entender, hay que analizar si y cómo el cristianismo propicia la gnosis desde aquello que es, teóricamente, más específicamente suyo: el agape.

a) Positivamente, el cristianismo afirma simultáneamente la voluntad de verdad y de hacer la verdad. Afirma que el que no ama no ve y el que ama ve: el que ama al hermano ve a Dios. Como hemos escrito en otro lugar "ve a Dios quien va a Dios". En este planteamiento, como mínimo, no hay negación de la gnosis, aunque es cierto que queda subordinada de alguna forma al agape. Lo que hay que recalcar es la propia capacidad que tiene en agape para mostrar verdad. Yo creo que quien ama de verdad conoce; con lo cual, como verificación desde lo negativo, si el amor no genera conocimiento, no genera "gnosis", se podría dudar de si habría verdadero amor.

Quizás podría argumentarse que en esta visión no estaría tan presente la dimensión gratuita del manifestarse, del "dejarse ver" de la verdad; pero pienso que cristianamente la gratuidad está o debiera estar tan presente en el conocer como en el amar. cuando el agape no es pura hybris humana ni pelagianismo exagerado, cuando el amor está capacitado por el previo gran amor de Dios, entonces en el agape está presente la gratuidad. E intuyo que cuando el agape está transido de gratuidad, puede entonces propiciar la gnosis, y ésta puede ser liberadora.

b) Dicho en gorma negativa, el conocido texto de Rom 1,18 ss supone la posibilidad de la gnosis, del conocimiento de la verdad, pero recalca que la dificultad máxima para ello consiste, no en la limitación, en no acertar en el camino o técnicas adecuadas, sino en un acto primigenio del espíritu: oprimir la verdad con la injusticia. Esta opresión está más en la línea ético-práctica; y, por lo tanto, para alcanzar la verdad gnosis es necesario superar la opresión, liberar al espíritu de su innata tendencia opresora.

Con estas reflexiones sólo quiero recalcar la importancia que debe tener el elemento de gnosis en lo religioso y mi convicción de que la verdadera liberación, tanto para su integralidad como, incluso, para su eficacia histórica, debe integrar gnosis y agape. Lo que he intentado añadir es que también en el cristianismo la gnosis debiera estar presente a través del agape, que sería su presupuesto especificante.

b) La "creación" como sacramento en Asia / como "instrumento" en Occidente

También me ha parecido importante la observación de que para las religiones asiáticas la creación es vista más como sacramento, mientras que para las religiones occidentales (y ciertamente para el munco occidental) la creación es vista más como instrumento. La implicación importante, por lo que toca a la liberación, consiste en que la visión instrumentalizante de la creación deshumaniza, no libera, sino que oprime a lo humano de los seres humanos; mientras que la visión sacramentalizante es elemento liberador de los humano.

Creo que también en el cristianismo hay una muy seria advertencia contra la pura instrumentalización de la creación. Recordando, de nuevo, el pasaje Rom 1,18 ss se dice allí que en el acto primario de someter la verdad de las cosas se les priva a éstas de su capacidad de revelar a Dios (en nuestro lenguaje, se las desacramentaliza) y, además, se entenebrece el corazón de los seres humanos y éstos se entregan a la perdición; es decir, se deshumanizan.

Lo que quisiera añadir es que, desde el cristianismo, (no desde la práctica del mundo occidental) se puede superar la visión instrumentalizante negativa de la creación desde otra perspectiva. Me parece que la visión instrumentalizante, que es muy real, destructora y deshumanizante, es perniciosa porque considera a las cosas como prolongación del individuo y puede llegar a considerarlas para puro beneficio del individuo. Esto último significaría apropiarse egoísticamente la creación. Pero las cosas pueden y deben fungir también como mediaciones para las correctas relaciones entre los seres humanos, como mediaciones de la justicia, del amor, del reino de Dios. Las cosas, entonces, se humanizan porque permiten no la prepotencia del ser humano individual sobre ellas y a través de ellas sobre los otros seres humanos, sino porque permiten la fraternidad. Y, probablemente, no lo sé, esta visión de la creación como mediadora de la fraternidad facilita también la visión sacramental, ayuda a que las cosas naturales tomen su propia palabra y puedan expresarse en la cultura y en el arte. No creo que se pueda sacar una tesis de la actitud de Francisco de Asis, pero al menos se puede apuntar a su doble apasionamiento por la creación y por la fraternidad. Entonces, las cosas fungen como mediación de la fraternidad, son respetadas en su natural ser y son sacramento en último término de Dios. Claro que, históricamente, hay muy poco franciscanismo en el mundo occidental en los dos aspectos apuntados, que oprime y depreda por igual a la naturaleza y a los seres humanos.

c) La experiencia de "perderse/ganarse en el todo" de Asia

Una tercera cosa que quiero comentar es la experiencia "holística" que propician las religiones asiáticas, como fruto de la gnosis; experiencia no sólo proclamada como posible en la doctrina, sino realizada por personas concretas, también cristianas. Si he entendido bien, se trata en ella de una experiencia de totalidad, de llegar a ser (o perderse-ganarse) en todo, de sintonizar con ultimidad con la realidad, desapareciendo la diferencia sujeto-objeto. Correlativamente a esa experiencia, me ha llamado la atención el talante, digámoslo así, más totalizante y reconciliante de la metalidad metafísica subyacente a las culturas y religiones asiáticas. Lo que quisiera comentar es qué aporta esta experiencia a la liberación, qué reto significa para la tradición cristiana y qué respuesta encuentra en ella.

Positivamente, pienso que una tal experiencia y un tal talante enriquece y libera, pues así lo afirman personas de quienes no puedo menos de fiarme, y creo además en principio que le compete a la naturaleza humana el anhelo de llegar a ser en reconciliación con la totalidad. En esto, como es reconocido, las religiones orientales llevan ventaja a las otras.

Lo que quisiera añadir -además de la sorpresa de que en esa totalidad la divinidad no tiene por qué ser lo englobable, sino que puede ser elemento englobado, junto con otros, en la totalidad- son algunas preguntas que me han surgido y qué puede ofrecer el cristianismo a sus respuestas.

La primera pregunta es sobre la dimensión persona-individual de la experiencia, en cuanto pudiera prescindir de la dimensión comunitaria al menos en principio. La segunda pregunta es sobre la dimensión espiritual de la experiencia que, de nuevo en principio, pudiera prescindir de la praxis. No es que tenga que negarse, según entiendo, ni lo comunitario ni lo práctico, pero no parece afirmarse que ambas cosas son esenciales a la experiencia holística, aunque por otros capítulos puedan ser alabadas o propiciadas.

Estas son las preguntas que, desde el cristianismo, me sugiere la experiencia holística. Pero queda en pie la pregunta en la otra dirección: ¿qué hay en el cristianismo de esa experiencia holística? ¿Qué puede y debe aprender de las religiones orientales? Prescindiendo ahora de experiencias místicas dentro del cristianismo, me parece que en él se da un talante que, a primera vista, dificulta lo holístico de la experiencia. Aunque no a nivel metafísico, sí a nivel ético se da en el cristianismo un fuerte dualismo (gracia, pecado; vida, muerte; Dios, el maligno) que no favorece un talante holístico, sino más bien partidista, de apasionada elección. Se afirma además en el cristianismo que hay lugares concretos y privilegiados para la experiencia de Dios o, más en general, para la experiencia espiritual (la teología de la liberación afirma que éstos son los pobres de este mundo). Se recalca que aquello en lo que el ser humano llega a ser está en la práctica del amor, de la misericordia; y sus modelos son Moisés, el buen samaritano y, por supuesto, Jesús. En forma de tesis podemos decir que en el cristianismo, el ser humano llega a ser liberándose a sí mismo, por supuesto, pero también haciendo una elección práctica en favor de algo y en contra -no sólo prescindiendo de- algo, amando a los oprimidos y haciendo contra quienes los producen.

¿Quiere esto decir que por lo que tiene de "praxis" y lo que tiene de "alternativa excluyente", no hay experiencia holística en el cristianismo o es ésta muy difícil? Yo creo que sí la hay y lo plantearía de esta forma. La visión cristiana es holística en cuanto cree que es posible el "ganarlo todo", la vida. Por esa ganancia, negativamente, hay que estar dispuesto a perderlo

"todo"; y, positivamente, a ser-para-los otros. Esa proexistencia exigida tiene, sin embargo, como horizonte la co-existencia (aunque el término esté devaluado ahora). El ser-para-los otros vive de la esperanza de poder llegar a estar-con-los-otros. En la historia ambos momentos se relacionan sólo dialécticamente; la praxis de ser para-los otros ya es integrada -aunque de forma provisional, a veces fugaz- en el estar-con-los otros, en lo cual consistiría lo holístico de la experiencia. El cristianismo afirma que sólo al final habrá verdadera experiencia holística, cuando Dios sea todo en todos y cuando la caridad -lo único que permanece para siempre- no tenga ya la forma del ser-para sino el estar-con.

Pero lo que hay de siempre provisional en la experiencia holística no quita que no se pueda dar ya en la historia. Dicho en lenguaje más teológico, la vida de los seres humanos según el seguimiento de Jesús incluye el abajamiento de encarnarse en la realidad y en lo más doliente de ella, en anuncio de una buena noticia y su praxis correspondiente, y el cargar con el pecado del mundo que reacciona contra ese anuncio y esa praxis y lleva a la cruz. Pero todo ello se puede vivir con los valores que reflejan la resurrección: esperanza, libertad y gozo. En lenguaje sistemático, quizás se pudiera decir que la forma específicamente cristiana de hacer la experiencia holística en la historia es vivir ya en la historia como resucitados.

Esto, que ha quedado dicho de forma tan abstracta, tiene su contraparte real. En lo que yo puedo captar en otros, y en mi mismo, una misa por los mártires en El Salvador, por ejemplo, puede fungir como experiencia holística. Allí se aglutinan y unifican una serie de elementos que, puestos todos juntos, permiten vivir, aunque sea por momentos, en totalidad. La reflexión posterior los diferenciará como elementos de amor y de esperanza, de pecado y de gracia, de fe y de historia, de Iglesia y de pueblo, de actuación humana y de presencia de Dios, de la tierra cuyos frutos se ofrecen y de música evocante, de dura exigencia de proseguir la obra del mártir y del ánimo que produce para ello la misma realidad, de saberse uno mismo en su responsabilidad indelegable y de saberse con-los-otros y llevado por otros, de miedo racional y de gozo, de inmediato presente y futuro pleno... Sea cual fuere la fortuna de esta fenomenología, lo que se quiere recalcar es que, en esos momentos, lo que ha tomado la palabra es la totalidad de la realidad y en esa totalidad está inmerso uno. Y me recuerda un poco la formulación de la desaparición de la diferencia sujeto-objeto.

La experiencia holística me parece, pues, importante; y también es importante que la propicien las religiones. Es buena y liberadora para el ser humano. En conjunto, creo que las religiones orientales tratan de propiciarla más explícitamente, mientras el cristianismo tiende a ser más puramente doctrinal (en el peor de los casos) o más puramente ético-práxico (en muchas de sus manifestaciones renovadoras). Pero creo también que el cristianismo, como he tratado de explicar, ofrece la posibilidad de tal experiencia, aunque más relacionada con la liberación de los pobres. En mi opinión, de esta experiencia -de la cual habla G. Gutierrez o Pedro Casaldáliga, aunque con otro nombre- vive el compromiso por la liberación, y es esa experiencia la que garantiza a la larga que se mantenga ese compromiso y que sea liberador para los que lo hacen .

1.3. Una religión es liberadora si lo muestra en el "ahora", no sólo en sus escrituras

Con la reflexión anterior hemos querido analizar y revalorizar lo que de liberador -y de qué forma- hay en la entraña de las religiones. Lo que ahora queremos añadir es que, para la liberación real en el presente, el volver al origen fundante, a sus escrituras sagradas, es

importante, necesario y útil; pero no es suficiente.

Al analizar las escrituras sagradas fundantes desde lo que en ellas hay de liberador es muy útil y normalmente necesario para la liberación actual. Desde América Latina es un hecho claro que la lectura del AT y NT -aunque sea una relectura, que se piensa ser ahora más fiel a los textos-, el establecer su verdad fundamental, ha ayudado en gran manera a la decisión por y a la práctica de la liberación. Y digase lo mismo de la relectura de la historia de la Iglesia, especialmente la de la Iglesia en América Latina en sus orígenes en el s. XVI.

Mostrar la verdad del origen ayuda a desbloquear actitudes antiliberadoras, a desideologizar y desenmascarar actitudes falsamente basadas en las escrituras del origen. Es muy útil también porque la relectura liberadora del origen anima a la práctica de la liberación y ofrece una dirección, aunque sea genérica y utópica, a dicha práctica y, normalmente, engloba la necesaria liberación sociohistórica en un ideal de liberación más globalizante e incluso trascendente.

Pero, dicho esto, hay que recalcar que una religión tiene capacidad liberadora si lo muestra en el presente. Esto no pasa de ser una tautología, pero es importante recordarlo para no repetir y aun gloriarse, sin verificación, de la capacidad liberadora de las religiones. Yo creo que se deben analizar dos puntos y verificar si y hasta qué grado existen en una religión para que sea liberadora.

El primero es la capacidad de una religión, que le venga de su propia esencia y que pueda ser verificada, de historizar su origen; en lenguaje bíblico, la capacidad de descubrir "signos de los tiempos", la capacidad de historizar la presencia y voluntad de la divinidad; en una palabra, la capacidad de historizarse como religión. Para las teologías de esas religiones eso significa no concentrarse sólo en el estudio del origen, cuya importancia ya hemos recalcado, sino en el análisis teológico del presente en virtud de su propia autocomprensión. Puesto en forma hipotética, si una religión no forzase, por su propia naturaleza, a fijarse en el presente o si, al fijarse en el presente encontrase una absoluta discontinuidad con el origen, esa religión sería hoy inoperante por lo que toca a la liberación. A mi entender no es eso lo que ocurre y las religiones que quieren ser hoy liberadoras encuentran continuidad con sus orígenes fundantes y normativos. Pero lo que se quiere recalcar es que no basta con recordar el origen liberador de una religión, como ocurre, por ejemplo, en buenas exégesis sobre el AT y NT en el primer mundo sin que de hecho, la religión cristiana se dedique a la liberación.

El segundo punto es analizar el aporte formalmente religioso a la liberación. En los procesos históricos liberadores están presentes elementos, de los cuales muchos no provienen de la religión sino de otras fuentes: la misma realidad insoportable y concientizadora, la concientización que ha ejercido el marxismo por ejemplo, muchas prácticas históricas etc. Ante este hecho la religión tiene una doble tarea. En primer lugar ayudar a introducirse en los movimientos liberadores históricos porque entre éstos y la religión hay importantes puntos de coincidencia. Pero en segundo lugar, y más allá de la coincidencia, aportar a la liberación desde lo formalmente religioso; es decir, que la fe en la divinidad (o su equivalente) potencie la liberación a través de elementos más específicamente religiosos. Eso me parece a mi ser el caso en varios lugares de América Latina. La fe ha ayudado a que los creyentes se introduzcan en tareas y movimientos liberadores; pero ha aportado también lo religioso, es decir, se ha convertido en instancia positiva y crítica para que, positivamente, los procesos den más de sí, estén embuidos de valores cada vez más humanos y del espíritu más específicamente cristiano

(limpieza de miras, misericordia, esperanza aun contra esperanza etc.); y, negativamente, para ayudar a sanar los inevitables subproductos negativos que se generan también en los movimientos de liberación (dogmatismo, protagonismo, divisionismo, tentación de hacer de la violencia una mística, etc).

Para analizar, pues, si una religión es liberadora, hay que analizar su presente, entre las mayorías o entre los grupos, si de hecho se traduce en ánimo y no en obstáculo a movimientos liberadores concretos, si tiene capacidad de integrarse en ellos y si tiene capacidad de aportar lo suyo religioso específico para potenciarlos y salvarlos.

2. EL CONFLICTO COMO INHERENTE A TODA RELIGIÓN LIBERADORA

Religiones y conflicto

Lo que he dicho hasta ahora es aquello que más me ha dado que pensar en este encuentro. Quisiera añadir, para terminar, dos reflexiones; una sobre las religiones y el conflicto, y otra sobre el ecumenismo religioso.

Quizás por la propia situación en la que vivo desde hace muchos años y por mi comprensión del cristianismo me ha llamado la atención el que no se haya mencionado el conflicto al tocar el tema de las religiones y la liberación. Y sobre eso quiero decir una palabra.

Me parece que, en conjunto, las religiones tienen como fundamento el ideal de la unidad y de la reconciliación de todo. Bien porque presupongan una unidad última y fundante, ciertamente si ésta es la divinidad, pero aunque aquélla fuese un abarcador absoluto, en las religiones aparece la intuición de que la multiplicidad no garantiza sentido y de que la diversidad es siempre lo penúltimo. La reconciliación y unidad (finales) es característico de las religiones abrahámicas; la experiencia holística oriental, tal como la entiendo, apunta a la posibilidad y bondad de unidad y reconciliación ya en la historia.

Sin embargo, ese ideal de unidad y reconciliación no es algo dado, sino algo que tiene que hacerse; y en esto me parece que también coinciden, formalmente, las religiones. Y aquí es donde entra el conflicto. Visto desde el cristianismo, el conflicto no es sólo algo reconocido como hecho histórico innegable, sino algo en el que por necesidad tiene que introducirse el ser humano religioso, por ser humano y por ser religioso. El ideal de unidad y de reconciliación no se alcanza desde la inercia de la existencia ni dando un rodeo con respecto al conflicto, sino a través de él. A nivel religioso-personal, esto queda bien descrito con el término "conversión", que presupone no sólo un salirse de sí mismo para ir hacia Dios, sino también un hacer en contra de uno mismo. Pero esto también ocurre al nivel histórico, social y estructural.

Las religiones que intentan ser liberadoras, visto desde el cristianismo, se encuentran con que el mundo histórico que desean liberar no es sólo limitado, sino pecaminoso. Es decir, no ocurre sólo que el mundo histórico no ha llegado todavía a ser lo que debe ser, sino que es, en buena parte, contrario a lo que debe ser. Ese mundo real existente es dinámicamente contrario a lo que debe ser; hace contra lo que debe ser y hace contra quienes lo quieren cambiar en lo que debe ser.

Dicho en lenguaje bíblico, el reino de Dios no sólo no existe en plenitud, sino que el intentar hacerlo crecer se realiza dentro del antirreino que le hace contra, no desde una tabula rasa. Si llamamos mediación a la realización de la voluntad de la divinidad, y si llamamos mediador a la persona o grupos que la realizan, hay que afirmar que la relación entre la mediación del verdadero Dios (el reino de Dios) y las mediaciones de otras falsas divinidades (todo tipo de configuraciones histórico-sociales opresoras) es conflictiva y dúelica. En la historia esto aparece claramente al nivel de mediadores. Quienes propician la verdadera mediación (el reino de Dios) entran en conflicto necesario con los mediadores de las otras divinidades. (Por poner un ejemplo del mundo cristiano, Jesús y mons. Romero, Martin Luther King, etc.). Al nivel trascendente esto se formula en la afirmación de que los dioses están en lucha. De nuevo

en lenguaje cristiano, hay una lucha entre el Dios de vida (de Jesús) y las divinidades de la muerte (realidades históricas que fungen como verdaderos ídolos que exigen culto y víctimas para subsistir).

Esto se dice para hacer caer en la cuenta que el conflicto es algo connatural a lo religioso porque en la historia existe el pecado que configura al mundo en forma no sólo distinta sino contraria a la voluntad de Dios. Si esto es así, lo que más llama la atención es la paradoja de que el verdadero Dios y sus mediadores parecen perder en la contienda. Que el pecado tiene poder, es la gran aporía de la historia, lo cual puede conducir a que lo religioso en cuanto tal lleve, ilustradamente, a la resignación como única forma adecuada de dominar la vida o a la esperanza ultrahistórica en donde la paradoja se disuelva; es decir, a no enfrentar el conflicto.

Al cristianismo le es esencial, sin embargo, el mantener absolutamente la exigencia de anunciar e iniciar el reino de Dios, ya en este mundo, en presencia de y contra el anti-reino. El conflicto le es, por lo tanto, inevitable. Típico del cristianismo es la esperanza (muchas veces contra esperanza) de que es posible el progreso en la realización histórica del reino de Dios en este mundo; y la exigencia a una praxis, una y otra vez, por realizarlo.

De ahí que, ciertamente en América Latina, las diversas confesiones cristianas, al ser lo que son, se han encontrado en muy agudos conflictos con los poderes de este mundo; y en esto consiste el conflicto fundamental. Derivada y secundariamente, surgen los conflictos al interior de las iglesias, pero no fundamentalmente por razones de ortodoxia y disciplina sino en razón de su toma de postura ante el mundo.

Quisiera terminar estas reflexiones sobre el conflicto con una nota de advertencia. Al afirmar la necesidad del conflicto dentro de lo religioso hay que tener cuidado de ponerlo en su justo lugar y no hacer de él una mística. Puede y suele ocurrir que en nombre de lo religioso se fanatiza el conflicto y la lucha, se introyecta la necesidad de morir -y muchas veces, en la historia, de matar-. Lo religioso es un conocido mecanismo de generar fanatismo. Al hablar del conflicto no estamos pues, animando al suicidio ni exaltando lo que hay de sufrimiento y muerte por sí mismos.

Pero dicho todo esto, y con esta advertencia, tampoco se puede negar el carácter conflictivo de lo religiosos. Animar a la liberación desde lo religioso es automáticamente conjurar el conflicto. Por su naturaleza histórica, unas religiones tenderán a ello más que otras. Pero es imposible evitarlo. El aporte de lo religioso al conflicto consiste en acompañarlo con otros valores: misericordia, diálogo, perdón, desfanatización, mística de la paz; y, por otra parte, ofrecer firmeza y fortaleza, contar con la posibilidad del martirio, recalcando lo que en él hay de ser víctimas de este mundo de pecado -automática acusación al mundo que da muerte- y de santidad -el mayor amor de quien da su vida por la vida de los otros-.

3. ECUMENISMO DE LAS RELIGIONES PARA SALVAR AL HOMBRE

Ecumenismo religioso

Hoy se repite que para la paz del mundo es muy importante el ecumenismo religioso. Dado que todavía la humanidad es mayoritariamente religiosa se quiere decir que, al menos, el ecumenismo religioso serviría para disminuir los conflictos de carácter religioso. Pero, positivamente, sobre todo, se presupone que en lo religioso bajo cualquiera de sus formas hay algo bueno y positivo, en que pueden unificarse los seres humanos, lo cual redundará en favor no sólo de la paz, sino de la construcción de mayor justicia, mayor espíritu, etc.

personalmente comparto esta opinión, aunque la historia muestra que no es nada fácil el ecumenismo religioso sino que muestra con frecuencia todavía un antiecumenismo, de modo que lo religioso -también, no solamente-origina conflictos e injusticias, y luchas entre religiones distintas. Creo que entre las diversas religiones debe haber mutuo enriquecimiento, diálogo, complementación, sin pensar que ninguna de ellas -aun aquellas que se autocomprenden como las verdaderas- monopolizan históricamente todos los valores humano-religiosos.

Lo que quisiera añadir ahora es el mínimo en que pueden, y en mi opinión deben, unificarse las diversas religiones para que el ecumenismo religioso sea bueno para el mundo -en pura teoría, las religiones pudieran unificarse en algo que no fuese bueno o que fuese incluso malo para el mundo (resignación, guerras, huida del mundo, autoritarismo)- y fructífero para cada una de las religiones. Ese mínimo lo voy a presentar desde el cristianismo, lo cual ecuménicamente hablando, es ya una limitación, pero con la esperanza de que algo ayude.

Según el esquema formal al que antes he aludido, la realidad puede descubrirse teológicamente según el esquema de 1)divinidad 2)mediador de la divinidad (persona o grupos y 3) mediación de la divinidad (configuración histórica de la realidad humana social). Para el ecumenismo religioso (e incluso para la salvación definitiva según la fe cristiana) hay que comenzar por la mediación: en qué configuración mínima de la realidad histórica pueden coincidir -sin violentarse, sino en nombre de sus propios principios-, complementarse y enriquecerse las diversas tradiciones religiosas. Al formular esa mediación pueden usarse diversas terminologías, como ha ocurrido en este encuentro: reino de Dios en formulación más abrahámica, futuro absoluto o presente absoluto, en formulación más hindú. Las diversas formulaciones ya indican diversas comprensiones de lo que hemos llamado mediación. Pero, independientemente de las formulaciones, en ese mínimo de la formulación debe estar presente: la superación de la opresión socio-económica, racial, cultural, sexual; la positiva construcción de la vida a través de la justicia, de la dignidad a través del reconocimiento del valor de los seres humanos, de la paz a través de luchar contra las causas que originan guerras y de resolverlas con justicia cuando estallan; la propiciación de valores espirituales de los seres humanos, sus culturas, su arte, su propia religión, etc.

Esta es nuestra posible descripción de la utopía. Al llamarlo "mínimo" no nos referimos a su realización en la historia, lo cual sería un gran "máximo", sino -con vistas al ecumenismo- a coincidir al menos en la formulación de la utopía (a diferencia de otras utopías, no confesadas pero reales, de los poderosos de este mundo: imperios, triunfos -sobre otros- al nivel científico, tecnológico, etc.)

Coincidir en el "mínimo" de la mediación es en último término comprender el

ecumenismo desde los pobres de este mundo. Indudablemente la comprensión del "mediador" y de la "divinidad" influyen en la comprensión de la "mediación "; pero me parece más fácil y más urgente históricamente comenzar el ecumenismo como coincidencia en la construcción de un mundo más justo, fraternal y humano.

Por ponerlo en forma de anécdota, y negativamente, recuerdo que en una ciudad inglesa alguien me decía que el ecumenismo entre anglicanos y católicos romanos estaba avanzando. Pero añadía que eso no le parecía nada bien, pues se estaban unificando aquellos que -a nivel de mediación- eran más retrogradados. El ecumenismo, en este caso, no beneficiaría sino que empeoraría la situación de los pobres. Y eso lo decía alguien muy interesado en el progreso del ecumenismo.

Dicho positivamente, me ha gustado mucho la iniciativa de formar "comunidades humanas de base". Esto presupone la posibilidad de unificarse alrededor de lo humano y de aquello humano que apunta a la mediación más o menos como la hemos descrito: grupos de distintas confesiones, religiones y visiones ideológicas que coinciden en la imperiosa necesidad de cambiar este mundo de injusticia y de propiciar valores humanos.

.....

Al terminar de exponer mi reacción ante lo dicho en este encuentro, caigo en la cuenta de que es verdaderamente sólo una "reacción", y desde una situación muy concreta y determinada: la fe cristiana y El Salvador. El mundo asiático y sus religiones, en lo que he captado al asomarme a él, sigue siendo para mi en buena parte terreno desconocido, con su enigma, su atracción, su cuestionamiento y, también, su limitación.

Desde el punto de vista estrictamente religioso creo que el cristianismo tiene que estar abierto al talante asiático, aunque no fuese más que para moderar su intolerancia con el talante asiático de tolerancia; y, a la inversa, el mundo asiático puede enriquecerse con el talante ético-práxico del cristianismo para que su tolerancia no se traduzca en indiferencia. Desde un punto de vista histórico es urgente que el cristianismo no aparezca en último término como una de las manifestaciones de "occidente" con su historia de opresión política, cultural y religiosa; y, a la inversa, que desde Asia se distinga lo que en el cristianismo hay de occidental de lo que hay de humano, abrahámico en sentido amplio y jesuánico en sentido estricto. Quizás lo que ocurre en América Latina puede ayudar a captar esta distinción, aunque, en comparación con lo asiático, incluso el actual cristianismo liberador de América Latina pueda parecer demasiado occidental.

De todas formas, lo más importante de este encuentro es para mi el tomar conciencia, una vez más, de que la situación del tercer mundo exige una urgente solución, que eso es lo que debe mover a la mejor comprensión mutua y unificación de las diversas tradiciones religiosas, y a que cada una de ellas aporte lo mejor que tiene para la liberación.

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94;
correu-e: espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>
noviembre 1988